

ISSN 2311–6986 (Online)
ISSN 2226–5260 (Print)

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

HORIZON

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIES IN PHENOMENOLOGY



Том 3 (2) 2014

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Том 3 (2) 2014

Журнал входит в международную базу данных «**The Philosopher's Index**» (США)
Журнал включен в **Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)**
Включен в научную электронную библиотеку открытого доступа «**КиберЛенинка**»
Включен в каталог периодических изданий **Ulrich**
Журнал зарегистрирован в качестве СМИ. **Свидетельство ПИ № ФС77-54878**

*Журнал издается при Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета
и при участии Центрального европейского института философии при Карловом университете
и Институте философии Чешской академии наук*

ПУБЛИКУЕМЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПРОШЛИ ПРОЦЕДУРУ РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ И ЭКСПЕРТНОГО ОТБОРА

Главный редактор

Наталья Артёменко (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет

Учёный секретарь

Кира Майдаченко (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет

Редакционная коллегия

Андрей Паткуль (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет
Георгий Чернавин (Россия, Чехия) Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва
Ханс-Райнер Зепп (Германия, Чехия) Педагогический университет Фрайбурга и Карлов университет в Праге
Карел Новотны (Чехия) Карлов университет в Праге
Александр Шнелль (Франция) Университет Париж IV Сорбонна
Анна Ямпольская (Россия) Российский государственный гуманитарный университет и Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва
Фёдор Станжевский (Россия) Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технологический университет)
Анна Хахалова (Россия) Восточно-Европейский институт психоанализа
Анастасия Козырева (Россия, Германия) Университет Хайдельберга

Научный совет

Аннабель Дюфурк (Франция, Чехия) Карлов университет в Праге
Наталья Бросова (Россия) Белгородский государственный национальный исследовательский университет
Михаэль Габель (Германия) Университет Эрфурта
Ханс-Хельмут Гандер (Германия) Фрайбургский университет им. Альберта-Людвига
Роман Громов † (Россия) Южный федеральный университет
Жан Гронден (Канада) Университет Монреаля
Себастиан Луфт (США) Университет Маркетт
Виктор Молчанов (Россия) Российский государственный гуманитарный университет
Неля Мотрошилова (Россия) Институт философии Российской академии наук
Юлия Орлова † (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет
Данил Разеев (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет
Алексей Савин (Россия) Институт философии Российской академии наук
Ярослав Слинин (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет
Ласло Тенгели † (Германия) Бергский университет Вупперталя
Петер Травни (Германия) Бергский университет Вупперталя
Александр Хаардт (Германия) Рурский университет Бохума
Михаил Хорьков (Россия) Институт философии Российской академии наук

HORIZON
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
Vol 3 (2) 2014

The journal is indexed by “**The Philosopher’s Index**” (USA) international database
The journal is listed in the **Russian Index of Scientific Citation (RISC)**
The journal is included in the open access scientific e-library “**CyberLeninka**”
The journal is included in the global serials directory “**Ulrichsweb**”
Mass media registration certificate ПИ № ФС 77–54878 issued on July 26, 2013

The journal is published under the auspices of the Institute of Philosophy of the St. Petersburg State University and the Central European Institute of Philosophy, affiliated with the Charles University and the Institute of Philosophy of the Czech Republic Academy of Sciences

ALL THE SUBMITTED ARTICLES ARE SUBJECT TO PEER-REVIEW AND SELECTION BY EXPERTS

Editor-in-chief

Natalia Artemenko (Russia) St. Petersburg State University

Editorial Assistant

Kira Maidachenko (Russia) St. Petersburg State University

Editorial Board

Andrey Patkul (Russia) St. Petersburg State University

Georgy Chernavin (Russia, Czech Republic) National Research University
Higher School of Economics, Moscow

Hans Rainer Sepp (Germany, Czech Republic) Pedagogical University of Freiburg
and Charles University in Prague

Karel Novotný (Czech Republic) Charles University in Prague

Alexander Schnell (France) University Sorbonne-Paris IV

Anna Yampolskaya (Russia) Russian State University for the Humanities, National Research University
Higher School of Economics, Moscow

Fedor Stanzhevskiy (Russia) St. Petersburg Technical University
(Technological Institute)

Anna Khakhalova (Russia) East-European Institute of Psychoanalysis

Anastasia Kozyreva (Russia, Germany) University of Heidelberg

Advisory Board

Annabelle Dufourcq (France, Czech Republic) Charles University in Prague

Natalia Brosova (Russia) Belgorod National Research University

Michael Gabel (Germany) University of Erfurt

Hans- Helmuth Gander (Germany) Albert Ludwig University of Freiburg

Roman Gromov † (Russia) Southern Federal University

Jean Grondin (Canada) University of Montreal

Sebastian Luft (USA) Marquette University

Victor Molchanov (Russia) Russian State University for the Humanities

Nelly Motroshilova (Russia) Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences

Julia Orlova † (Russia) St. Petersburg State University

Danil Razeev (Russia) St. Petersburg State University

Alexei Savin (Russia) Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Jaroslav Slinin (Russia) St. Petersburg State University

Laslo Tengelyi † (Germany) University of Wuppertal

Peter Trawny (Germany) University of Wuppertal

Alexander Haardt (Germany) Ruhr University of Bochum

Mikhail Khorkov (Russia) Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

СОДЕРЖАНИЕ

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

СЕРГЕЙ КУЛИКОВ

Конституирование плюрализма образов науки
как историческая задача феноменологии 9

MASUMI NAGASAKA

Verwandlung des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit:
László Tengelyis These über die Grundtendenz der Neuen Phänomenologie in Frankreich 21

ANNE GLEONEC

Ontologies et phenomenologies du corps politique: les voies de l'analogie.
En chemin avec Claude Lefort 35

ANNABELLE DUFOURCQ

De la chair à la révolte: l'activité passive dans *L'idiot de la famille* 55

ANNA KHAHALOVA

Towards Intentional Nature of Intersubjectivity 71

GUILLERMO FERRER

Monadologie, kritische Philosophie und Phänomenologie des unsterblichen Ich
(Leibniz, Kant und Husserl) 81

PABLO POSADA VARELA

Réflexivité intrinsèque du phénomène et autonomie de la phénoménalisation:
sur la reprise richirienne du projet husserlien 99

II. ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Предисловие к публикации перевода статьи Оскара Беккера «Пара-экзистенция.
Человеческое пребывание и пресутствие» 114

ОСКАР БЕККЕР

Пара-экзистенция. Человеческое пребывание (Dasein) и пресутствие (Dawesen).
(Перевод *К. Лоцевского*) 118

АННА ХАХАЛОВА

Предисловие к публикации перевода 7-ой главы книги Эрнесто Спинелли
«Интерпретируемый мир. Введение в феноменологическую психологию» 140

ЭРНЕСТО СПИНЕЛЛИ

Интерпретируемый мир. Введение в феноменологическую психологию
(7-ая глава: Феноменологическое исследование). (Перевод *А. Хахаловой*) 144

ЕЛЕНА ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА

Предисловие к публикации перевода *Введения* к книге Микеля Дюффрена
«Феноменология эстетического опыта» 159

МИКЕЛЬ ДЮФРЕН

Феноменология эстетического опыта (Введение. Эстетический опыт и эстетический объект).
(Перевод *Е. Золотухиной-Аболиной, В. Золотухина*) 161

III. ДИСКУССИИ

ДМИТРИЙ ФЕДЧУК

Ответ на рецензию А. Б. Паткуля на статью
«Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция»
(*Horizon*, Том 2(2), 2013) 177

ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

«Пределы науки 2014: между мифом и наукой»
(24–25 апреля 2014, Вроцлав, Польша) (*Л. Цыпина*) 186

ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

«Идентификация философии» (17–18 апреля 2014, Санкт-Петербург, Россия):
Открытость, общественность философии
и непрерывный опыт возрождения (*Г. Мажейкис*) 192

IV. РЕЦЕНЗИИ

Мелас В. Б. «Переживание и событие. Философские очерки».
СПб.: Издательство ВВМ, 2009. (*А. Паткуль*) 201

V. СОБЫТИЯ

АНОНС XIII Международной конференции «Порядок любви и открытость мира.
Философия эмоции и индивидуация личности» (27–30 мая 2015, Верона, Италия) 210

АНОНС Международной конференции «Horizons Beyond Borders:
традиции и перспективы феноменологического движения
в Центральной и Восточной Европе» (17–19 июня 2015, Будапешт, Венгрия) 210

АНОНС Международного проекта кафедры философии ПСТГУ
(Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет).
Российско-французское сотрудничество в области философской культуры:
лекции Жана-Люка Мариона 212

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ 214

CONTENTS

I. RESEARCH

SERGEY KULIKOV

Constituting of Plural Images of Science as a Historical Task of Phenomenology9

MASUMI NAGASAKA

The Transformed Relationship between Possibility and Reality:
László Tengelyi's Thesis on the Fundamental Tendency
in Contemporary French Phenomenology 21

ANNE GLEONEC

Ontologies and Phenomenologies of the Political Body:
Ways of the Analogy. A Reading of Claude Lefort..... 35

ANNABELLE DUFOURCQ

From Flesh to Revolt: The Passive Activity in *The Family Idiot* 55

ANNA KHAKHALOVA

Towards Intentional Nature of Intersubjectivity 71

GUILLERMO FERRER

Monadology, Critical Philosophy and Phenomenology
of the Immortal „I“ (Leibniz, Kant and Husserl) 81

PABLO POSADA VARELA

The Intrinsic Reflexivity of the Phenomenon and the Autonomy of Phenomenalization:
On how Richir carries over the Husserlian Project 99

II. TRANSLATIONS AND COMMENTARIES

ANDREI PATKUL

The Preface to the Translation of O. Becker's Article
“The Para-Existence. The Human Dasein and Dawesen” 114

O. BECKER

The Para-Existence. The Human Dasein and Dawesen. (Translated by *K. Lostchevsky*) 118

ANNA KHAKHALOVA

The Preface to the Translation of E. Spinelli's Book “The Interpreted World.
An Introduction to Phenomenological Psychology” (Ch. 7. Phenomenological Research)..... 140

E. SPINELLI

The Interpreted World. An Introduction to Phenomenological Psychology.
(Ch. 7. Phenomenological Research). (Translated by *A. Khakhalova*)..... 144

ELENA ZOLOTUHINA-ABOLINA

The Preface to the Translation of M. Dufrenne’s Book
“Phenomenology of Aesthetic Experience” (Introduction)..... 159

M. DUFRENNE

“Phenomenology of Aesthetic Experience” (Introduction).
(Translated by *E. Zolotuhina-Abolina, V. Zolotuhin*) 161

III. DISCUSSIONS

DMITRY FEDCHUK

The Response to Review by A. Patkul of the Article by D. Fedchuk
“Scholastic Distinction in Finite Being and Ontological Difference”
(Horizon, Issue 2(2), 2013) 177

REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE

“Limits of Science 2014: between Myth and Science”
(April 24–25, 2014, Wrocław, Poland) (*L. Tsykina*)186

REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE

“Identification of Philosophy”: Openness, Publicity of Philosophy
and the Continuous Experience of Revival.
(April 17–18, 2014, St. Petersburg, Russia) (*G. Mažeikis*)..... 192

IV. BOOK REVIEWS

Viatcheslav Melas. Living Experience and the Concept of Event.
Publishers VVM, St. Petersburg, 2009. (*A. Patkul*)..... 201

V. EVENTS

ANNONCE of the XIII International Max Scheler Conference
“Ordo Amoris and World-Openness. Philosophy of Emotion and Individuation of Person”
(May 27–30, 2015, Verona, Italy). 210

ANNONCE of the International Conference “Horizons Beyond Borders.
Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement
in Central and Eastern Europe” (June 17–19, 2015, Budapest, Hungary)..... 210

ANNONCE of the International Project of the Department of Philosophy
(Orthodox St. Tikhon Humanitarian University). Russian-French Cooperation
in the Field of Philosophical Culture. Lectures of Jean-Luc Marion. 212

INFORMATION FOR AUTHORS 214

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

КОНСТИТУИРОВАНИЕ ПЛЮРАЛИЗМА ОБРАЗОВ НАУКИ КАК ИСТОРИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА ФЕНОМЕНОЛОГИИ

СЕРГЕЙ КУЛИКОВ

Доктор философских наук, доцент, декан факультета общеуниверситетских дисциплин, Томский государственный педагогический университет, 634061 Томск, Россия

E-mail: kulikovsb@tspu.edu.ru

Главная *цель* статьи — представить концептуальное введение в цикл будущих исследований, посвященных реконструкции феноменологических воззрений на процессы создания образов науки. Эта цель достигается в результате выявления ключевых особенностей (концептуальных оснований) дофеноменологического и феноменологического способов рефлексии науки. Исследование опирается на *метод* сравнительного анализа. Сопоставляются классический и неклассические варианты создания образов науки. Сторонники классической философии предполагали, что существует способ представить науку в образе единства знаний. Такое изображение могло быть общезначимым без каких-либо исключений. Начиная с работ неокантианцев, в современной философии актуализировалось представление о том, что создание единого образа науки есть проблематичное предприятие. Феноменология сохраняет классическую идею единства образов науки, но единство интерпретируется как комплекс «понимающих» интенций сознания. Такой комплекс интенций дает горизонт осмысления каждого из образов науки в перспективе их отношения к конкретной предметной области. *Теоретическое значение* работы заключается в выявлении условий, при которых феноменологический подход с необходимостью приводит к конституированию плюралистического изображения науки. В результате исследование приводит к оригинальному заключению о том, что задача феноменологии состоит в том, чтобы конституировать плюралистический образ науки.

Ключевые слова: философско-методологические исследования, классическая философия, неклассическая философия, феноменология, миссия феноменологии, единообразие научных знаний, плюрализм образов науки.

CONSTITUTING OF PLURAL IMAGES OF SCIENCE AS A HISTORICAL TASK OF PHENOMENOLOGY

SERGEY KULIKOV

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Dean of Faculty of University-Wide Disciplines, Tomsk State Pedagogical University, 634061 Tomsk, Russia

E-mail: kulikovsb@tspu.edu.ru

The main *purpose* of article is representation of conceptual introduction to a cycle of the future researches devoted to reconstruction of phenomenological views on processes of creation of images of science. That purpose is achieved as a result of detection of key features (the conceptual bases) of pre-phenomenological and phenomenological ways of a reflection of science. Research leans on a *method* of the comparative analysis. Classical and non-classical variant of creation of images of science were compared. Members of classical philosophy assumed that there is a way to present science in an image of unity of knowledge. Such image could be valid without any exceptions. Since works of Neo-kantianism, modern philosophy has developed the idea that creation of a uniform image of science is problematic. The phenomenology keeps classical idea of unity of images of science, but the unity is interpreted as a complex of «comprehension» intensions of consciousness. Such complex of intensions gives the horizon of judgment of each of images of science in terms of their relations to concrete subject domain. *Theoretical value* of the work consists in identification of conditions under which phenomenological approach leads to institutionalization of the pluralistic image of science. As a result research leads to the original conclusion that the problem of phenomenology consists in constituting a pluralistic image of science.

Key words: philosophical and methodological studies, classical philosophy, non-classical philosophy, phenomenology, mission of phenomenology, uniformity of scientific knowledge, pluralism of images of science.

© Сергей Куликов

В статье выявляются специфические особенности философской феноменологии в историческом контексте анализа философских образов науки. Наука понимается в качестве системы достоверных знаний, содержащих закономерности осмысления развития природы, общества и человека. Под *образом науки* подразумевается обобщенная характеристика внешнего вида функционирования знаний, позволяющая выделить наиболее существенные качества этих знаний.

В работе, в специальном разделе, проясняются задачи, решаемые в границах отдельных вариантов философско-методологических исследований. После этого определяется тип задач, решаемых в феноменологии. Ключевые идеи о науке, сформулированные в рамках феноменологии (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер) и герменевтики (Х.-Г. Гадамер), сопоставляются с исторически развивавшимися вариантами философско-методологического анализа. В результате проверяется гипотеза, согласно которой изменение интенций сознания в контексте особых философских положений является главной причиной преобразования философских образов науки. Все это позволяет дополнить результаты, полученные целым рядом современных авторов в ходе исследования наследия классиков феноменологической мысли.¹ Тем самым удается заложить базу для цикла будущих исследований, посвященных реконструкции феноменологических воззрений на процессы создания образов науки.

На первом этапе мы проясним *особенности рефлексии образов науки, предшествующей феноменологии*. Платон был одним из первых, кто начал проводить философско-методологические исследования, анализируя основания мифопоэтического подхода к пониманию действительности. В частности, Платон утверждал следующее: «Когда кто-нибудь поет творения другого поэта, ты спишь и не находишь, что сказать. <...> Все это не от искусства и знания, а от божественного определения и одержимости» (Platon, 1998, 379). Из этого ясно, что Платон полагал, что, в отличие от науки (точнее, «знания»), в поэзии (мифе) нет строгой последовательности действий, позволяющей точное воспроизводство полученных сведений. Поэтому мифопоэтические способы освоения действительности не приводят к истине.

В свою очередь Аристотель убедительно показал необходимость науки, основанной на интеллектуальном обсуждении-споре, или диалектике (критическом освещении отдельных сторон познаваемого предмета) (Aristotel', 1976, 351). Древние философы заложили основы классической традиции философско-методологических исследований. В рамках этой традиции выполнялся поиск общезначимого идеала подлинно научного познания.

Однако особое место в истории философско-методологических исследований, предшествующих становлению феноменологии, заняли идеи Канта и неокантианства. Было не только выработано общее представление содержания научно-исследовательской деятельности и ее общих оснований, но и сделана одна из наиболее успешных попыток понимания субъекта науки.

Исследования Канта могут быть сведены к следующим ключевым моментам:

1) обсуждение естественнонаучных вопросов (небулярная теория происхождения солнечной системы, генезис метеорологических явлений и т.д.);

2) метафизические изыскания, результаты которых наиболее важны для нашего исследования.

В XVIII веке мыслители были убеждены, что метафизика является знанием закономерностей функционирования нематериального (сверхъестественного) мира. Предпринимались попытки построить системы, в которых решались проблемы бытия Бога, свободы и бессмертия души. Кант предложил радикальное обновление понятия метафизики. Он выдвинул теорию, согласно которой метафизика является наукой о границах человеческого познания, а не рядом спекулятивных убеждений о некоторых духовных проявлениях (Kant, 1999, 791).

¹ Подробнее см.: (Ströker, 1996, 376–392); (Bast, 1986); (Bruzina, 2010, 91–125); (Casement, 1988, 229–240); (Glazebrook, 2000, 95–118); (Konopka, 2008, 37–59); (Kurtz, 1969, 74–78); (Lembeck, 283); (Moran, 2008, 401–425); (Wagner, 1972, 696–719).

Кант пришел к выводу о необходимости перенести центр тяжести исследовательского интереса с внешних относительно мышления объектов на мышление как таковое, равно как на конститутивные действия человеческой мысли в рамках морали и искусства. Кант совершил методологический поворот в интерпретации сути науки. Сущность поворота заключалась в понимании общих научных знаний как продуктов деятельности субъекта познания. В результате любое знание можно было увидеть как продукт сознания (точнее, души), а не в виде набора систематизируемых фактов, отражающих функционирование природных и социальных объектов.

Кант полагал, что научные знания соответствуют отношению к действительности, вводящему порядок в мир вещей. Но такой порядок не является порождением мира самого по себе, а выступает прерогативой только субъекта познания (Kant, 1998, 138–139). В сознании (душе) любого исследователя обнаруживаются как бы два начала: эмпирическая личность психологического субъекта, который многообразен и изменчив; трансцендентальный субъект, который однороден и постоянен. Причем именно начало второго вида служит основанием для управления процессом познания, ибо именно его проявления вносят порядок в данные, полученные при анализе чувственных впечатлений, равно как организуют их рациональное обобщение на основе рассудочных категорий.

Все это достаточно известные факты. Следующее обстоятельство менее известно. Выделение двух начал субъективности в познании позволяет понять подход, примененный Кантом к основам естественных наук.

Кант предложил отличать способы представления природы в формальном и в ее прямом (обычном) значении. В первом случае природа является принципом существования вещей (априорным по своей сути), и только во втором природа есть совокупность всех вещей (Kant, 1999, 987). Познание природы в первом смысле тесно связано с прояснением априорных законов, по которым функционирует совокупность вещей, т. е. природа во втором смысле.

В работах Канта сложился определенный образ науки. Наука возможна только там, где есть система априорных законов. Наиболее близка к указанному образцу математика, и поэтому она представляет собой знание, максимально отвечающее идеалу подлинной научности (Kant, 1999, 990). Более того, согласно Канту, наука по собственному характеру неотделима от математики. Поэтому чем больше математических частей имеется в знании, тем больше в нем «чистой» науки (Kant, 1999, 991). Только философия, исследующая «высшие» формы природы (категории рассудка, идеи разума и т.д.), относительно независима от математики.

Представители немецкой классики (Ф. Шеллинг, Г. Гегель и др.) немного сместили акценты. Попытки возвратиться к жизни спекулятивные метафизические исследования позволяют интерпретировать действия немецких идеалистов в качестве относительного регресса в плане понимания образов науки. В немецкой классике произошел отрыв от мира вещей (Kulikov, 2005, 86–97), в результате образы науки стали совпадать только с видами духовной деятельности. Это позволило мыслителям, ориентированным на позитивизм (О. Конт, Г. Спенсер и др.), скептически отнестись к эвристическим возможностям немецкого идеализма в отношении материального мира.

Высказанные суждения не следует понимать так, что, например, Шеллинг или Гегель не интересовались природными вещами и по этой причине немецкий идеализм вел к регрессу в понимании образа науки. Такое утверждение не имело бы силы, поскольку именно указанные авторы создали две грандиозные натурфилософские системы. Интерес к природным вещам был, но это был интерес сугубо спекулятивный. Так, попытка включения природы в процесс становления абсолютного духа, редукция материального мира к системе идей о природе, привела Гегеля к двум взаимоисключающим выводам: 1) в философии природы могут быть применены методологические наработки, накопленные в рамках опытного естествознания (в частности,

это методы дифференциального исчисления как одна из основ диалектики); 2) в философии природы не могут быть приняты результаты, достигнутые в ходе применения методов эмпирического исследования.

Поясним это на следующем примере. С одной стороны, Гегель лестно отзывался о понятии математического бесконечного, лежащем в основе дифференциального исчисления: «В философском же отношении математическое бесконечное важно потому, что в его основе действительно лежит понятие истинного бесконечного и оно куда выше, чем обычно называемое так метафизическое бесконечное» (Gegel', 1999, 255). С другой стороны, попытка обоснования И. Ньютоном системы механических принципов, близкородственных понятию *математическое бесконечное* (в смысле отсылки к математике), как попытка, опирающаяся на систематизацию опытных наблюдений, вызвала у Гегеля известную долю скепсиса. Так, Гегель замечал следующее: «Мысль о всеобщем тяготении должна быть признана глубокой, хотя она обратила на себя внимание и внушила доверие главным образом благодаря связанным с нею количественным определениям, и ее подтверждения искали в опыте». Все эти устремления к опоре на опытные наблюдения, считал Гегель, ведут лишь к тому, что материальные явления (тяготение, движение и их законы) становятся непрозрачными для разума (Gegel', 1975, 88–89). В рамках такой картины научного познания единственно правильным виделся отход от фактических данных в область чистого (т. е. не зависящего от внешних источников) разумного мышления (Gegel', 1999, 6–8).

В итоге редукции науки к суждениям разума, опирающимся только на самих себя, мы получаем образ науки как знания, которому не нужны внешние подтверждения. Но это допустимо считать прогрессом лишь на фоне критики опыта как совокупности смутных наблюдений, совершавшейся в Средневековье. В условиях, когда не было строгих критериев для проверки зачастую фантастических сообщений, логично было признавать авторитетные тексты и законы логики как валидные по преимуществу источники познания. Однако, начиная с разработок Г. Галилея, в условиях развития все более точных критериев истинности, картина изменилась. Выглядели уже не вполне оправданными попытки построения системы знания, претендующей на больший авторитет, нежели предшествующие системы и не опирающейся в основном на опытные данные.

В то же время можно даже не затрагивать ошибки в познавательных ходах, совершенных в границах представления науки в виде царства «чистого» разума (тут следовало бы вспомнить фантастическую теорию звука, которой руководствовался Гегель (Gegel', 1975, 189–203)). Достаточно сравнить образ науки как автономии разума с более ранними попытками Канта сочетать в образе науки и бессилие идей разума в отношении эмпирического познания и необходимость исходить из тех же идей в нравственной сфере. Образ науки, обнаруживаемый в работах Канта, очевидно богаче по содержанию. Уже по этой причине интенции представить науку как царство одного только «чистого» разума выглядят очевидным шагом назад. Совершенно неудивительно, что сторонники школ неокантианства, сложившихся в конце XIX — начале XX века, возвратились к обсуждению вопросов, поставленных Кантом. Идеи Канта получили развитие и обогащение. Философия снова сблизилась с позитивной наукой. В результате как минимум отчасти было восстановлено соответствие внутринаучной и общеполитической рефлексии.

Для пояснения выдвинутого тезиса и забегая несколько вперед, скажем, что неокантианцы не согласились бы с тезисом Хайдеггера о том, что «наука не мыслит». С неокантианской точки зрения наука (фактическое знание) и философия (спекулятивное размышление) отличаются не по природе, а по степени общности. То, что отдельные научные дисциплины делают в частности, философия совершает в целом (Rikkert, 2000, 20). Поэтому нет непреодолимой пропасти между внутринаучной и философской рефлексией.

В то же время и в отношении позиции Хайдеггера следует сделать несколько важных уточнений. Так, Хайдеггер высказывал следующее: «Требуемое осмысления дает – оно дает нам

мыслить. Оно дает нам то, что имеет в себе» (Khaidegger, 1993, 136). Отсюда «мыслить» – это означает дать возможность осмысляемому проявить собственную сущность, показать то, что оно есть. Вместе с тем мышление оказывается тождественно процессу самоосмысления сущего. В том же плане Хайдеггер полагал, что «мы попадем в то, что называется мышлением, когда мыслим сами. <...> Что же более всего требует осмысления? <...> Требуемое осмысления проявляет себя в том, что мы еще не мыслим» (Khaidegger, 1993, 134–135). Из этого ясно, что мышление есть вовлечение человеком себя в мыслительный процесс.

В отличие от философских размышлений, научная деятельность не может строиться на базе одновременного сочетания познания действительности, накапливающего знания и изучения самой себя, формирующего опыт самосознания. В рамках отдельных исследований ученые в полной мере не вовлекают сами себя в тот же самый процесс. Записи в журнале лабораторных наблюдений могут включать или результаты самого наблюдения, или итоги осознания способов построения такого наблюдения, но не то и другое одновременно и в том же самом отношении. Поэтому-то наука в целом, согласно Хайдеггеру, и «не мыслит», несмотря на то, что отдельные ученые, конечно же, способны на мышление.

При этом «то, что наука не может мыслить, — это не ее недостаток, а ее преимущество. Лишь это одно дает ей возможность исследовательски войти в теперешнюю предметную сферу и поселиться в ней. <...> Отношение науки к мышлению лишь тогда истинно и плодотворно, когда становится видна пропасть, через которую невозможен мост» (Khaidegger, 1993, 137–138). Из всего этого мы можем сделать вывод, что философия, ориентированная на самоосмысление сущего, подчиняется иным законам, нежели процесс получения и обработки научного знания. Мышление философа и исследование ученого – это два разных способа отношения к миру.

Итак, Хайдеггер не оспаривал наличие сильных сторон у науки, а делал существенные замечания в отношении ее бытийного статуса. Именно в том же ключе (со всеми сделанными оговорками, конечно) могут быть истолкованы идеи, сформулированные в неокантианстве.

В неокантианстве как никогда стал актуален вопрос о создании образа науки в качестве полноценного единства (системы) достоверного знания. Во многих отношениях продвижение обсуждений было достигнуто в рамках идеи трансцендентального субъекта науки. Баденская школа (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.) ориентировалась на поиск общезначимого идеала подлинной научности. Однако различие формальных признаков используемых методов в частных исследованиях допускало существование двух различных ветвей науки, именуемых *номотетическими* (естественные науки, ориентированные на поиск законов и закономерностей) и *идеографическими* (гуманитарные науки, целью которых является описание мировоззренческих установок). Ветви науки мыслились принципиально отличными друг от друга, но деятельность трансцендентального субъекта могла бы быть представлена в качестве источника их связи. Однако однозначного прочтения того, что следует понимать под *трансцендентальным субъектом*, достигнуто не было.

В итоге в неокантианстве наука стала отображаться по крайней мере в двух «формах»: и как идеальное единство (целостность), и как реальная двойственность естествознания и гуманитарного знания. Из-за умножения типов науки актуализировался вопрос о причинах множества образов науки. Неокантианство усматривало такие причины в пределах естественного разделения научных знаний по ветвям, восходящим к некоторому идеальному единству.

Предпосылки для проверки этой гипотезы содержали исследования представителей Марбургской школы неокантианства (Г. Коген, Э. Кассирер и др.). В частности, согласно Кассиреру, наука как таковая могла быть понята как особое духовное явление, выраженное в виде формирования языка или «универсальных знаков» (Cassirer, 2001, 22–23). Причем Кассирер выска-

звался о духе, который являлся человеческими знаниями, развивающимися во множестве символических форм (миф, религия, искусство и др.). Поэтому понятие духа соответствовало основаниям мира человеческих отношений, и в этом значении совпадало с явлением, которое еще Кант обозначил как «культура разума» (Kant, 1998, 536).

Дух как культура разума должен был выстраиваться в виде особой дисциплины, системы ограничения и контроля над заблуждением и ошибками (Kant, 1998, 536). Духовность в этом смысле оказывалась тождественна системе, основанной на свободе вместо принуждения. По Кассиреру, эта система должна была обладать несколькими существенными признаками. Во-первых, выступать совокупностью исторически разнообразных явлений; во-вторых — служить общностью всех этих явлений в контексте функционального определения их в качестве элементов общей символической формы; в-третьих — преследовать цели действительного прогресса науки, и относительно него образовывать идеальное единство познавательных действий.

Итак, пределы анализа науки, согласно Кассиреру, лежат в области раскрытия «окультуренного» сознания как внутренней последовательности развития мира человеческой духовности. Очевидное следствие теории Кассирера — это то, что человеческий разум бессилён изучить действительность вне системы знаков (совокупности символических форм). От одной символической формы можно перейти только к другой символической форме или к целостности форм. Все это означает, что разум вынужден изучать себя при помощи своего рода «переводчика», ибо без отсылки к собственному «символическому характеру» он в принципе не может быть истолкован. Однако в рамках сделанных допущений статус такого переводчика остался не вполне ясен.

Гипотеза культурной обусловленности как главной причины множественного характера образов науки, вытекающая из идей Кассирера, позволяет подтвердить предположение о фундаментальном (непреодолимом) разнообразии направлений науки, которое развивалось в рамках исследований Баденской школы неокантианства. В то же время актуализировалась еще одна фундаментальная проблема. Эта проблема не могла быть снята в рамках обсуждения сформулированных гипотез, потому что сама порождалась вопросом о причинах разнообразия гипотез о множественности образов науки в рамках философии. Суть проблемы могла быть выражена и так: кто или что (т. е. чья именно активность) несет, в конце концов, ответственность за возникающее многообразие?

Для ответа на поставленный вопрос мы приступаем к прояснению ключевых моментов позиции, в рамках которой раскрывается *наука в круге явлений человеческого сознания*. Актуализируется возможность формулировки оригинальной гипотезы, объясняющей и причины множества изображений науки, и причину разнообразия гипотез. Эта гипотеза тесно связана с феноменологическими взглядами Гуссерля и его последователей. Границы нашего исследования предполагают сосредоточение на наиболее важных моментах этих взглядов. Детализация феноменологического понимания науки — дело будущих исследований.

Феноменологическая гипотеза фиксирует зависимость образов науки от интенций сознания, ориентированного на собственное понимание и формирующего для этого особые горизонты применения. Каждая «самопонимающая» интенция составляет особый образ науки (так, вспомним, что наука — это и система априорных законов, и формы развития человеческой духовности и др.). Причем всякая наличная интенция относится к некоторым другим интенциям, в частности к выдвиганию гипотезы о культурной обусловленности образов науки. Все это является продолжением естественной деятельности сознания.

На отдельных этапах развития воззрения Гуссерля варьировались. Так, исходно Гуссерль придерживался особого образа науки, будучи убежденным в возможности дедуктивного вывода отдельных научных положений из общих логических посылок (Gusserl',

2000, 269). Идея, определяющая еще один этап развития взглядов Гуссерля, была связана с понятием *трансцендентальной феноменологии сознания*. Содержание этого понятия раскрывалось в контексте понимания обусловленности познавательных структур действиями рефлексивного сознания.

Гуссерль утверждал следующее: «Всеобщую идею науки мы получаем, конечно, от фактически данных наук. Если при нашей радикальной критической установке они будут считаться науками лишь предположительно, то в том же смысле всего лишь предположительной должна стать их финальная идея. <...> Как и все преданные науки, [даже] логика в результате всеобщего ниспровержения наук должна быть лишена своей значимости» (Gusserl', 2000, 333–338). Из этого ясно, что Гуссерль видел возможности обнаружения идеи подлинной научности не в рамках привилегированной области логики, а в границах более общей сферы. Что же это за сфера?

Гуссерль выдвинул следующие положения: «В действительности, естественному бытию мира <...> в качестве самого по себе более первичного бытия предшествует бытие чистого *ego* и его *cogitationes*. <...> Аподиктическая достоверность трансцендентального опыта относится <...> к моему трансцендентальному Я *esme* со свойственной ему неопределенной всеобщностью открытого горизонта» (Gusserl', 2000, 348–350). Легко увидеть, что идея подлинной научности обнаруживается в сфере трансцендентальной субъективности, точнее в рамках аподиктических суждений, соответствующих этой субъективности.

Позиция Гуссерля не отменяла предыдущих классических и даже некоторых неклассических вариантов отображения науки. Феноменологическая концепция оказалась способной наполнить их уникальным смыслом и/или показать их базовую проблематичность. Образы науки могли быть наполнены смыслом согласно ориентации на базовое различие в интенциях, направленных на самосознание науки. Это дало возможность открыть, что смысл опосредован пониманием ограниченности любой гипотезы, а также попыткой представить эти гипотезы в виде, при котором сама претензия на единственную верность, исключая альтернативу, делала бы смысл гипотезы принципиально проблематичным.²

Полученный вывод позволяет сосредоточить наше внимание на определении места феноменологии в истории философско-методологических исследований. Работы сторонников феноменологической точки зрения показывают и развитие, и обогащение (переосмысление) воззрений Гуссерля. Также эти работы демонстрируют и критику некоторых дофеноменологических представлений. Вот почему реконструкция и сравнительный анализ, в частности, воззрений Хайдеггера и Гадамера имеют особое значение в концептуальном плане.

Хайдеггер первоначально действовал в строгом соответствии с идеями Гуссерля, понимая феноменологию как методологическое основание своих исследований (Khaidegger, 2003, 45). Главный интерес Хайдеггера исходно совпадал с прояснением основ понимания бытия. Именно этот путь должен был привести Хайдеггера в том числе и к пониманию «априорных условий возможности наук», а также помочь выйти из круга предзаданности «бытийной понятности сущего» для понимания бытия в целом. Хайдеггер утверждал, что «...бытийный вопрос нацелен поэтому на априорные возможности не только наук, исследующих сущее как таким-то образом сущее и движущихся при этом всегда внутри определенной бытийной понятности, но на условие возможности самих онтологий, располагающихся прежде онтических наук и их фундирующих» (Khaidegger, 2003, 27). В первоначальной версии своей позиции Хайдеггер зафиксировал, что понимание бытия имеет определенную (заданную) структуру, основу которой составляет временность и которая в целом носит характер *Dasein* (т. е. «присутствия» или «вот-бытия», в различных переводах этого понятия) и его модусов.

² Перспективным видится проведение в будущем сравнительного анализа этого положения и релятивистского прочтения концептуальных схем, предложенного Д. Дэвидсоном (Davidson, 1993, 144–159).

Тематические ограничения нашего исследования подразумевают поиск оснований для понимания науки. В этом аспекте развитие взглядов Хайдеггера привело к особой интерпретации науки, на базе которой складывался специфический образ науки. Так, Хайдеггер заключил, что понимание вещей в мире в целом зависит не только от обобщенного разума и (или) установок культуры (традиционных способов осознания науки), но также и от некоторых неявных «ощущений»: «Все то, что мы <...> именуем чувством или настроением <...> более открыто бытию, чем всякий разум» (Khaidegger, 1993, 59). Какие же следствия для понимания науки имело это суждение?

Мы полагаем, что работы Хайдеггера дают основания для истолкования науки, в основе которого – сопоставление научного знания с одним из элементов художественного творчества, а именно поэзии: «Художественное творение и художник одинаково покоятся внутри того, что в искусстве бытийствует. В этом выражении “полагание истины во внутрь творения” не определено, но доступно определению, что же и кто и каким способом “полагает”, — здесь и скрывается сопряженность бытия и человеческого существа. <...> То достойное вопрошания, что правит здесь, в полноте своей собирается к должному своему обсуждению на том месте, где затрагиваются сущность языка и поэзии» (Khaidegger, 1993, 115).

Все сказанное требует уточнения для своего корректного понимания. Хайдеггер не пытался создать какой-то своей, никому до него неведомой науки. Как представляется, он стремился дать именно наличной науке явить себя такой, какая она есть сама по себе, убрав лишь напластования того, как науку видят с позиции стереотипных ожиданий.

В этом смысле наука как продукт человеческого творчества не выступила результатом рационального действия по отражению функционирования естественных объектов. Наука была увидена в качестве продолжения специфических черт присутствия человека в мире (Khaidegger, 1993, 15), представ в виде способа «сбывания истины», который полагался на формализацию отношений между действительностью и знанием.

В то же время речь здесь велась не о любой возможной науке, а о естествоиспытательском ее варианте, сложившемся в Новое время. В науке Нового времени именно процедуры формализации усложнили понимание смысла истины, что привело к неизбежной ее девальвации, отходу от видения истины как «несокрытости» («непотаенности») сущего. Девальвация выразилась в рамках семантического дрейфа в направлении понимания сущности истины в составе «небрежности пользования» сущим. В итоге возникла ситуация, при которой подлинность («спор за открытую середину») могла быть открыта только силами венаучной деятельности, а именно поэтического искусства (Khaidegger, 1993, 82–87, 115).

Подход Хайдеггера соответствует общей ориентации на самоочевидность (интуитивную ясность) рассуждения, пересекающегося с поэтическими интенциями и теряющего связь с традиционными способами научного познания. Вместе с тем стал актуален оригинальный образ науки. Хайдеггер стремился помыслить «инструментализм» науки, направленной против творческого раскрытия «вещности вещи», «истинности истины» и т. д. Возможности онтологического сознания (т. е. сознания действительности самой по себе) показали ориентации на прямую идентификацию науки, действительной в своей «художественной» (точнее сказать, «человеко-деятельной») сущности. Но такая фундаментальная аналитика действительности сделала парадоксальным образом имманентный анализ трансценденцией исследуемого явления. В рамках данного подхода рефлексия науки оказалась направлена к художественному переживанию. Используя гегелевскую терминологию, истиной науки здесь выступило искусство.

Альтернативный вариант создания образов науки был предложен в ранней работе Гадамера «Диалектическая этика Платона». Причем мы полагаем, что есть аргументы в пользу того, чтобы сосредоточить наш анализ именно на этой работе. Во-первых, сам Гадамер полагал, что его труд является прямым продолжением исследований Гуссерля (Gadamer, 2000, 21),

т. е. именно здесь идеи Гадамера наиболее тесно связаны с феноменологическим направлением. Во-вторых, в «Диалектической этике» была предпринята попытка показать происхождение общенаучных (а не только преимущественно гуманитарных, как в «Истине и методе») знаний.

Гадамер выдвинул предположение о том, что основа происхождения науки как таковой была заложена в античности Платоном и Аристотелем, а горизонт понимания науки совпадал с осмыслением основ этики. В итоге в качестве причин, по которым образы науки трансформируются в пределах философских исследований, были найдены подвижки в нравственном сознании (Gadamer, 2000, 23). Другими словами, понимание науки зависит от вариаций в понимании этики.

Исследование идей Платона, проводящееся в контексте анализа этической проблематики, раскрыло фундаментальные способы теоретизации экзистенциальных установок античности (Gadamer, 2000, 21). При этом перспектива общей идеи науки, выделяющейся на основе теоретизации экзистенциальных установок, позволила Гадамеру понять этическое сознание как элемент целостной экзистенции, практического измерения общечеловеческого блага в границах его специфической тематизации. Это имело непосредственное отношение к античной версии диалектики, открывая двойственность понимания «диалектической этики Платона». С одной стороны, тематизация блага была опосредована конкретной проблемой благодати человеческого существования, а с другой, эта тематизация оказалась тесно связана с представлением об основах философской науки античности (Gadamer, 2000, 35–36).

В итоге общее понимание науки выстраивается на базе представления, в рамках которого «научное» (теоретическое) знание вырастает в границах сознательных установок человеческого бытия из определенного рода искусства («техне») изготовления представлений («моделей»), имеющих общезначимый характер и обладающих свойством обоснованности (Gadamer, 2000, 43–47). Наука связывается с «разговором» и «логосом», где первый момент выступает общей средой, в рамках которой впервые возникает сама возможность понимания фактов мира (Gadamer, 2000, 50). Второй момент («логос») раскрывается уже не как общая среда, но как условие для понимания, непосредственная предпосылка возникновения понимания (Gadamer, 2000, 54–55). Навык повседневного обращения с вещами (практическая озабоченность) становится «теорией» в результате развития представления о мире (всеобщем пределе), месте вещей в нем (конкретных границах пребывания) и интенций на высказывание с определенного рода необходимостью.

Мера обоснованности теоретического высказывания зависит от того, насколько предметен способ его артикуляции. Любая теория есть определенный способ непосредственного видения вещи, схваченной в своей необходимой расположенности и отношении к другим вещам в границах мировой целостности (Gadamer, 2000, 55–56). Теоретическое познание ассоциируется с идеей взаимопонимания, которое является способом приведения к ситуации, подразумевающей такую актуализацию основ некоторого предмета, что «...ведущие беседу стали очевидными друг для друга в самом говорении» (Gadamer, 2000, 57). Гадамер заметил, что от структуры взаимопонимания зависят параметры принципиальной возможности самостоятельного роста теоретического знания (Gadamer, 2000, 61).

Общее основание взаимопонимания – диалектика, выявляемая в качестве спора, в рамках которого «...один и тот же разум должен признавать и мнение, и контрмнение», и который выступает, таким образом, как диалогическая интенциональность (предметное собеседование) (Gadamer, 2000, 63). При этом любая теория направлена на раскрытие логоса вещи, который может быть подлинным, а может оказаться и неподлинным. Подлинный логос непосредственно относится к самоочевидности основания предметного исследования (разговора), не требующего дополнительных оснований, кроме тех, что присущи необходимому месту вещи в це-

лостности мирового сущего, связей и отношений ее в этих границах. Неподлинность отличает существенную гипотетичность логоса, обуславливая неустранимые сомнения в нем у высказывающихся сторон. Неподлинный логос есть знание о вещи, взятой всегда только в рамках первого приближения, но мнимо отсылает к поэтапному прояснению основ понимания исследуемого в его непосредственной необходимости.

Итак, идеал научного познания соответствует диалогической структуре понимания сущего. Гадамер проанализировал варианты, при которых диалог распадается. Первая форма распадающегося диалога элиминирует конкретность теоретического знания, замыкая теорию на саму себя. Второй вариант распада диалога соответствует проведению спора ради него самого, а не ради получения предметного знания (Gadamer, 2000, 67). В пределах этого варианта обнаруживается стремление к приведению противоположной стороны познания к взаимоисключающим заключениям. Подлинная же научная речь интересуется не подавлением противоположной стороны или проведением спора ради спора. Подлинная научная речь ориентирована на понимание вещей такими, какие они есть сами по себе.

Научное знание, в идеале, принимает вид совокупности актов по завершению диалога как ситуаций полного раскрытия логоса вещей, обнаруживших свою необходимую сущность. Причем важно отметить, что раскрытие логоса противопоставляется направленности на искусственное разрешение спора. Однако, если научная речь должна вести к предельному, т. е. самоочевидному логосу, предполагая последовательность этапов, в рамках которых выдвигаются предварительные соображения, то выясняется, что именно направленность на подлинный выход из спора допускает неподлинность как общую основу диалогической направленности. Иными словами, логика развития научной теории заключается в том, что эта теория строится как сама по себе неподлинная форма знания, а в действительную основу диалога входит монолог. В итоге понимание того, что логос и разум – пересекающиеся понятия, приводит к заключению, что рациональная основа научного спора иррациональна по собственной сути, а в основе достижения истинности суждений – неизбежный обман.

Все это значит, что наука (знание) как диалогическая форма освоения действительности только тогда будет подлинной, когда логос исследуемых вещей не будет окончательно «схвачен», а диалог не получит окончательное завершение.

Итак, анализ воззрений Хайдеггера и Гадамера приводит к довольно любопытным результатам. Хайдеггер был сконцентрирован на внутренних особенностях научных и эстетических типов сознания. Это убедительно показало, что наука и искусство не являются явлениями, всецело изолированными друг от друга. Гадамер обратил внимание на зависимость создания образов науки от внешних относительно науки структур, а именно диалогических форм понимания истины. Таким образом, и исследования Хайдеггера, и исследования Гадамера, развивая идеи Гуссерля, позволяют не только прояснить причины возникновения множественности образов науки, но и выделить необходимый характер этой множественности. В итоге выясняется, что самопонимание науки как интенция сознания, рождающая образы науки, необходимо предполагает как минимум поэтическую неоднозначность высказываний и (в идеале) бесконечный диалог.

В заключение можно отметить следующее. Проведенный анализ дает возможность прийти к заключению о том, что феноменологический подход к анализу философских образов науки занимает особое место в истории философско-методологических исследований. Феноменология сохраняет классическую идею единства образов науки, но это единство интерпретируется как набор «понимающих» интенций сознания. Такой набор интенций задает горизонт осмысленности каждого из образов науки в целом, требуя соотносить их с некоторой конкретной областью (эстетика, этика и др.). Этот путь ведет к конституированию плюралистического

отображения науки. Вот почему мы можем прийти к заключению, что историческая задача феноменологии состоит в том, чтобы составить плюрализм образов науки.

Перспективами проведенного исследования являются детальная проработка содержания идей, выдвинутых в рамках феноменологии, а также их соотнесение с некоторыми идеями, выдвинутыми в границах аналитической философии языка. В частности, это идея языковых игр, предложенная Л. Витгенштейном в «поздний» период его творчества.

REFERENCES

- Aristotel'. (1976). *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Collected Works in Four Volumes. Volume 1.]. Moscow: Mysl' (in Russian).
- Bast, R. A. (1986). *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Bruzina, R. (2010). Husserl's "Naturalism" and Genetic Phenomenology. *New Yearbook for Phenomenology & Phenomenology Philosophy*, 10 (1), 91–125.
- Casement, W. (1988). Husserl and Philosophy of History. *History and Theory*, 27 (3), 229–240.
- Davidson, D. (1993). *Ob idee kontseptual'noi skhemy* [On Very Idea of the Conceptual Scheme]. In A. F. Gyzaznov (Ed.), *Analiticheskaya filosofiya. Izbrannye teksty* [Analytical Philosophy. Selected Texts] (144–159). Moscow: Moscow State University Press. (in Russian).
- Gadamer, H.-G. (2000). *Dialekticheskaya etika Platona (Fenomenologicheskaya interpretatsiya "Fileba")* [Plato's Dialectical Ethics (Phenomenological Interpretation of "Phileb")]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society Publ. (in Russian).
- Gegel', G. V. F. (1975). *Entsiklopediya filosofskikh nauk. Tom 2. Filosofiya prirody* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Volume 2. Philosophy of Nature]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Gegel', G. V. F. (1999). *Nauka logiki* [Science of Logic]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Glazebrook, T. (2000). From Physis to Nature, Technê to Technology: Heidegger on Aristotle, Galileo and Newton. *The Southern Journal of Philosophy*, 38 (1), 95–118.
- Gusserl', E. (2000). *Logicheskie issledovaniya. Kartezianskiye razmyshleniya*. [Logical Investigations. Cartesian Meditations]. Moscow: AST. (in Russian).
- Kant, I. (1998). *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Kant, I. (1999). *Metafizicheskie nachala estestvoznaniya* [Metaphysical Origins of Natural Sciences]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

- Kassirer, E. (2002). *Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 1* [Philosophy of Symbolic Forms. Volume 1]. St. Petersburg: University Book Publ. (in Russian).
- Khaideger, M. (1993). *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Works and Essays of Different Years]. Moscow: Gnozis. (in Russian).
- Khaideger, M. (2003). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Khar'kov: Folio. (in Russian).
- Konopka, A. (2008). A Renewal of Husserl's Critique of Naturalism. *Environmental Philosophy*, 5 (1), 37–59.
- Kulikov, S. B. (2005). *Voprosy stanovleniya predmetnoi i problemnoi oblasti filosofii nauki* [Questions of Formation of Subject and Problem Domain of Philosophy of Science]. Tomsk: Tomsk State Pedagogical Press. (in Russian).
- Kurtz, P. (1969). Phenomenology and Naturalism. *Journal of History of Philosophy*, 7 (1), 74–78.
- Lembeck, K.-H. (2010). *Philosophie als Zumutung? Ihre Rolle im Kanon der Wissenschaften*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Moran, D. (2008). Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism. *Continental Philosophy Review*, (41), 401–425.
- Platon, (1998). *Apologiya Sokrata, Kriton, Ion, Protagor* [Apology of Socrates, Kriton, Ion, Protagor]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Rikkert, H. (2000). *Filosofiya zhizni* [Philosophy of Life]. Moscow: AST. (in Russian).
- Shtreker, E. (1996). *Gusserlevskaya ideya fenomenologii kak obosnovyvyayushchei teorii nauki* [Husserl's Idea of Phenomenology as Proving Theory of Science]. In *Sovremennaya filosofiya nauki* [Modern Philosophy of Science] (376–392). Moscow: Logos. (in Russian).
- Wagner, H. R. (1972). Husserl and Historicism. *Social Research*, 39 (4), 696–719.

VERWANDLUNG DES VERHÄLTNISSIS VON MÖGLICHKEIT UND WIRKLICHKEIT: LÁSZLÓ TENGELYI'S THESE ÜBER DIE GRUNDTENDENZ DER NEUEN PHÄNOMENOLOGIE IN FRANKREICH

MASUMI NAGASAKA

Doctor of the University of Toulouse – Le Mirail and Doktor designatus of the University of Wuppertal, a postdoctoral fellow at the University Toulouse – Jean Jaurès and the University of Osaka. 31100 Toulouse, France; 565–0871 Osaka, Japan.
E-mail: masumi-nagasaka@hus.osaka-u.ac.jp

THE TRANSFORMED RELATIONSHIP BETWEEN POSSIBILITY AND REALITY: LÁSZLÓ TENGELYI'S THESIS ON THE FUNDAMENTAL TENDENCY IN CONTEMPORARY FRENCH PHENOMENOLOGY

In *New phenomenology in France*, László Tengelyi invites us to think about the transformed relationship between the notions of *possibility* and *reality* in the contemporary French phenomenology. To justify his thesis, he proposes to examine Marc Richir's criticism of «transcendental Ideals» in Husserl's and Heidegger's phenomenology. In considering, next to Tengelyi, Richir's revisit of phenomenology as an extension of the Kantian criticism of ontotheological metaphysics, the present study aims to develop three main ideas. First, it scrutinizes Kantian criticism of the ontological argument in *Critique of Pure Reason*. The ontological argument considers transcendental Ideal as a *reality*, with there being confusion between an object of pure thinking and one of knowledge. Second, this study aims to clarify the way in which Richir also applies Kantian criticism to Husserl's transcendental *eidetics* as well as to Heidegger's existential analytic, in *Experience of Thinking – Phenomenology, Philosophy, Mythology and Phantasia, Imagination, Affectivity*. On the one hand, by analyzing Husserlian manuscripts on transcendental intersubjectivity, Richir uncovers a disguised form of the transcendental Ideal, incorporated in the notion of *form of essence* or «*Eidos*» of the existing I; this notion is presupposed as a condition of passage from the *possibility* to the *reality* of the Other. On the other hand, Richir discovers in the Heideggerian description of «*anticipation of death*» in *Being and Time*, a dissimulated concept of the transcendental Ideal that takes a form of the *Dasein's* «ownmost» [*eigenst*] factual possibility. Ultimately, the main purpose of the current study is to show that contemporary French phenomenology intends to release itself from the transcendental Ideal, which is considered a *reality* that presupposes the total sum of *possibilities*.

Key words: Marc Richir, Kant, Husserl, Heidegger, ontological argument, transcendental Ideal, anticipation of death, transcendental intersubjectivity, ontotheological metaphysics.

ИЗМЕНЕНИЕ СООТНОШЕНИЯ ВОЗМОЖНОСТИ И РЕАЛЬНОСТИ: ТЕЗИС ЛАСЛО ТЕНГЕЛИ ОБ ОДНОЙ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

МАСУМИ НАГАСАКА

Доктор Университета Тулуза – Ле Мирэл, *Doktor designatus* Университета Вупперталя, постдокторант Университета Осаки и Университета Тулуза – Жан Жорес, 31100 Тулуза, Франция; 565–0871 Осака, Япония.
E-mail: masumi-nagasaka@hus.osaka-u.ac.jp

В «Новой феноменологии во Франции» [*Neue Phänomenologie in Frankreich*] Ласло Тенгели предлагает к обсуждению тезис, касающийся измененных отношений между понятиями *возможность* и *действительность* в современной французской феноменологии. Для обоснования своего тезиса он исследует критику «трансцендентального идеала», проведенную Марком Риширом в отношении феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Исходя из этой перспективы, в данной статье современные достижения феноменологии представлены как развитие кантовской критики онтологической метафизики. В этих целях статья начинается с прояснения кантовской критики картезианского онтологического доказательства в «Критике чистого разума». Демонстрируя, как онтологическое доказательство

© Masumi Nagasaka

неправомерно полагает существование трансцендентального идеала, а именно посредством подмены предмета чистого мышления предметом знания. Затем в статье разбирается, как Ришир применяет эту кантовскую критику к трансцендентальной эйдетике Гуссерля и к экзистенциальной аналитике Хайдеггера, исходя из таких его работ как «Опыт мышления – Феноменология, философия, мифология» [*L'expérience du penser – Phénoménologie, philosophie, mythologie*] и «Фантазия, воображение, аффективность» [*Phantasia, imagination, affectivité*]. Анализируя гуссерлевские рукописи, посвященные трансцендентальной intersубъективности, Ришир, с одной стороны, открывает скрытую форму трансцендентального идеала, воплощенную в понятии сущностной формы или эйдоса действительного Я, а это является предпосылкой перехода от *возможности* к *действительности* Другого. С другой стороны, разбирая хайдеггеровское описание *забегания вперед к смерти* в «Бытии и времени», Ришир обнаруживает скрытую форму трансцендентального идеала в рамках понятия наиболее собственной фактической возможности *бытия-вот*. Таким образом, данная статья представляет современные тенденции в феноменологии в качестве попытки освобождения от трансцендентального идеала. Это одновременно и попытка больше не рассматривать действительность как тотальное единство всех возможностей, а описывать *действительность* вне контекста *предсказуемых возможностей*.

Ключевые слова: Марк Ришир, Кант, Гуссерль, Хайдеггер, онтологическое доказательство, трансцендентальный идеал, забегание вперед к смерти, трансцендентальная intersубъективность, онтологическая метафизика

In seinem zusammen mit Hans-Dieter Gondek erarbeiteten und 2011 veröffentlichten Werk *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Gondek, Tengelyi, 2011) beobachtet Tengelyi die verschiedenen Gestalten der dritten oder vierten Generation der französischen Fortführer der deutschen Phänomenologie, und davon ausgehend, skizziert er die Grundzüge der neuen Phänomenologie in Frankreich. Im Gegensatz zu Dominique Janicaud, der in der französischen Weiterführung der Phänomenologie eine theologische Tendenz geschildert hat [cf. (Janicaud, 2009)], betont Tengelyi den «Ereignischarakter» (Gondek, Tengelyi, 2011, 671) des Phänomens, eine Einschätzung, die von manchem Denker der neuen Phänomenologie in Frankreich geteilt wird. Dieser Ereignischarakter des Phänomens wird auch als sein «Widerfahrnischarakter» (Gondek, Tengelyi 2011, 670) bezeichnet, der das klassische Verhältnis zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit umstürzt [cf. (Gondek, Tengelyi, 2011, 238)]. Hier zeichnet Tengelyis Beobachtung ein Szenario, das offensichtlich auf der Perspektive basiert, dass die Philosophie sich von einem Zeitalter zum anderen entwickelt, und dass sie von den ihr vorhergehenden Generationen die Problematiken erbt, ständig wieder in Frage stellt und erneut diskutiert.

Der Ansatzpunkt dieses Szenarios ist die Leibniz'sche Philosophie, die als Exemplar der klassischen ontotheologischen Metaphysik bezeichnet wird, wo die Wirklichkeit oder «die aktuelle Welt im Ausgang von der Gesamtheit aller Möglichkeiten» (Gondek, Tengelyi 2011, 243) begriffen wird. Es handelt sich um die Leibniz'sche Idee der *scientia Dei*, die Gotteserkenntnis, die dazu fähig ist, alle möglichen Welten auf einmal zu erkennen, zu vergleichen und daraus die beste Zusammenfügung der Möglichkeiten als Wirklichkeit zu wählen. Diese Idee macht den Kern des Leibniz'schen ontologischen Gottesbeweises aus [cf. (Leibniz, 2001, 213–214)].

Gesamtheit der Möglichkeiten → Wirklichkeit

Dagegen besteht die Grundtendenz der neuen Phänomenologie in Frankreich darin, die Konzeption der Wirklichkeit zu beschreiben, ohne von der Gesamtheit der Möglichkeiten auszugehen. Die wichtigsten Denker, die Tengelyi als Vertreter dieser Phänomenologie bezeichnet, sind Jean-Luc Marion und Marc Richir.¹ Nach diesem Szenario bleiben noch metaphysische «Überreste» (Gondek, Tengelyi, 2011, 258) in der Phänomenologie Husserls und Heideggers, d.h., sie setzen noch immer so etwas wie die Gesamtheit der Möglichkeiten voraus. Die Eigentümlichkeit von Tengelyis Beobachtung ist, dass er

¹ «...Richir [bekämpft] die metaphysische Ableitung der Wirklichkeit aus der Gesamtheit aller Möglichkeiten» (Gondek, Tengelyi, 2011, 238–239). «Nicht nur Richir, sondern auch Marion ist ja darum bemüht, mit der metaphysischen Auffassung von der Möglichkeit zu brechen» (Gondek, Tengelyi, 2011, 258). Sie sollen «die gemeinsame Ablehnung» teilen, «die Gesamtheit aller Möglichkeiten als eine Wirklichkeit zu betrachten» (Gondek, Tengelyi, 2011, 258).

die Umwandlung der Beziehung zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit mit Richirs Kritik des «transzendentalen Ideals» bei Husserl und Heidegger in Verbindung bringt und sie dadurch erklärt.

Die vorliegende Abhandlung versucht, diese Perspektive Tengelyis annehmend, Richirs kritische Lektüre von Husserl und Heidegger, ausgehend von Descartes und Kant, zu entziffern² und dadurch zu zeigen, dass der Umsturz des Bezugs von Möglichkeit und Wirklichkeit als Befreiung der Phänomenologie vom transzendentalen Schein verstanden wird.

I. DIE KANTISCHE KRITIK DER DASEINSSETZUNG DES TRANSZENDENTALEN IDEALS

1. Die Ontotheologie als Versuch des ontologischen Beweises

Kant hat in der *Kritik der reinen Vernunft* die Theologie, die er als die Erkenntnis des Urwesens (Gott) annimmt, in zwei Gruppen geteilt: die natürliche Theologie, die sich das Urwesen nach der Analogie mit der Natur zu bestimmen bemüht, und die transzendente Theologie, die das Dasein eines Urwesens von der reinen Vernunft durch reine transzendente Begriffe zu erkennen versucht. Die Letztere ist wieder in zwei Typen geteilt: Kosmotheologie, die das Dasein eines Urwesens von der Erfahrung überhaupt abzuleiten bestrebt ist, und die Ontotheologie, die dies ohne Hilfe der Erfahrung zu erkennen versucht (Kant, 1911, 420). Andererseits definiert Kant denjenigen Beweis, der «endlich von aller Erfahrung [abstrahiert], und gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache [schließt]», als «ontologischen Beweis» (Kant, 1911, 396). Kurz gesagt, beschäftigt sich die Ontotheologie mit dem ontologischen Beweis des Daseins Gottes.

Eines der berühmtesten Beispiele der Ontotheologie, die den ontologischen Beweis zu führen versuchen, ist Descartes' dritte *Meditation*. Erinnern wir uns kurz an die Hauptthese dieser Diskussion. Erstens argumentiert Descartes, dass die Folge einer Ursache ihre Realität nur aus dieser Ursache ziehen kann. Dadurch folgt, dass die Ursache gleichmäßig viel oder mehr Realität und Vollkommenheit als die Folge in sich enthalten soll.³ Zweitens denkt Descartes, dass es möglich ist, dass die Idee eines Dinges weniger Vollkommenheit als das Ding selbst in sich enthält, dass es aber unmöglich ist, dass sie mehr Realität als das Ding selbst in sich enthält.⁴ Drittens beschreibt Descartes, dass die vollkommene Substanz diejenige sein muss, die alles in sich lückenlos enthält, und dass sie aus diesem Grund eine unendliche Substanz sein muss.⁵

Ausgehend von diesen drei Prämissen, wird der folgende Beweis durchgeführt: «Die Idee der Substanz ist in mir», und die Idee, dass «ich eine Substanz bin» ist auch in mir. Dazu weiß ich ebenfalls, dass «mir etwas fehlt», dass «ich nicht vollkommen bin».⁶ So kann ich, ausgehend von dem Dasein dieser unvollkommenen Substanz «ich», das Dasein einer vollkommenen Substanz als höchste Ursache, d.h. die unendliche Substanz – Gott – beweisen.⁷ Diese Daseinssetzung Gottes als «transzendente Illusion» oder «Subreption» kritisierend, definiert Kant vielmehr Gott als «transzendentales Ideal». Um

² [Cf. (Richir, 2004)]; (Richir, 1996). Richirs Lektüre von Descartes, Kant, Husserl und Heidegger mit Bezug auf die Problematik des transzendentalen Ideals befindet sich jeweils in: (Richir, 2004, 13–51); (Richir, 1996, 91–137); (Richir, 2004, 85–128); (Richir, 2004, 153–195).

³ [Cf. (Descartes, 1941, 181)].

⁴ [Cf. (Descartes, 1941, 183)].

⁵ [Cf. (Descartes, 1941, 186)].

⁶ (Descartes, 1941, 185–186, persönliche Übersetzung).

⁷ In der Realität beinhaltet Descartes' Beweis einen Aspekt, der über diese vereinfachte Darstellung – als den deduktiven Rückgang von einer Folge zur höchsten Ursache – hinausgeht. Dies erweist sich daraus, dass Descartes es so darstellt, dass die Idee der Unendlichkeit in mir gesetzt ist, obwohl ich endlich bin [cf. (Descartes, 1941, 185–186)]. Dieser heteronome Charakter der Setzung wird von Levinas in seiner kritischen Betrachtung der kantischen Kritik von Descartes betont: [cf. (Levinas, 1996, 231–233)]. Die vorliegende Abhandlung geht nicht auf diesen Aspekt ein, insofern ihr Ziel nur darin besteht, die kantische Kritik des ontologischen Beweises zu erklären und ihre Weiterführung bei Richir darzustellen.

diese Kritik zu verstehen, werden wir zuerst kurz erklären, was unter dem Begriff «transzendentes Ideal» zu verstehen ist.

2. Das transzendente Ideal

a) Das «Ideal» überhaupt

Es ist angemessen, mit der Erklärung des «Ideals» überhaupt zu beginnen. Das Ideal ist ein Individuum, das die Idee in sich konkretisiert. Kant erklärt die Differenz zwischen «Idee» und dem «Ideal» in folgender Weise: «So wie die Idee [z.B. die Weisheit] die *Regel* gibt, so dient das Ideal [z.B. der Weisheit] <...> zum *Urbilde*, der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes» (Kant, 1911, 384).⁸ Anders gesagt, dient das Ideal [z.B. der Weisheit] als «Richtmaß», um «den Grad und die Mängel des Unvollständigen [diese oder jene nicht vollkommen weise Person] zu schätzen und abzumessen» (Kant, 1911, 384).⁹ Das heißt, wenn wir beispielsweise eine einzelne Person durch die Idee der Weisheit bestimmen wollen, brauchen wir als Richtmaß ein «Ideal» der «Weisheit», nämlich «den Weisen», da jedes Individuum erst durch seinen Bezug auf das Vollkommene durchgängig bestimmt werden kann. Aber in der Realität kann ein «Ideal» nur als Mythos existieren, weil kein Einzelner, dem wir in der Erfahrung als Erscheinung begegnen können, eine Idee vollkommen in sich tragen kann.¹⁰

b) Das transzendente Ideal

Die Konzeption des transzendentalen Ideals basiert auf der des Idealen überhaupt. Hier muss man aber beachten, dass Kant die Unterscheidung zwischen der logischen Ebene und der ontologischen Ebene der Prädikate, mit anderen Worten, die Unterscheidung von Begriff und Ding einführt [siehe auch (Richir, 1996, 120)]. Wenn ein Prädikat logisch genommen wird, d.h., wenn es sich um einen Begriff handelt, widersprechen zwei entgegengesetzte Prädikate einander (hell sein und dunkel sein sind z.B. auf der logischen Ebene widersprüchlich). Die Verneinung eines Prädikats ist durch das Wort «nicht» bezeichnet und kann durch sein Verhältnis zu einem affirmativen Prädikat bestimmt werden (z.B. dunkel sein ist nicht hell sein) [cf. (Kant, 1911, 387)]. Wenn aber ein Prädikat ontologisch genommen wird, d.h., wenn es ein Ding zu bestimmen hat, dann widersprechen sich die einander entgegengesetzten zwei Prädikate nicht nur, sondern dann ist auch nur ein Prädikat für das Ding geeignet, während alle anderen Prädikate als ungeeignet ausgeschlossen werden (z.B. so und so hell sein und nichts anderes). Die Verneinung eines solchen Prädikats bezeichnet nichts anderes als das «Nichtsein» schlechthin.¹¹

Kant erklärt es so: «[U]m ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen» (Kant, 1911, 386). Das bedeutet, dass «jedes Ding» ins Verhältnis zur gesamten Möglichkeit, die als der «Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt» (Kant, 1911, 385) dient, gesetzt und dadurch bestimmt wird.¹²

Nur weil alle negativen Prädikate als Verneinung der affirmativen Prädikate, d.h. davon abgeleiteten Prädikate, betrachtet werden können, kann der «Inbegriff aller Möglichkeit» als die Gesamtheit

⁸ [Cf. (Richir, 1996, 118)].

⁹ «[W]ir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen, und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können» (Kant, 1911, 384).

¹⁰ «Das Ideal <...> in einem Beispiele, d.i. in der Erscheinung, realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich....» (Kant, 1911, 384).

¹¹ Kant bezeichnet es als «transzendente Verneinung» (Kant, 1911, 387).

¹² «[Der] *Inbegriffe aller Möglichkeit* [liegt] als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde....» (Kant, 1911, 386).

der positiven Prädikate bezeichnet werden. Da ebenfalls alle affirmativen abgeleiteten Prädikate zu ihren ursprünglichen einfachen Prädikaten zurückverfolgt werden können, wird de jure ein einziges «einfach[es]» Urwesen als «Grund» (Kant, 1911, 390) aller anderen Prädikate verlangt.¹³ Der Irrtum des ontologischen Beweises der Gottesexistenz liegt darin, dass dieser das Urwesen qua Inbegriff aller Möglichkeit, der nichts anderes als das transzendente Ideal ist, als objektive Realität «Gott», d.h. einen existierenden Gott, bezeichnet.

3. Das Problem der Existenzsetzung des transzendentalen Ideals

Betrachten wir dieses Problem der Existenzsetzung noch näher. Bevor er auf die Widerlegung des ontologischen Beweises eingeht, bezeichnet Kant den Beweis des Daseins Gottes im Allgemeinen als falsche Schlussfolgerung der Negation des Antezedens.¹⁴ Wenn es eine Bedingung gibt, gibt es das Bedingte. Aber man kann nicht daraus folgern, dass, wenn es keine Bedingung gibt, es kein Bedingtes gibt.¹⁵ Anders gesagt, zeugt das Dasein des Bedingten nicht unbedingt vom Dasein der Bedingung. Das Dasein des Ichs, der unvollständigen Substanz, zeugt nicht unbedingt vom Dasein des vollkommenen Unbedingten, das mich bedingt. Das heißt, das bedingte Wesen, das nicht höchste Realität hat, kann schlechthin existieren.¹⁶

Aber ein solches Problem der Schlussfolgerung der Negation des Antezedens bleibt auf der logischen Ebene, und noch nicht auf der ontologischen Ebene.¹⁷ Deshalb geht Kant weiter zu der Widerlegung des ontologischen Beweises. Hier spielt eine fundamentale Rolle die Unterscheidung zwischen dem Begriff – das, was bloß logisch betrachtet werden kann – und dem Ding – das, was ontologisch betrachtet werden muss.

Logisch betrachtet, kann jedes Prädikat ein gegebenes Subjekt bestimmen, insofern es keinen Widerspruch mit sich bringt.¹⁸ Das, was logisch möglich ist, existiert nicht unbedingt. Es geht aber anders bei der Bestimmung des Dinges bzw. bei der ontologischen Prädikation. Kant zeigt, dass der Satz «dieses oder jenes Ding existiert» kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz ist.¹⁹ Die ontologische Prädikation ist synthetisch, weil eine Wahrnehmung oder die Schlussfolgerung aus der Wahrnehmung mit dem Begriff verbunden sein muss.²⁰ Diese Einsicht fehlte Descartes.

¹³ «Weil man auch nicht sagen kann, daß ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen» (Kant, 1911, 389–390).

¹⁴ Diese Schlussfolgerung besteht darin, aus dem Satz «Wenn S, dann P» einen weiteren Satz «wenn nicht S, dann nicht P» zu schließen. Wenn es regnet, ist die Straße nass, aber daraus kann man nicht schlussfolgern, dass, wenn es nicht regnet, die Straße nicht nass sei.

¹⁵ «...ich [kann] in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen <...>: wo eine gewisse Bedingung (nämlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht» (Kant, 1911, 395).

¹⁶ So sagt Kant, «[es könne] noch nicht sicher gefolgert werden <...>, daß, was nicht die höchste und in aller Absicht vollständige Bedingung in sich enthält, darum selbst seiner Existenz nach bedingt sein müsse...» (Kant, 1911, 393–394).

¹⁷ «Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile <...> ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen» (Kant, 1911, 398).

¹⁸ «Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht», selbst wenn es sich um «ein[en] leer[en] Begriff» ohne Dasein des Dinges handelt (Kant, 1911, 399, Fußnote).

¹⁹ «[D]ie *Bestimmung* [d. h. die Erteilung eines realen Prädikates, das vom logischen Prädikat unterschieden wird] ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein» (Kant, 1911, 401). So sagt Kant weiter: «... der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe <...> synthetisch hinzu ...» (Kant, 1911, 401).

²⁰ Auf der logischen Ebene, d.h. als Begriff genommen, sind hundert mögliche Euro und hundert wirkliche Euro identisch. Es kann nicht sein, dass hundert mögliche Euro weniger als hundert wirkliche Euro oder umgekehrt mehr als diese sind. Aber auf der ontologischen Ebene, d.h. als Ding angenommen, sind hundert mögliche Euro und hundert wirkliche Euro nicht identisch. Hundert mögliche Euro machen hundert Euro aus, wobei dies keinen logischen Widerspruch in sich enthält, dagegen enthalten hundert wirkliche Euro nicht nur keinen logischen Widerspruch, sondern verlangen auch, dass eine Wahrnehmung in die Erfahrung kommt oder mit ihr verknüpft ist (Kant, 1911, 401). Während man mit hundert möglichen Euro – d.h. Geld als Begriff – nichts kaufen kann, kann man mit hundert wirklichen Euro – d.h. existierenden Euro – etwas kaufen.

Diese Unterscheidung zwischen dem Ding und dem Begriff wäre offensichtlich, wenn es sich um etwas, was in der Erfahrung gegeben werden kann, handelte.²¹ Wenn ein Ding kein bloßer Begriff ist, sondern existiert, muss dieses Ding in der Einheit der Erfahrung gegeben werden, «sei [es] durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen» (Kant, 1911, 402). Aber «für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel [vorhanden], ihr Dasein zu erkennen» (Kant, 1911, 402), weil es in diesem Bereich nichts gibt, was mit einer Wahrnehmung verbunden werden kann. Das ist der Grund, warum «eine Existenz außer diesem Felde [scil. der Einheit der Erfahrung] <...> zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden [kann], <...> aber eine Voraussetzung [ist], die wir durch nichts rechtfertigen können» (Kant, 1911, 402). Das transzendente Ideal ist ein Gegenstand des reinen Denkens, das mit keiner Anschauung verbunden werden kann und deswegen kein Gegenstand des Erkennens ist. Der ontologische Beweis verwechselt einen Gegenstand des reinen Denkens mit einem des Erkennens.

Bis jetzt haben wir die kantische Kritik der spekulativen Verwendung des transzendentalen Ideals betrachtet. Nun wollen wir sehen, wie Richir diese Kritik gegen Husserl und gegen Heidegger wendet.

II. DAS TRANZENDENTALE IDEAL IN DER HUSSERL'SCHEN TRANZENDENTALEN EIDETIK

1. Das Problem des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit

Wenn Richir behauptet – wie Tengelyi darstellt –, dass bei Husserl und bei Heidegger noch metaphysische «Überreste» bleiben, so geschieht das deshalb, weil sich, ihm zufolge, bei den beiden Phänomenologen unkritisierte Setzungen des transzendentalen Ideals verbergen. Wir sehen zuerst, wie Richir es in der Husserl'schen Phänomenologie, und zwar in seiner Lehre der transzendentalen Intersubjektivität entdeckt. Um dies zu zeigen, ist es nötig, zu bestätigen, dass Husserl (um 1922) von einem Urfaktum des Ichs ausgeht. Während es bezüglich der natürlichen Dinge so beschrieben wird, dass seine Möglichkeit seiner Wirklichkeit vorausgeht, beschreibt es Husserl bezüglich der Monade bzw. des Cogito anders: «Alle monadischen Möglichkeiten sind daseinsrelativ zu den monadischen Wirklichkeiten» (Husserl, 1973 a, 159).²²

Dinge:	Möglichkeit → Wirklichkeit
Ich (die Monade):	Wirklichkeit → Möglichkeit

Ein Problem ergibt sich aber mit der Husserl'schen Konzeption der «Einfühlung», weil Husserl (um 1931) davon ausgeht, dass zwischen dem Ich und dem Anderen eine absolute Kluft verläuft. Das heißt, ich kann das Erlebnis des Anderen nie als *wirklich* erfahren und kann es mir höchstens durch die Einfühlung als *möglich* vorstellen: «...von mir aus gewinne ich vermöge der <...> Erkenntnis des im Phänomen Anderer implizierten transzendentalen Anderen nicht die Wirklichkeit, obschon die Möglichkeit vom anderen transzendentalen Ich» (Husserl, 1973 b, 364–365).²³ Das Problem, das hier auftaucht, ist, wie diese *Möglichkeit* des Anderen für mich zur *Wirklichkeit* werden kann: «Wie kann diese Möglichkeit, die der anschaulichen Vorstellung und Vorstellbarkeit Anderer als transzendentaler Phänomene, beschlossen in Menschenphänomenen, für mich zur Wirklichkeit werden...?» (Husserl, 1973 b, 364–365).²⁴

²¹ «Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können» (Kant, 1911, 402).

²² [Cf. (Richir, 2004, 101)].

²³ [Cf. (Richir, 2004, 87)].

²⁴ [Cf. (Richir, 2004, 87)].

Der Andere: Möglichkeit → Wirklichkeit Wie?

Gleichzeitig stellt Husserl dar, dass der Andere und ich ein «intentionales Ineinandersein» bilden und so in einer gemeinsamen Welt koexistieren: «[D]as andere transzendente Ich <...> liegt in mir <...> als das Nicht-Ich, das selbst Ich ist und das als anderes Ich mich selbst wiederum in sich trägt. Diese Innerlichkeit des *Füreinanderseins* als eines intentionalen *Ineinanderseins* ist die ‚metaphysische’ *Urtatsache* <...>» (Husserl, 1973 b, 366).²⁵

Richir bemerkt, dass Husserl hier den Terminus «intentional» ungeeignet verwendet.²⁶ In seinem ursprünglichen Gebrauch des Worts bezieht sich die «Intentionalität» auf einen Gegenstand, unabhängig von seiner Existenz oder Nicht-Existenz. Aber hier verwendet Husserl das Adjektiv «intentional» in dem Sinne, dass es die Existenzsetzung in sich trägt. Dies ist noch deutlich erkennbar, wenn man bemerkt, dass Husserl im folgenden Zitat klar feststellt, dass das Andere «wirklich» ist: «<...> in mir ist <...> das Universum der transzendental für mich seienden *Anderen* beschlossen, die doch wirklich für mich Andere sind» (Husserl, 1973 b, 367).²⁷

Richir beobachtet hier die «Schwierigkeit» des «Übergangs» (*passage*), der von der Potenzialität des existenziellen Ineinanderseins zur Aktualität der von mir gesetzten Existenz des Anderen reicht, und sogar zugleich zur Aktualität der vom Anderen sich selbst gesetzten Existenz erweitert wird.²⁸

In dieser gegenseitig implizierten Existenzsetzung erkennt Richir, wie es im oben gesehenen Gebrauch des Wortes «intentional» deutlich wird, den Schatten des «ontologischen Beweis[es]». ²⁹ Ihm zufolge spiegelt sich diese Verwendung des Wortes «intentional» im Husserl’schen Willen, die transzendente Eidetik in der transzendentalen Intersubjektivität durchzuführen, insofern als die Unabhängigkeit der Intentionalität von der Existenz und der Nicht-Existenz des Gegenstandes die Konsequenz haben soll, dass die eidetische Variation in der transzendentalen Intersubjektivität möglich ist. Dies wird aber offensichtlich durch die Urtatsache gehemmt, dass der Andere wirklich existiert.

2. Der Ansatz der Existenz

Um dieses Problem näher zu betrachten, richtet Richir den Blick auf den Husserl’schen Text (Husserl, 1973 a, 151) um 1922, in dem Husserl die Unterscheidung zwischen den zwei Aspekten des Lebens meines «Ich bin» einführt: erstens mein «Wirklichsein» als Existenz, das seiner Wesensform oder Eidos nach «absolut notwendig» ist, und zweitens mein «Sosein», das «anders sein könnte» bzw. für die «Phantasiemöglichkeit des Andersseins» (Husserl, 1973 a, 152) offen ist.³⁰

1	Die wirkliche Existenz meines Lebens als Wesensform oder Eidos	apodiktisch, notwendig, undurchstreichbar
2	Das Sosein meines Lebens	zufällig, eine von unendlichen verschiedenen Varianten, die anders sein könnte

²⁵ [Siehe auch (Richir, 2004, 88)].

²⁶ [Cf. (Richir, 2004, 89, 110)].

²⁷ Richir schlägt vor, dass das Wort «intentional» durch «existentiell» ersetzt werden soll, und es würde sich, in diesem Fall, nicht mehr um die «transzendente Intersubjektivität» handeln, sondern darum, was er «transzendente Interfaktizität» nennt [Richir, 2004, 92].

²⁸ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 91).

²⁹ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 91, 92).

³⁰ «Ich habe <...> die apodiktische Evidenz als Urevidenz des Ich-bin, und bin als Subjekt eines zweiseitigen Lebens, *das nach seinem Wirklichsein (Existenz) absolut notwendig ist, nach seinem Sosein anders sein könnte* derart, dass das System der Anders-Möglichkeiten ein abgeschlossen unendliches ist» (Husserl, 1973 a, 154); Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 123).

Diese zwei Seiten meines Lebens sind untrennbar. Die transzendente Eidetik gründet sich auf den ersten Aspekt meines Lebens als eine apodiktische Existenz. Aber weil dieser Aspekt untrennbar mit dem zweiten, dem des Soseins, verbunden ist, wird die eidetische Variation gezwungen, von dem faktischen Sosein meines Lebens auszugehen und sich damit stark zu beschränken.

Von dieser Unterscheidung und der Untrennbarkeit der beiden Aspekte ausgehend, betrachtet Richir, wie der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bezüglich der Anderen von Husserl entworfen wird. Zu diesem Zweck geht Richir auf einen Text ein, in dem Husserl, von der Phantasiemöglichkeit ausgehend, zwei Betrachtungsweisen eines «Ansatzes der Existenz» darstellt.³¹ Hier spielt die Phantasie eine wichtige Rolle, weil sie erlaubt, den ersten Aspekt meines Lebens, das apodiktische Wirklichsein der Existenz, von seinem zweiten Aspekt, dem zufällig so Gegebenen meines Lebens, zu befreien [Siehe auch (Richir, 2004, 96)].

a) Der «Ansatz der Existenz in der Phantasie»

Die erste Betrachtungsweise eines «Ansatzes der Existenz» liegt darin, ihn als Übergang von einem Möglichkeitssystem zu einem anderen anzusehen.³² Husserl aber überlegt: «Wenn man sich auf dem einen [Möglichkeitssystem], postiert, ist jedes andere [Möglichkeitssystem] aufgehobene Möglichkeit» (Husserl, 1973 a, 153). Das heißt, der Ansatz der Existenz eines Möglichkeitssystems streicht alle anderen Möglichkeitssysteme aus.

Dagegen zeigt Richir, dass diese gegenseitige Ausschließung der Möglichkeitssysteme nicht selbstverständlich ist, weil sie erst durchführbar wird, wenn «jedes mögliche Möglichkeitssystem durchgängig bestimmt ist».³³ Um zu verstehen, was Richir hier behauptet, müssen wir zu Kant zurückkehren. Wie oben schon erwähnt, sagt Kant: «Das Ideal [dient] <...> zum Urbilde, der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes». Es dient als «Richtmaß», womit wir jedes Ding «vergleichen, beurteilen», und so seinen «Grad und die Mängel» schätzen und abmessen (Kant, 1911, 384). Das heißt, jedes Möglichkeitssystem kann verglichen, unterschieden und ausgeschlossen werden, wenn solchen Systemen ein Ideal vorausgesetzt wird und dadurch jedes System durchgängig bestimmt wird. Dieses Ideal ist in diesem Husserl'schen Kontext nichts anderes als der erste Aspekt meines Lebens, d.h. das apodiktische Wirklichsein als Wesensform oder Eidos der Existenz, der gleichzeitig vom zweiten Aspekt meines Lebens, von meinem Sosein, untrennbar ist.³⁴

b) Die Verknüpfung eines Möglichkeitssystems mit der Wirklichkeit

Die andere Betrachtungsweise des «Ansatzes der Existenz» besteht darin, ihn als Verbindung eines Möglichkeitssystems mit dem *schon gegebenen* Wirklichkeitssystem zu sehen.³⁵ Husserl beschreibt, dass alle Ichs aller Systeme miteinander in die «Widerstreitsdeckung» (Husserl, 1973 a, 153) fallen.³⁶ Er schließt an: «Nur durch Einfühlung kann meine Möglichkeit dieselbe Möglichkeit für einen Anderen

³¹ Cf. Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil.* (Husserl, 1973 a, 152).

³² Es handelt sich darum, «sich in der Phantasie eine Möglichkeit [zu] fixieren und von diesem möglichen Boden aus, der festgehalten wird, andere Möglichkeiten [zu] betrachten. Man wechselt den Boden, wenn man von Möglichkeitssystem zu Möglichkeitssystem übergeht» (Husserl, 1973 a, 153).

³³ Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité.* (Richir, 2004, 97, persönliche Übersetzung).

³⁴ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité.* (Richir, 2004, 101).

³⁵ «Oder wir verstehen unter Ansatz der Existenz die Verbindung einer Phantasiemöglichkeit (oder leeren Denkmöglichkeit) mit einem schon gegebenen, und zwar wirklichen Existenzboden» (Husserl, 1973 a, 153).

³⁶ «Und dabei wären alle diese Ich [Ich, Phantasie-Ich, usw.] in Deckung desselben Ich, aber Widerstreitsdeckung» (Husserl, 1973 a, 153).

[d.h. für einen schon als wirklich existierenden Anderen] sein» (Husserl, 1973 a, 153). Richir bemerkt, dass sich hier so «etwas wie ein ontologischer Beweis» lokalisiert, weil es absurd ist zu behaupten, dass eines meiner Möglichkeitssysteme auf die Existenz eines wirklichen Anderen übergehen kann.³⁷ Seines Erachtens ist dies nichts anderes als ein «heimlicher Übergang (*passage subreptice*)» von der Gesamtheit der als durchgängig bestimmt angesetzten Möglichkeitssysteme zur Existenz.³⁸

Noch problematischer für Richir ist, dass dieser Ansatz der Existenz der Anderen mit meinem Wirklichsein durch die gegenseitige Implikation ein Universum der «kompossible[n] Möglichkeit» als «Allheit von möglichen Subjekten» (Husserl, 1973 b, 383) aufbaut. Richir sieht hier eine von vornherein aufgebaute Harmonie (*harmonie préétablie*) und fragt, wie man sagen könne, dass diese für mich geltende gegenseitige Implikation mit den Anderen für alle Anderen gültig sei.³⁹ Diese Verallgemeinerung, die die durchgängige Bestimmung eines jeden Möglichkeitssystems voraussetzt, trägt für Richir das transzendente Ideal in sich, das die Gestalt der Wesensform (Eidos) des Ichs annimmt.

III. DAS TRANZENDENTALE IDEAL IN DER HEIDEGGER'SCHEN EXISTENZIALEN ANALYTIK

Wie oben erwähnt, entdeckt Richir auch bei Heidegger eine heimlich verdeckte Setzung des transzendentalen Ideals, und zwar in der Beschreibung des Vorlaufens zum Tode in der existenzialen Analytik in *Sein und Zeit* (Heidegger, 2001). Wie bei Husserl betrachtet wurde, handelt es sich auch hier um eine Voraussetzung der Verallgemeinerung oder, wie Richir sagt, der «Totalisierung» (*totalisation*) (Richir, 2004, 124) der als durchgängig bestimmt gesetzten Möglichkeiten. Eine solche Konzeption der Totalisierung taucht in der Beschreibung des Vorlaufens zum Tode auf, und zwar im Begriff der «Existenz überhaupt».⁴⁰

1. Die Existenz «überhaupt»

Wie bekannt, beschreibt Heidegger das Vorlaufen zum Tode als das, was die eigentlichste Möglichkeit des Daseins offenbart: «Je unverhüllter diese Möglichkeit [des Todes] verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*» (Heidegger, 2001, 262). Heidegger sagt hier nicht «Existenz» schlechthin, sondern «Existenz überhaupt». Darauf richtet Richir die Aufmerksamkeit und beobachtet hier einen «Sprung (*saut*) von der Jemeinigkeit der Existenz des Daseins zu ihrer Allgemeinheit».⁴¹

Dieser Sprung zur «Existenz überhaupt» wird aber noch genauer durch die folgenden zwei Stufen beschrieben. Erstens die Entstehung des Ganzheitsbegriffes, der die Gesamtheit der faktischen (existenziellen oder ontischen) Möglichkeiten in sich trägt, und zweitens die Verallgemeinerung der Möglichkeiten des Daseins zu der des Mitdaseins überhaupt.

³⁷ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 99).

³⁸ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 101).

³⁹ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 109, 110).

⁴⁰ Wie bekannt, ist der Begriff der «Möglichkeit» bei Heidegger eigentümlich, weil die eigentlichste Möglichkeit des Todes als diejenige beschrieben ist, die nie verwirklicht werden kann. Diese Eigentümlichkeit des Begriffes vermittelt uns den Eindruck, dass es unmöglich ist, diesen Begriff unter dem Leitfaden desselben Begriffes bei Kant und Husserl zu betrachten. Aber wie unten gezeigt wird, liegt der Leitfaden der Lektüre Richirs nicht in der ontologischen (existenzialen) Möglichkeit, sondern in den faktischen (existenziellen oder ontischen) Möglichkeiten, die verwirklicht werden können. Dadurch macht es Richirs Lektüre möglich, diesen Begriff in der Kontinuität von Kant und Husserl zu lokalisieren.

⁴¹ Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 157, persönliche Übersetzung).

a) Die Ganzheit des Daseins, das die Gesamtheit seiner existenziellen Möglichkeiten in sich trägt

Heidegger beschreibt, dass das Vorlaufen zum Tode die Ganzheit des Daseins als seine Endlichkeit enthüllt. Dies ist verständlich, insofern als vor der Möglichkeit seines Todes, der nie verwirklicht werden kann, alle anderen faktischen bzw. existenziellen Möglichkeiten, die verwirklicht werden können, «vorgelagert» sind.⁴² Wir erkennen hier zwei Ebenen der Möglichkeit, die existenziale und die existenzielle: erstens die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit,⁴³ mit Richirs Worten, «eine *einzig* eigenste Möglichkeit» («*la seule possibilité la plus propre*») (Richir, 2004, 161), und zweitens alle anderen faktischen Möglichkeiten im Plural, die der ersten Möglichkeit vorgelagert sind. Hier ist bemerkenswert, dass das Dasein im Vorlaufen zum Tode so beschrieben ist, dass es sich einmal von den faktischen Möglichkeiten distanziert und sie dadurch erst «eigentlich» «verstehen» und «wählen» kann.⁴⁴ So ist einzusehen, dass der Ganzheitsbegriff den Inbegriff der Gesamtheit der faktischen Möglichkeiten in sich spiegelt und die Wahl dieser ermöglicht.

b) Die Verallgemeinerung der eigensten Möglichkeit des Daseins zu derselben des Mitdaseins

Die zweite Stufe des Sprungs von der jemeinigen Existenz zur «Existenz überhaupt» wird von Richir im Begriff des Mitdaseins betrachtet. Das Dasein vereinzelt sich vor dem Tod, dadurch distanziert es sich zuerst von jedem Mitdasein.⁴⁵ Aber nur diese Distanzierung von jedem Mitsein mit Anderen erlaubt dem Dasein, so beschreibt es Heidegger, die eigensten Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verstehen.⁴⁶

Wie Richir rekapituliert, dient die existenziale Möglichkeit als eigenstes «Seinkönnen» zum «Horizont», dadurch offenbaren sich die faktischen Möglichkeiten des Daseins und des Mitdaseins überhaupt, die sich jeweilig durch ihr «Seinkönnen» begründen.⁴⁷

Durch die bis jetzt betrachteten zwei Schichten des Verstehens der faktischen Möglichkeiten (bzw. die des Daseins selbst und die der Anderen) schlussfolgert Heidegger wie folgt: «[Im Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit] [liegt] die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren» (Heidegger, 2001, 264).

Richir erkennt in dieser Ganzheit ein heimlich eingeführtes zweistufiges «transzendentes Ideal», weil, ihm zufolge, die faktischen Existenzmöglichkeiten ohne Ideal nicht durchgängig bestimmbar und deshalb nicht «totalisierbar» sein können. Das transzendente Ideal nimmt hier die Gestalt der eigensten Möglichkeit (Seinkönnen) des eigentlichen Daseins und des eigentlichen Mitdaseins überhaupt an.⁴⁸

⁴² «[D]ie faktischen Möglichkeiten» sind «der unüberholbaren [Möglichkeit] vorgelagert». «[D]as Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit [erschließt] alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit» (Heidegger, 2001, 264).

⁴³ Cf. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. (Heidegger, 2001, 264).

⁴⁴ «Das vorlaufende Freiwerden für den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren [Möglichkeit] vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt» (Heidegger, 2001, 264).

⁴⁵ Diese Vereinzelnung «macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht» (Heidegger, 2001, 263).

⁴⁶ «Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen...» (Heidegger, 2001, 264). Dass das Dasein die Gefahr des Verkennens der Existenzmöglichkeiten der Anderen fernhalten kann, heißt, dass das Dasein sie verstehen kann.

⁴⁷ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 161).

⁴⁸ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 161).

2. Der heimliche Übergang von der Gesamtheit der Möglichkeiten zur Macht

a) Die Überbrückung zwischen dem Existenzialen und dem Existenziellen

Gleichzeitig sieht Richir Heideggers «List» (*ruse*), das transzendente Ideal geschickt unvernünftig zu machen.⁴⁹ Es liegt darin, dass, obwohl die faktische Möglichkeit totalisierbar betrachtet wird, nicht alle faktischen Möglichkeiten gewählt sind, sondern nur «eine» eigentliche faktische Möglichkeit gewählt ist. Es handelt sich um die «Wahl der einen [der existenziellen Möglichkeit]» oder das «Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtwählkönnens der anderen [existenziellen Möglichkeiten]» (Heidegger, 2001, 285).⁵⁰

Davon ausgehend, artikuliert Richir eine eigentümliche Struktur der existenzialen Analytik. Der «Hiatus» «zwischen dem Existenzialen und dem Existenziellen» (Richir, 2004, 175) wird, laut Richirs Auslegung, durch die Mediatorbegriffe überbrückt. Als solche Mediatorbegriffe dienen, Richir zufolge, Begriffe wie «Vorlaufen zum Tode», «Entschlossenheit» oder «Ruf» aus dem «Gewissen». ⁵¹ Hier spielt die Zeitlichkeit eine wichtige Rolle, weil diese Überbrückung eine eigentümliche Zeitlichkeit qua «Augenblick» ausmacht.⁵²

Diese Struktur der Überbrückung hält einerseits die existenziale Analytik fern von der klassischen ontotheologischen Metaphysik, insofern als hier die Mediatorbegriffe, die inmitten der Daseinsexistenz verwurzelt sind, nicht erlauben, das eigentliche Selbst mit irgendeiner allgemeingültigen Instanz (wie Gott) zu verwechseln.⁵³ Aber andererseits zeigt diese Struktur der Überbrückung die Überreste der ontotheologischen Metaphysik innerhalb der existenzialen Analytik, weil die Mediatorbegriffe als etwas gelten, wodurch das Dasein erst auf sein Ganzsein als das «Ideal» abzielen kann.⁵⁴

Die gewählte existenzielle Möglichkeit ist, Richir zufolge, nichts anderes als die «nichtige» Möglichkeit, insofern als sie die «Nichtigkeit des Existenz» enthüllt [cf. (Richir, 2004, 171, 173)]. Daraus schließt Richir, dass die Nichtigkeit der gewählten Möglichkeit zeigt, dass es nichts gibt, vom Gesichtspunkt der faktischen Möglichkeiten aus, um den eigentlichen Ruf von einem uneigentlichen Ruf zu unterscheiden. Anders gesagt, ist diese Unterscheidung möglich, allein wenn das eigenste Seinkönnen des Daseins als «Ideal» gesetzt ist. Davon ausgehend, verknüpft Richir die Problematik der transzendentalen Illusion mit folgender Frage: Wie kann gesichert werden, dass die Entschlossenheit des Daseins im Vorlaufe zum Tode keine Illusion ist? [cf. (Richir, 2004, 174)].

b) Die Beziehung zum Mitdasein überhaupt in der Wiederholung der Überlieferung

Heidegger beschreibt darüber hinaus, dass diese Wahl der einzigen existenziellen Möglichkeit erlaubt, die Anderen auch in ihrem «eigensten Seinkönnen» sein zu lassen.⁵⁵ Hier soll sich genau die Verallgemeinerung meines eigensten Seinkönnens zu demselben der Anderen lokalisieren, die Richir als Zeichen des «transzendentalen Ideals» kritisiert.⁵⁶

⁴⁹ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 162).

⁵⁰ Heidegger beschreibt diese Wahl auch so: «Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt» (Heidegger, 2001, 287).

⁵¹ Cf. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. (Heidegger, 2001, 276).

⁵² Cf. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. (Heidegger, 2001, 338); Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 180–181).

⁵³ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 165–166).

⁵⁴ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 190).

⁵⁵ «Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen “sein” zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen» (Heidegger, 2001, 298).

⁵⁶ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 173).

Diese Lektüre Richirs ist bedeutungsvoll, insofern als Heidegger selbst den Terminus «Ideal» verwendet, um die gewählte faktische Existenz zu bezeichnen: «Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so» (Heidegger, 2001, 310). Er verwendet sogar den Terminus «Held» an der Stelle, wo er beschreibt, dass das Dasein in der Überlieferung sein Geschick wiederholt.⁵⁷ Genau in diesem «Augenblick» der Wiederholung, wo der Hiatus zwischen den existenzialen und den existenziellen Möglichkeiten im Dasein als Ganzheit überbrückt wird, verwandelt sich das eigenste Seinkönnen des Daseins zur «Macht des Geschicks»: «Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei» (Heidegger, 2001, 384). Richirs Kritik erreicht in diesem Moment den Gipfel. Wie erwähnt, vollzieht sich durch die Enthüllung des existenzialen Seinkönnens die Wahl der existenziellen Möglichkeit als nichtige Möglichkeit. Aber diese nichtige Möglichkeit verwandelt sich in «Macht» [cf. (Richir, 2004, 189)]. Hier sieht Richir eine maskierte Variante der Existenzsetzung der faktischen Möglichkeit, die die Gestalt der «Macht»-setzung annimmt. D.h., er beobachtet den ungerechten Übergang von der gewählten einzigen faktischen Möglichkeit zur Macht. Diese Macht, die im «Augenblick» auftaucht, ist, Richir zufolge, nichts anderes als eine transzendente Illusion [cf. (Richir, 2004, 189)]. Sie soll, sobald sie sich ergibt, in die «Übermacht» des in der Entschlossenheit vorlaufenden Selbst und in die «Ohnmacht» des faktischen Selbst zerbrochen werden [cf. (Richir, 2004, 189)].

Der klassische ontologische Beweis setzt das existierende Ideal als Grund aller anderen faktischen Möglichkeiten. Bei Heidegger ist es dagegen anders – das Dasein übernimmt es, als transzendentes Ideal der Grund zu sein. In diesem Sinne schließt Richir, dass sich hier ein «umgekehrter ontologischer Beweis (*argument ontologique inversé*)» findet [cf. (Richir, 2004, 192–193)].⁵⁸

SCHLUSS

Wie wir schon mit Kant gesehen haben, enthält die Setzung des transzendentalen Ideals selbst keine Ontotheologie. Kant erkennt die praktische Nützlichkeit des transzendentalen Ideals an, insofern dieses ein Gegenstand des reinen Denkens bleibt und nicht mit einem Gegenstand der Erkenntnis verwechselt wird. Die Subreption ergibt sich, wenn man dieses transzendente Ideal als Gegenstand der Erkenntnis nimmt, wenn man es als Dasein setzt.

Richir beschreibt die heimlich verdeckten Varianten des transzendentalen Ideals in der Husserl'schen und Heidegger'schen Phänomenologie, was erlaubt, jede Möglichkeit durchgängig zu bestimmen und dadurch die Gesamtheit der Möglichkeiten zu bilden. Dieses transzendente Ideal soll danach unvernünftig in Existenz (Husserl) oder in Macht (Heidegger) übergehen.

Um diese beiden Formen der Phänomenologie zu überwinden, übernimmt Richir eine «Neubearbeitung» (*refonte*) der Phänomenologie ohne transzendentes Ideal. Dies bedeutet erstens das Verzichten auf die Totalisierung der faktischen Möglichkeiten und zweitens die Befreiung der faktischen Möglichkeiten von der eidetischen Möglichkeit (d.h. von der Eidetik bei Husserl) oder von der existenzialen Möglichkeit (d.h. vom eigensten Seinkönnen des Daseins bei Heidegger). Dieses Verzichten auf das transzendente Ideal bedeutet

⁵⁷ «Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit» (Heidegger, 2001, 385).

⁵⁸ Diese Kritik Richirs kann nicht einfach nur als negativ angesehen werden, sondern auch als produktiv, insofern als sie mit der folgenden wohlbekanntem Selbsterwähnung Heideggers verknüpft werden kann: Dieser, der die Destruktion der ontotheologischen Metaphysik unternimmt, erzählt im *Brief über den «Humanismus»* (1946), dass sein Werk *Sein und Zeit* noch nicht von der metaphysischen Sprache befreit worden ist. Cf. Heidegger, M. *Brief über den «Humanismus»* (Heidegger, 1976, 328).

für Richir zugleich die Befreiung von der Teleologie, der Intentionalität, und der von vornherein vorbereiteten Harmonie.⁵⁹ In dieser neuen Phänomenologie versuche ich nicht mehr, von meinen Möglichkeiten ausgehend, diejenigen der Anderen zu verstehen, sondern ich begegne «einem völlig neuen Sinn» (*sens inédit*), der noch «zu schaffen» (*à faire*) (Richir, 2004, 124) bleibt, und zwar blindlings und ohne Ziel [cf. (Richir, 2004, 119)]. In diesem Kontext verwendet Richir den von Henry Maldiney ausgeliehenen Terminus «Transpossibilität» im Sinne von «eine[r] Möglichkeit, die ich weder vorhersehen noch mir einbilden, umso mehr, deren Existenz ich mir nicht vorstellen kann» (Richir, 2004, 126, persönliche Übersetzung).

So wurde Tengelyis These über die Verwandlung des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit ausgehend von der Kritik des transzendentalen Ideals Richirs betrachtet. Es ist aber auch wichtig anzumerken, dass diese Bewegung der Befreiung der Phänomenologie vom transzendentalen Ideal eine von verschiedenen Formen der Weiterführung der deutschen Phänomenologie ist, und dass sie keineswegs ausschließt, Husserl und Heidegger anders zu lesen und ihre Phänomenologie anders weiterzuführen.⁶⁰

REFERENCES

- Descartes, R. (1941). *Méditations*. In A. Bridoux (Ed.), *Œuvres et lettres* (147–225). Paris: Gallimard.
- Gondek, H.-D., & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1975). *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, E. (1973 a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28*. (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973 b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*. (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. (Hua XIX). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Janicaud, D. (2009). Le tournant théologique de la phénoménologie française. In *La phénoménologie dans tous ses états* (39–149). Paris: Gallimard.
- Kant, I. (1910). *Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)*. Berlin: Georg Reimer.
- Kant, I. (1911 a). *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Aufl. (Vol. III)*. Berlin: Georg Reimer.
- Kant, I. (1911 b). *Kritik der reinen Vernunft. Erste Aufl. (Vol. IV)*. Berlin: Georg Reimer.

⁵⁹ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 123 sq.).

⁶⁰ Die Betonungen in den Zitaten gehören zu den Originaltexten. Die Anmerkungen in den eckigen Klammern sind von der Verfasserin.

Leibniz, G. W. (2001). *Discours de métaphysique et autres textes (1663–1689)*. Paris: Flammarion.

Levinas, E. (1990). *Totalité et infini*. Paris: Le Livre de Poche.

Richir, M. (1996). *L'expérience du penser – Phénoménologie, philosophie, mythologie*. Grenoble: Million.

Richir, M. (2004). *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Millon.

ONTOLOGIES ET PHENOMENOLOGIES DU CORPS POLITIQUE: LES VOIES DE L'ANALOGIE. EN CHEMIN AVEC CLAUDE LEFORT.

ANNE GLEONEC

Doctor and Professor agrégée of Philosophy, Institute of Philosophy, Academy of Sciences of the Czech Republic, 11000 Prague, Czech Republic.

E-mail: gleonecanne@yahoo.fr

ONTOLOGIES AND PHENOMENOLOGIES OF THE POLITICAL BODY: WAYS OF THE ANALOGY. A READING OF CLAUDE LEFORT

This paper focuses on the analogy between the body and the political body, and presents the problem that is still – for our political time – this very analogy. It is done, at first, by following and developing the original work of the French political thinker Claude Lefort, who changed the terms and even the meaning of political phenomenology itself. Yet, if Claude Lefort's inheritance has to be increased in phenomenology, his thought also reveals a strange paradox which opens with it a critical confrontation that a second article will fully develop, and that is here synthesized: indeed, the analogy of the political body is *at the same time* what in its very refusal unifies contemporary political philosophies – dismissing the analogy either as the language of another age of politics or as the language of the totalitarian wish of reincorporation –, and what nevertheless continues *to resist implicitly* in all these political writings, even if it is at times under the mask of the complicated lexicon of some *Flesh of the social*. By coming back to the concept of *Flesh* itself and its origin in the thought of M. Merleau-Ponty, the end of the article opens a confrontation between the political phenomenology renewed by Claude Lefort and our own attempt to phenomenologically reform the analogy of the political body.

Key words: political body, institution, history, democracy, totalitarianism, flesh, analogy.

ОНТОЛОГИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ТЕЛА: ПУТИ АНАЛОГИИ. МАРШРУТОМ КЛОДА ЛЕФОРА

АНН ГЛЕОНЕК

Доктор философии, преподаватель, Институт философии Академии наук Чешской республики, 11000 Прага, Чехия.

E-mail: gleonecanne@yahoo.fr

В этой статье внимание сосредоточено на аналогии между живым телом и политическим телом, причём сама эта аналогия рассматривается как проблема, актуальная в нашу политическую эпоху. Для этого, во-первых, рассматривается и развивается оригинальная концепция французского политического мыслителя Клода Лефора, изменившего как термины, так и само значение политической феноменологии. При том, что укоренённость Клода Лефора в феноменологии трудно переоценить, в своём мышлении он также затрагивает странный парадокс, который запускает процесс критического пересмотра этой традиции; в нашей следующей статье мы развернуто представим этот мотив. Суммируя: безусловно, аналогия политического тела *одновременно* объединяет современные политические философии, прежде всего тем, что все они её отрицают (отвергая эту аналогию либо как язык другой политической эпохи, либо как язык, выражающий тоталитарную жажду реинкорпорации); и тем не менее она *скрытым* образом продолжает сохраняться во множестве политических текстов, пусть временами под прикрытием сложной терминологии вроде *плоти социального*. Возвращаясь к самой концепции *плоти* и к её истоку в мышлении М. Мерло-Понти, в заключение статьи мы противопоставляем, с одной стороны, обновлённую Клодом Лефором политическую феноменологию и, с другой стороны, наши собственные попытки феноменологически реформировать аналогию политического тела.

Ключевые слова: политическое тело, институция, история, демократия, тоталитаризм, плоть, аналогия.

© Anne Gleonec

INTRODUCTION

«De tous les liens, le plus beau, disait Platon <...> c'est l'analogie (*analogia*)» (Platon, 1970, 31). Ces mots extraits du *Timée* ont ici, comme préambule, double droit de cité, parce que la trace qu'ils constituent dévoile d'emblée deux choses essentielles à notre propos: d'abord la spécificité du lien qu'est l'analogie – souvent à tort considérée comme une simple comparaison –, et ensuite la trame souterraine de son refus politique. De fait, si son refus, en tant que méthode même de la pensée, est précisément *politique*, c'est que l'analogie a connu sa plus riche et longue histoire, si ce n'est son acmé, sous la forme de l'analogie dite du «corps politique», et non sous cette autre – dérivée et somme toute assez restreinte historiquement – de la fameuse *analogia entis*. De l'historien Ernst Kantorowicz, l'auteur des *Deux corps du roi*, à Hannah Arendt, jusqu'à Michel Foucault, nombreux sont les auteurs contemporains qui *de facto* ne s'y tromperont pas et verront dans ladite analogie une des voies d'accès essentielles à l'histoire politique et sociale.

Pourtant, c'est ici par une pensée bien moins connue que les susnommées, celle de Claude Lefort, que nous introduirons la question et le problème que *reste* l'analogie du corps pour notre présent politique. Cela, d'abord parce que l'auteur de *L'invention démocratique* a le premier sans doute révélé que cette analogie n'était pas seulement un *topos* de l'histoire politique mais bien la trame essentielle et symbolique de sa formation, et qu'il le fit de plus en ouvrant une voie extrêmement originale pour une phénoménologie véritablement politique. Une voie, disons presque «aux bords» de la phénoménologie, mais comme telle capable d'en relancer le questionnement et la méthode même. Car la phénoménologie, on le sait, a souvent encore le bon ton de ne voir dans la politique qu'une matière toute secondaire en regard de la philosophie justement dite «première» que serait l'ontologie – lieu depuis lequel, avec, et bien sûr *versus* Heidegger, s'est surtout déployé en elle le traitement de la contingence et de la liberté.

À cet égard déjà, Lefort ne va pas en effet suivre un chemin tout tracé, et modelé, par Hannah Arendt, connue pour avoir combattu la phénoménologie sur son propre terrain. Rappelons juste ici que le complexe chemin arendtien consistait en effet à emboîter le pas de la phénoménologie sur la voie d'un dépassement, voire d'une rupture, avec la philosophie comme telle, avec sa tradition et avec son nom, mais pour *in fine* la récuser en retour, à cause justement de son indifférence au politique. Or, le nœud gordien de l'affaire, n'est autre que la manière dont toute la philosophie depuis Platon considéra selon Arendt la politique et les affaires humaines : comme l'instrument de sa propre survie, avant d'être celui de son pouvoir, c'est-à-dire *in extenso* comme négation de l'agir, toujours pluriel. En un mot, paraphrasant la République de Platon: la philosophie aurait toujours et ne pourrait que, parce qu'elle lui est radicalement étrangère, dénier l'univers des *polloi*, le danger qu'est en elle-même la pluralité et sa *doxa*, la singularité de l'acteur et non l'identité de l'auteur, l'action qui est source, institution, et perpétuation tout ensemble de la contingence [cf. (Arendt, 1968)]. Et c'est afin de réduire celle-ci que toute l'histoire de la philosophie politique – un malencontre en soi, sans exception aux yeux d'Arendt – consisterait à *réduire le multiple à l'Un*, à faire de l'Un avec du multiple, justement au grand et persistant renfort de l'analogie du corps, substituant – substitution que Heidegger lecteur de Platon depuis Aristote [cf. (Taminiaux, 2009, 169–207)] continuera encore quoiqu'indirectement à ses yeux – à l'univers de la *praxis* celui de la *poiésis*, de ses modèles, créations, et œuvres. En bref, l'univers des moyens et des fins, qui nous font méconnaître que jamais une action ne fait sens, c'est-à-dire monde *commun*, depuis les mobiles, motifs, et/ou intentions qui la guident, car au contraire elle se caractérise par l'imprévisibilité, l'irréversibilité, et la démesure propres à l'événementialité qu'elle déploie.

Si nous opérons cet *incipit* arendtien, c'est parce que cette pensée à nos yeux essentielle dans sa critique même de la phénoménologie où elle prend pourtant sa source, Lefort va en partie la suivre dès lors qu'il s'agira de penser la *praxis*, et qu'en même temps et très singulièrement, à son encounter, et en

écoute patiente de Merleau-Ponty avec qui il re-découvre la «révolution machiavélienne», il a prôner un saisissant retour à la tradition de la philosophie politique, une *restauration* de celle-ci, qui déplace et relance de manière inattendue le lien entre ontologie et phénoménologie, à l'épreuve même du politique. Cela, alors qu'il dévoile tout ensemble – paradoxe qu'il nous faudra d'abord comprendre – la démocratie *moderne* comme avènement du régime de la contingence, avènement d'une société qu'il dira «sans corps», d'un régime qui autrement dit suspendrait l'analogie et que rien ne rapproche à ses yeux de ce «trésor perdu» qu'est resté pour Arendt, et disons le tout de go, pour toute la phénoménologie classique, la démocratie antique.

La voie d'une nouvelle phénoménologie politique qui ne le céderait en rien à la philosophie dite «première», sécréterait même peut-être une nouvelle ontologie, s'ouvrirait-elle alors *via* une restauration si paradoxale de la philosophie antique qu'elle reprendrait d'elle tout sauf ce que l'on a tant voulu voir comme son «trésor», que d'aucuns nommeront le début de l'Europe, et/ou de la problématique, voire de la politique et de l'histoire comme telles? Et cette voie, consisterait-elle donc à tenir ensemble – avec et après Lefort – deux manières d'interpréter l'analogie: l'une, analytique, consistant à en retracer l'origine et la variété des usages afin de comprendre les fins des analogies du corps politique – avec en leur centre, la fameuse analogie chrétienne des deux corps du roi analysée par Ernst Kantorowicz (Kantorowicz, 1989) – ; l'autre, polémique, consistant à dessiner, *contre* ce passé même de l'analogie et ses politiques conséquences, ce que n'est plus, ou *ne doit pas être*, la forme moderne du politique? Et ces deux voies n'indiquent-elles pas déjà, si rapidement dites pourtant, qu'il n'y va de rien de moins, dans un questionnement de ce langage qu'est l'analogie, de la possible position d'une *nouvelle forme du politique*, et – indissociablement – d'une *nouvelle manière de penser l'institution socio-historique*?

1. POUR UNE RESTAURATION DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE: UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'INSTITUTION

Pour en répondre et saisir cette étonnante restauration de la philosophie politique dont le centre est donc une double lecture des ontologies du corps politique, il nous faut rapidement, et dans un premier temps, revenir au point de départ lefortien, disons même à son obsession: le *refus de penser* le totalitarisme comme le *possible* de nos régimes, et non comme passé – ou fin – du politique, le refus de penser son émergence à même la démocratie. Voilà ce qui dévoile en effet pour Lefort une parenté étrange et paralysante au sein de la théorie politique; parenté dont Arendt elle-même pourrait bien être victime, et contre laquelle il en appelle à la restauration évoquée. De quelle parenté s'agit-il ? De celle de la «nouvelle philosophie» avec les sciences sociales, ces sœurs qu'elle critique tant et dont pourtant elle partage le présupposé. Si ces dernières nous interdisent en effet l'accès, selon lui, à la *genèse* du totalitarisme, c'est qu'elles rejoignent les philosophies contemporaines – où la phénoménologie ne fait pas d'emblée exception – dans un aveuglement qui est comme leur envers: au registre de l'unité absolue du social dont la cause serait trouvée, elles ne feraient qu'opposer l'illusion d'une délimitation des faits sociaux, d'une séparation nette des ordres, qui suppose en fait elle aussi qu'on se donne en sous-main la référence à l'espace dénommé société. Ce qui est et reste ici impensé, c'est *l'institution du social comme tel*. Or, nous dit Lefort, la scission de ces ordres – économiques, culturel, religieux, politique etc.:

Qu'il suffise d'observer <...> qu'elle perd bien toute sa pertinence, dès lors qu'on considère la plupart des sociétés que nous ont fait connaître les anthropologues et les historiens ; qu'elle témoigne, en revanche, d'une *forme de société* advenue en Occident à une date relativement récente, compte tenu de l'étendue de l'histoire de l'humanité; que, cette forme, il importe justement de la distinguer des formes antérieures et, qu'à ne pas le faire, la science s'avère impuissante à élucider et justifier son fondement (Lefort, 1986, 8).

Les sciences sociales, et avec elles la nouvelle philosophie, parlent ainsi *depuis* un *objet* qu'elles se donnent sans discussion, et ce cercle est d'autant plus vicieux qu'elles en sont les *sujets*. Car cet «objet», nous l'aurons reconnu, est bien sûr la société démocratique, en tant qu'elle seule se déploie sous l'apparence d'une scission entre l'ordre du politique, et les ordres économiques, sociaux au sens strict, ou encore religieux; scission qui, nous le verrons, est le sceau de son indétermination. Ce faisant, elles se donnent cet «objet» divis qu'est la société depuis un avènement qu'elles ne questionnent plus, et duquel pourtant elles dépendent, et c'est à ce montage, non accidentel mais artificiel, que Lefort oppose donc une restauration de la philosophie politique. Ou du moins de ce qui fut longtemps son problème, malgré ses variantes: un retour à la question de l'*institution*, c'est-à-dire de la venue au jour d'une société. Institution, «mise en forme», qu'il faudra aussi cerner comme «mise en sens» et «mise en scène», c'est dire comme *projet* de société, et *représentation* que la société a d'elle-même, avènement d'un espace en un sens uni, nous allons voir lequel.

Et pour ce faire, on ne saurait ici éviter de relire un autre précieux et non moins polémique passage du très riche «Avant-propos» aux *Essais sur le politique*. Passage dans lequel Lefort revient sur une lecture courante de la *République* de Platon – qui n'est pas celle d'Arendt, mais ne lui est pourtant pas tout à fait étrangère –, faisant de celle-ci la première expression d'une théorie totalitaire, en l'occurrence de sa variante communiste. Cette lecture radicalement erronée de la «cité idéale» n'est pas anecdotique, car elle révèle et procède, écrit Lefort:

De l'impuissance à accueillir l'idée d'une nécessaire institution politique du social, l'idée d'un espace qui soit, en dépit de son hétérogénéité interne, sensible à soi dans toute son étendue – ou de l'impuissance à concevoir quelque unité sans imaginer une force de coercition appliquée à ramener dans un même moule les divers modes d'activités, les comportements et les croyances, et, du même coup, à assujettir les individus à la volonté d'un seul maître (Lefort, 1986, 10).

«L'idée d'une nécessaire institution politique du social»: cette idée est donc celle que rejettent chacune à leur manière la science sociale, et la nouvelle philosophie. Que cette dernière soit d'obédience marxiste – et nous savons la renaissance actuelle de celle-ci dans la philosophie politique –, ou se fasse au contraire apolitique – comme le fut souvent la phénoménologie elle-même –, pour ne pas dire anti-politique, elle révèle en effet le fossé qui la sépare de ce qui fut le dessein originaire de la philosophie politique. Anti-politique, elle ne fait du politique qu'un jeu de pouvoir, qu'un règne de la coercition, voué à anéantir la société. Marxiste, les diverses formations sociales ne sont jamais selon elle qu'une étape dans l'évolution de l'humanité, qu'un moment dans le déploiement d'une réalité contenant son propres sens, selon la loi inviolable de rapports humains originairement étrangers à la représentation d'une identité commune, et comme tels se déployant en l'absence d'un pouvoir qui en soit le garant, et «d'une loi qui assigne à celui-ci son origine et sa compréhension, comme elle assigne au groupe et à chacun son nom et sa place dans le monde» (Lefort, 1986, 11).

Et c'est bien contre cette réduction du politique que Lefort, après la rupture de la fin des années 1950 – la rupture avec le communisme de *Socialisme et Barbarie* – renoue ainsi avec la question de la philosophie antique, dans un voisinage avoué mais critique avec Léo Strauss. Ce faisant, il ne s'agit cependant plus bien sûr pour Lefort de se remettre «en quête du meilleur régime». Et il faudrait dire que si en ce sens la *question* de la philosophie a changé, le *questionné* n'en reste pas moins le même. C'est lui qu'il s'agit de retrouver, dans la critique de, et la distance avec, ce qui pourtant longtemps se présenta comme la *réponse*, c'est-à-dire avec ce que Lefort le premier reconnaîtra donc comme les diverses ontologies du corps politique. Ontologies de la nature, de la substance, qui laissaient croire que des degrés habitaient l'être et partant la cité, et qu'ils pouvaient nous être connus, organisés comme un corps. Ontologies que Lefort qualifie d'«ontologies de l'immobilité et du repos», ce dernier étant bien

sûr atteint quand le «meilleur régime» se déploie. Ontologies auxquelles encore il oppose l'ontologie machiavéenne du mouvement pur, l'ontologie du conflit habitant le social, la révolution qui de la philosophie change la question, nous faisant passer de la nature à la *condition* humaine. Il s'agit donc, pour penser le possible qu'est le totalitarisme et sa relation avec la démocratie dont il émerge, et où notre pensée elle-même s'institue, de recouvrer le «point de vue» de la philosophie antique tout en renonçant à ce qu'il faudrait appeler son «espoir», et nous sommes ainsi au seuil de la déconstruction première du «corps politique», et d'une phénoménologie réellement *politique* de la contingence, dont Marc Richir, Miguel Abensour et Cornelius Castoriadis – les cofondateurs, avec Lefort, de la revue *Texture* – verront les premiers toute la force.

Une phénoménologie qui a tu plus qu'elle a récusé son nom, de refuser d'abord, à l'instar d'Arendt, les guerres d'écoles de la philosophie,¹ et de voir ensuite dans une certaine phénoménologie – malgré la proximité de Merleau-Ponty, dont il fut l'élève puis l'exécuteur testamentaire – la représentante d'un «imaginaire de la crise» qui lui aussi interdit de penser notre présent politique.² Une phénoménologie, puisque c'est ainsi que pourtant nous la nommerons, qui n'a par contre pas dénié, comme cette fois Arendt, l'ontologie comme telle au lieu du politique, mais au contraire sourd d'une nouvelle ontologie, celle-là même qu'a donc dévoilée Machiavel. Un Machiavel qui lui ne s'est pas donné en sous-main l'espace dénommé société, mais nous invite au contraire à en questionner l'advenue, si ce n'est la possibilité même – pourquoi du social plutôt que rien? –, puisque Machiavel le premier a pensé la division au cœur du social, ce désir d'être – la démesure du désir de liberté du peuple –, et la désunion salutaire pour la République capable d'accueillir le tumulte entre ce désir et le désir d'avoir des grands. Bref, une forme d'union dans et par la désunion.

Mais avec cette restauration – qui va donc de Platon à Machiavel –, nous sommes aussi, nous allons le voir, au seuil d'une immense difficulté. Car *via* elle, la pensée politique va d'abord ici changer de nom, devenant pensée *du* politique, le politique étant le nom donné par Lefort à cette advenue de la société, à son institution globale. Pourquoi l'appeler ainsi? De quel droit user de cet adjectif «politique» pour nommer quelque chose de finalement si vaste, pour quoi le nom de «social» suffirait peut-être? Si l'institution globale de la société est circonscrite comme «*le politique*», c'est parce que le pouvoir (qui est donc au fond tout autre qu'un simple instrument) est la matrice première, dira Lefort, de la formation et de la reconnaissance de la société comme *une* – ce qui ne veut pas dire *unie*. Et c'est ici même ce qui nous invitait à parler enfin, en regard de l'œuvre lefortienne, d'une *phénoménologie*, qui plus est d'une phénoménologie «véritablement» politique, dont le phénomène par excellence est donc l'institution et cette «chair du social» qu'il reprendra à Merleau-Ponty. Car, ce que dévoile la reconnaissance du caractère non dérivé du politique, c'est que le lieu du pouvoir est le lieu d'une question, essentielle et problématique entre toutes. Selon les mots encore de Lefort:

La question que fait au social son origine. La logique qui organise un régime politique, par-delà le discours explicite où nous l'appréhendons tout d'abord, est celle d'une réponse articulée à l'interrogation ouverte par l'événement et dans l'avènement du social comme tel. Au travers des formes d'organisation de la répartition du pouvoir qui la régissent, une société communique d'une manière singulière avec le fait qu'il y ait société, qu'il y ait *apparaître* du social (Lefort & Gauchet, 1971, 8–9).

¹ Ce refus de se ranger sous le titre officiel d'une école de pensée, la phénoménologie en l'occurrence, se lit au mieux dans un entretien de 1978, où C. Lefort répond à la question de la méconnaissance de Merleau-Ponty dans la philosophie française de l'époque par ces mots, in *Le Temps présent*: «Merleau-Ponty a esquissé une nouvelle ontologie au contact du déchiffrement de notre expérience du monde – expérience de l'homme voyant, sentant, parlant, agissant dans la société et aussi expérience picturale, littéraire, philosophique ou politique. Comme il l'a écrit, l'ontologie est toujours indirecte (dévoilement de l'Être dans les étants) et implique un «langage indirect» quasi littéraire. Ainsi, sa pensée n'est pas aisément saisissable, elle l'est beaucoup moins, par exemple, que celle de Heidegger. Comme on a du mal à le saisir, on s'empresse de le rabattre dans les limites de la phénoménologie; on croit qu'il a substitué le corps à la conscience» (Lefort, 2007, 344–345).

² Husserl est ainsi mis au rang des représentants contemporains de cet imaginaire dans *Le Temps présent* (Lefort, 2007, 921).

Dans une proximité évidente avec Pierre Clastres, mais étendue en phénoménologie du social et des formes de société, ce que l'œuvre de Lefort nous apprend d'abord, c'est que le pouvoir est avant tout la nécessité du social en tant qu'il est le site même depuis lequel la société s'apparaît à elle-même, se représente *comme* société. Sans ce reflet de soi, sans cette manifestation de soi, pas de social, mais des êtres singuliers naturels, tout au plus. Mais le miroir bien sûr est multiple, et chacun s'y reflète depuis un angle chaque fois propre et fini, ce même angle qui est – selon l'expression de Marc Richir – «l'illusion transcendante nécessaire» de la société (Richir, 1987, 61–94), c'est-à-dire tout ensemble le lieu depuis lequel elle s'illusionne sur sa vérité, se voit – narcisse – comme elle veut être, et le lieu de sa vérité, puisque s'y apparaissant à elle-même, la société s'avère aussi *comme telle*. Comme le dira aussi Miguel Abensour, commentant cette nouvelle ontologie lefortienne du social en héritage machiavélien, c'est comme si «toute manifestation du social, tout apparaître du social était du même mouvement hanté, habité par la menace de sa dissolution» (Abensour, 2009, 103). Mieux encore, c'est comme si la division à l'origine du social ne pouvait se dissocier de sa manifestation, que c'est en tant que divisé que le social se rapporte à lui-même, apparaît. Ici, sans conteste, l'ontologie ne fait bien qu'un avec une *phénoménologie* politique, parce que le social n'est pensé et n'est même pensable avec Lefort que dans son apparaître, est ce mouvement même, et qu'en conséquence c'est la «question phénoménologique du comment» (Abensour, 2009, 98), c'est-à-dire la description des modes d'apparition et de manifestation du social qui va guider l'interprétation lefortienne des diverses formes de société, qui sont diverses expériences de la coexistence entre les hommes et avec le monde.

Interprétation qui nous apprend donc d'abord que sans ce pôle qu'est le pouvoir, la société ne saurait se former comme telle, à défaut d'avoir un *dehors* qui en délimite le *dedans*, un *autre* qui nomme le *même*. Il ne s'agit donc pas de signifier que «tout est politique», mais bien de comprendre que *la* politique, la sphère délimitée des luttes de pouvoir, sphère bien réelle, n'est elle-même que partie prenante d'une institution globale de la société dont le pouvoir en tant que tel, en deçà donc de ses visages concrets, est la source originaire et active. Cette action matricielle du pouvoir, Lefort la rapportera à la sphère du *symbolique*, sans laquelle le *réel* ne saurait prendre sens mais qui aussi le retient, et qui ne se confond pas avec *l'imaginaire*. Selon la triade héritée de Lacan, réel/symbolique/imaginaire, Lefort tente ainsi de montrer que l'imaginaire, les fictions que nourrissent nos sociétés, dépendent elles aussi de cette institution symbolique du social, sans laquelle nul ordre, et partant nulle représentation, n'est possible. Le symbolique, dira Lefort, est un ensemble d'articulations qui, par-delà «des institutions qui paraissent des données de fait, naturelles ou historiques», ne sont pas quant à elles «déductibles ni de la nature ni de l'histoire, mais qui commandent l'appréhension de ce qui se présente comme réel». ³ Le symbolique est en ce sens la médiation des médiations qui traversent le social, la dimension ouvrant *un* accès au monde. Et si le pouvoir est comme tel l'axe symbolique par excellence, son lieu pourrait-on dire, c'est qu'en tout temps, et toujours, il répond donc à la question qu'est le social pour lui-même. Or c'est à partir de cette conceptualité seulement que devient visible l'originalité de l'interprétation lefortienne du totalitarisme, de la démocratie qu'il inverse, et du destin moderne de l'analogie du corps politique qui entre eux se jouent.

2. L'INVENTION DÉMOCRATIQUE OU LA DÉSINCORPORATION

Mais reste à savoir comment, par quel biais, nous accédons à ces mutations dans l'ordre du symbolique qui sont au principe de la différence des formes de sociétés, et de la démocratie moderne comme *le* – et non *un* – régime de la contingence. D'une contingence qui, disons-le maintenant clairement, n'a pas tant une histoire, qu'elle n'est *stricto sensu* et pourtant en un double sens «historique»: «advenue», et vivant de ce devenir singulier de l'événementialité que d'aucuns nommeront «problématicité», mais

³ Voir entretien avec François Roustang (Lefort & Roustang, 1983).

que Lefort, contre toute la phénoménologie classique, ne fait donc plus remonter au «trésor perdu» de la Grèce antique. Un trésor sans conteste aveuglant tant par rapport aux autres formes de l'histoire, qu'à la condition pleinement politique du social, de *tout* social.

S'il fallait saisir d'un trait l'analyse si riche de Lefort, à la fois compréhension et déconstruction des ontologies du corps politique, il faudrait dire que la démocratie se différencie radicalement des formes qui lui sont antérieures (féodale et Ancien Régime d'abord et bien sûr, mais aussi donc à ses yeux «antiques») par la *désincorporation* qui la caractérise, mais qu'elle se différencie ainsi tout autant des totalitarismes, qui sont la reprise neuve et abyssale de l'image du corps. L'hypothèse de l'image du corps, puisque c'est ainsi que Lefort la désignera à la base de son interprétation du totalitarisme, ne se comprend elle-même que depuis l'ontologie du social que nous venons de parcourir, parce que non seulement, élève de Merleau-Ponty, Lefort verra lui aussi dans le corps un vecteur essentiel et effectif de la coexistence entre les hommes et avec le monde, mais plus encore, parce que dans l'ordre du symbolique, mais aussi de l'imaginaire, le corps – comme nous le conte toute l'histoire de l'analogie du corps politique – projette les possibles de cette difficile union faite ou gagnée sur la division, cette union qui n'est pas sans rappeler l'insociable sociabilité kantienne, elle aussi pensée en régimes analogiques. Mais pourquoi et comment alors, envisager cette forme de société qu'est la démocratie comme *désincorporée*? L'hypothèse du corps est en fait tout sauf simple, et la manière dont Lefort va en dévoiler tous les niveaux va à chaque fois engager un sens particulier de la corporéité, voire la rencontre – mortifère ou paralysante – de plusieurs.

Pour le comprendre, il faut revenir à la manière dont les sociétés, au lieu du pouvoir, s'apparaissent et se représentent à elles-mêmes, et nous ne verrons ainsi la démocratie qu'*à même* et *par* la différence, ou mieux *les* différences, avec ce qui la précède et lui succède. Car c'est bien sous le prisme de son opposition avec les formes de sociétés antérieures, et tout particulièrement avec l'Ancien Régime – dont en un sens elle émerge, «longtemps souterraine» –, que la démocratie se caractérise par ce que nous pourrions nommer «une double disparition du corps». Elle est, nous dit Lefort, une «société sans corps» (Lefort, 1986, 29). Que signifie cette absence, cette disparition, du corps? Que la démocratie, contrairement au modèle monarchique qui la précède, s'institue comme «société qui met en échec la représentation d'une totalité organique» (Lefort, 1986, 29). Celle-ci, dans la monarchie, se tissait et se tenait de fait depuis un pouvoir incorporé dans la personne du prince; non forcément despote comme on aime à le croire, mais incarnation d'une puissance illimitée à laquelle il était lui aussi soumis, en même temps qu'incarnation du peuple dont il était le médiateur. Dans une société advenant à elle-même en regard de ce radicalement Autre qu'est le divin, le roi était ainsi tout ensemble le *site* et la *figure* d'une médiation entre les hommes et les dieux. Corps mortel et immortel, temporel et spirituel, corps mystique enfin, le corps du roi incorporait donc le pouvoir dont il était seul détenteur légitime, du fait de sa filiation divine, mais incorporait aussi de la sorte la société dont il figurait le sens et l'unité.

Le pouvoir doit être ici compris, nous dit Lefort, comme ce qui «faisait signe vers un pôle inconditionné, extramondain, *en même temps* qu'il se faisait, dans sa personne, le garant et le représentant de l'unité du royaume» (Lefort, 1986, 27). Sur ce fondement inconditionné, mais comme tel déterminé, fixe, sur un fondement absolu, la position médiane et incorporatrice du pouvoir correspond, et pourrait-on dire résume, le sens du principe théologico-politique. La société monarchique s'unifie et se représente comme une, comme la même, au lieu du pouvoir royal. C'est lui qui la fait advenir à elle-même, de par la médiation de *son dehors* et de *son dedans*, du même et de l'autre; d'un autre qui est ici le grand Autre. À la faveur de ce pouvoir *visible*, ou mieux *figuré*, elle se détermine donc de manière positive, et partant se donne comme indéniablement *une*, représentable dans la figure d'une communauté; en un mot: elle se substantialise. Cela, non pas *malgré* l'immense hiérarchie qui la traverse, mais bien plutôt de son fait: c'est elle qui assure, d'un bout à l'autre de l'ensemble social, le principe d'identification qu'est la filiation. Matérialisation de l'*Autre* et matérialisation de l'*Un* sont

donc à penser ensemble comme son grand office, et c'est à la faveur du premier que l'unité incontestée du social s'institue, et simultanément se représente à elle-même, comme corps. Or justement, écrit Lefort, au registre du symbolique:

La révolution démocratique, longtemps souterraine, explose, quand se trouve détruit le corps du roi, quand tombe la tête du corps politique, quand, du même coup, la corporalité du social se dissout. Alors se produit ce que j'oserais nommer une désincorporation des individus (Lefort, 1981, 172).

Avec l'avènement de la démocratie, contemporain du régicide, le pouvoir prend donc un visage radicalement autre, et qui seul nous permet justement de comprendre – depuis, insistons, une lecture symbolique et non d'abord empirique – la place toujours grandissante qu'il tient, alors même que tant le voyaient déjà mort. Visage difficile à dessiner, si ce n'est impossible, parce que son lieu est celui d'un vide, où se loge justement la contingence comme régime. Le vide symbolique du lieu du pouvoir caractérise en effet la démocratie moderne, non au sens où le pouvoir n'existerait plus, mais au sens où il ne s'incarne plus, si ce n'est sous la figure changeante de ceux qui n'en sont jamais que ses représentants, d'être d'abord les nôtres. C'est un pouvoir qui n'est plus à personne, et ne saurait l'être, car il émane de tous, et se voit sans cesse remis en jeu dans la compétition des partis que sanctionne le suffrage universel. Pourtant, on se tromperait, prévient Lefort, «à juger que le pouvoir se loge désormais *dans* la société, pour cette raison qu'il émane du suffrage populaire» (Lefort, 1986, 28). Au sens strict, la fameuse «souveraineté du peuple» ne signifie nullement que le pouvoir *se loge* dans le peuple, y trouve son incarnation et son assise déterminée. Car l'instance du pouvoir demeure ce lieu depuis lequel le peuple lui-même s'appréhende en son unité, se rapporte à lui-même, cette instance qui marque un clivage entre le *dedans* et le *dehors*, mais sans plus se référer cette fois à un pôle inconditionné. Pouvoir sans nom, sans corps pour l'incarner en le fixant, le pouvoir démocratique vit comme matrice symbolique d'être sans cesse rejoué et repris. Et ainsi, c'est le *sens* qu'il véhicule qui change du tout au tout, même si la dialectique reste la même. Si pouvoir il y a, c'est donc bien encore parce que la démocratie se fonde sur une dimension de l'*autre* à même la société, dimension pour tout dire acceptée, ou du moins rendue présente.

Mais si l'autre n'est plus le grand Autre, qui est cet autre que le pouvoir rend présent, sensible? Toute la difficulté se concentre sans doute dans cette réponse: il est partout et nulle part. Cela, répétons-le, du fait que le pouvoir n'est pas non plus *dans* la société, au sens où il n'y aurait plus d'autre, ce qui voudrait dire que la société ne ferait tout simplement plus qu'un avec elle-même, serait devenue cette société transparente dont rêvait Marx. Non, dit Lefort, la société n'a pas digéré le pouvoir, ce pourquoi il reste la matrice symbolique, et le lieu où se dessine l'autre. Mais un autre qui est pour ainsi dire devenu l'*alter ego*, si ce n'est nous-mêmes, et c'est là, dans cette mutation de la pluralité, que naît et se nourrit sans cesse aux yeux de Lefort la contingence propre à la démocratie, malgré la surdétermination de sa marche empirique. Car le lieu sans cesse dépris et repris du pouvoir, soumis aux intermittences du suffrage universel, ce lieu est celui de la *division sociale* depuis laquelle elle se hisse, et que ledit suffrage révèle au mieux. En lui, dans le moment de la manifestation supposée de la «volonté» populaire, ce n'est pas l'identité d'une seule et même volonté qui se dresse, mais tout au contraire la multiplicité et l'infinie différence du nombre. Au moment même où l'unité est ainsi censée se faire visible, ce sont en fait les dissensions sociales qui viennent au devant de la scène, les solidarités qui se défont, depuis cet isoloir qui nous extrait de tout réseau, et nous transforme *stricto sensu* en «unité de compte». Si, comme le synthétise Lefort, «le nombre se substitue à la substance», dans et par l'exercice continué du suffrage universel, ce n'est nullement un hasard que cette institution se soit heurtée longtemps, au XIXe siècle, à une résistance, non seulement des conservateurs, mais des bourgeois libéraux et des

socialistes. «Résistance qu'on ne peut pas seulement, assure-t-il, imputer à la défense des intérêts de classe, mais qui suscitait l'idée d'une société désormais vouée à *accueillir l'irreprésentable*» (Lefort, 1986, 30). La peur se conjugue ainsi avec un «sentiment neuf de la contingence», du «tourbillon» au cœur de la société, dira encore Lefort dans *Mort de l'immortalité* – dialogue saisissant avec Adorno.

Ici, «accueillir l'irreprésentable», c'est donc tout autant accueillir l'idée d'un pouvoir n'ayant plus face visible, n'étant plus incarné dans un tenant et un garant nous assurant de son avenir, qu'accueillir la non-lisibilité de la société pour elle-même. Indéterminée, vivant de sa propre contingence, la société, pas plus que l'individu d'ailleurs, ne saurait bien sûr cesser de se rapporter à elle-même, mais ce mouvement ne lui garantit plus de se trouver, c'est-à-dire de s'assurer de sa propre unité, ni de son identité. C'est que la révolution démocratique, dans la remise en jeu périodique mais infinie du pouvoir, a mis en branle et révélé la *division* comme étant constitutive du social. Plus d'unité sans division, plus de transparence à soi, la scène politique au sens strict, dans sa compétition relancée, *met en scène* une division constitutive et inéluctable. Ainsi, elle légitime toujours davantage la forme conflictuelle qu'a prise le social, en se jouant de sa propre division. Division qui devient donc pour Lefort le sens même de la démocratie, non dans l'anarchie volontaire, mais dans la reconnaissance d'une indétermination radicale et jusqu'alors insoupçonnée du lien social lui-même.

À ce «phénomène extraordinaire» (Lefort, 1981, 172) de la «désincorporation des individus», de l'«institutionnalisation du conflit», est inextricablement liée l'indétermination des garants du social que sont le droit et le savoir, enfin libérés de l'emprise de l'Un, du pouvoir incorporant. Les pôles de la légitimité se désunissent en effet, se distancient, pour nourrir et garantir une société qui ne fait plus corps. La désintronisation démocratique du pouvoir, du droit, et du savoir, est donc à comprendre dans sa simultanéité avec l'advenue d'un lieu du pouvoir devenu infigurable. Cela même qu'ignoraient les sciences d'abord évoquées, alors qu'elles en sont l'avatar, et ce qu'ignorent tout autant si ce n'est davantage les nombreuses théories et phénoménologies politiques nourries au trésor perdu de la Grèce. Car tel est bien le second sens pour Lefort de l'*invention* démocratique, invention *moderne* donc: ce qui «s'invente», c'est non seulement un lien social qu'aucune incorporation ne vient d'emblée fusionner, mais ce sont aussi les sources mêmes de la légitimité. L'ordre de la légitimité se trouve lui aussi indéterminé, parce que désincorporé. Plus personne ne détient *en soi* le savoir, ni l'omnipotence du droit, même s'il existe bien sûr des institutions pour les concrétiser et les rendre visibles. En soi, tout est donc jouable à l'infini, ce pourquoi le «jeu», c'est-à-dire d'abord peut-être le discours mettant «en scène» le social, est coextensif du pouvoir. Ce pourquoi aussi, aux yeux de Lefort, les *Droits de l'homme* – qui sont telle la matrice législative de la démocratie – sont inséparables de leur déclaration, tout comme de leur multiplication. Si Lefort met ainsi en évidence que le religieux et le politique doivent être tous deux pensés depuis la commune dimension de l'*autre* qu'ils instituent à même le social, il n'en faut pas moins reconnaître que la perte du fondement religieux du politique ouvre l'abîme d'une société où tout s'invente, puisque rien n'y est à l'avance déterminé. En ce sens, qui relève bien d'un constat dépassant l'ordre de la séparation de fait entre religieux et politique, la démocratie n'obéit plus au principe théologico-politique.

Fort de cette opposition avec le principe à l'œuvre dans la monarchie, principe permettant la reprise infinie et variable de l'*analogie du corps*, source de la répétition du même, Lefort affirme donc que la société démocratique est une «société sans corps», *parce que* désincorporée. Il ajoute cependant, d'un ajout des plus précieux, qu'on ne saurait en conclure, «qu'elle est sans unité, sans identité définie»:

Tout au contraire: la disparition de la détermination naturelle, autrefois attachée à la personne du prince, et à l'existence d'une noblesse, fait émerger la société comme purement sociale, de telle sorte que le peuple, la nation, l'Etat s'érigent en entités universelles et que tout individu, tout groupe, s'y trouve également rapporté. Mais ni l'Etat, ni le peuple, ni la nation, ne figurent

des réalités substantielles. Leur représentation est elle-même dans la dépendance d'un discours politique et d'une élaboration sociologique et historique toujours liée au débat idéologique (Lefort, 1986, 20–30).

Au cœur de cette paradoxale unité, qui ne saurait se rassembler ni se définir sous la figure définitive d'une substance, mais ne laisse d'accueillir une certaine forme d'identité, se joue la «contradiction vraie» de la démocratie. Et c'est elle que le totalitarisme commencera justement par récuser, dans un mouvement qui crée une image neuve et abyssale du corps sur laquelle il nous faut maintenant nous arrêter, parce qu'elle engage au plus loin une compréhension phénoménologique de la circularité entre le corps et le politique, qui reste à nos yeux l'héritage clé – et non moins problématique – de la pensée lefortienne.

3. LE TOTALITARISME ET LE PHANTASME DU CORPS

Pourquoi parler de «contradiction», et ajouter l'adjectif «vraie», emprunté à Lefort lui-même? Parce que la démocratie ne saurait pas plus se vivre sans unité aucune qu'elle ne saurait se penser comme règne de l'autonomie; autre manière de la nier comme régime de la contingence. Il faut selon Lefort parvenir à soutenir la paradoxale, et non moins inquiétante, figure labile d'une société qui ne peut dénier toute unité, à défaut de mourir, mais qui ne peut non plus la figer, à défaut de perdre l'institutionnalisation du conflit qui est sa «vertu». Si danger il y a dans la démocratie, c'est du fait même de ce paradoxe, qui couve virtuellement les deux voies de l'atomisation du social: la moderne domination – sur laquelle achoppent tous les critiques de la démocratie, de l'anonymat etc. –, et surtout la réduction à l'unité tentée par le totalitarisme. Or dans l'ordre du symbolique et de l'institution globale du social, c'est bien le phantasme du corps et le renouveau inouï d'une image du corps politique qui dévoile au mieux le jeu mortifère et l'instinct de mort de ce dernier. Un phantasme qui soutient ce qui est au fond plus qu'un renversement, une *inversion* de la démocratie, c'est-à-dire quelque chose qui n'est possible que depuis une expérience du monde que la démocratie a inauguré.

Comment, à partir de l'hypothèse de l'image du corps, comprendre la façon dont *s'élabore* la dénégation interne de la division sociale dans le système totalitaire? Un texte essentiel de 1979, *L'image du corps et le totalitarisme*, est là comme pour répondre de l'hypothèse, et rappelle d'abord et encore ce qui fut aussi un des points de départ d'Arendt: dans le monde totalitaire, la division a aussi trouvé sa place, mais est devenue la frontière entre l'intérieur et l'extérieur, le peuple et ses ennemis. Si Lefort part ici de l'expérience communiste, nul doute que ce premier fait colle tout autant à la peau du nazisme. Or, ce déplacement de la division, son extériorisation de principe, n'est aucunement étrangère, nous allons le voir, au phantasme du corps qu'analyse Lefort. Elle en serait même le premier et saillant mirage, car la dénégation de la division interne vise à recouvrer quelque chose de l'homogénéité, si ce n'est de la transparence à soi d'une société que le principe d'incorporation dessinait, et que la démocratie avait renversé; elle vise à *re-faire* du corps! Et deux paradoxes se laissent déjà deviner dans l'élaboration totalitaire de cette homogénéité rêvée depuis la conceptualité phénoménologiquement renouvelée de l'autre et du même.

Le premier de ces paradoxes, est que la division est déniée alors même que la construction opérante du totalitarisme ne peut se faire sans laisser émerger une classe qui se distingue de la société pour en produire la cohésion. Qu'on le nomme parti, et/ou bureaucratie, l'appareil d'Etat est l'inéluctable nécessité de la domination. Le second paradoxe est encore plus massif: alors que la division est déniée *au sein* de la société, elle devient le maître-mot de la constitution de celle-ci. Car, pour que le peuple soit Un, le totalitarisme se voit engagé dans une immense *invention* de l'Autre, sous la figure de l'ennemi, et partant dans l'affirmation fantastique de sa dépendance eu égard à une économie de la division. Cette dernière

entre ainsi par l'autre porte, celle du *dehors*, et – au moment même où on l'a nie – va révéler une force qu'elle n'a sans doute jamais connue. Cela, non seulement aux frontières de la société, mais bien aussi en son *sein*, dont on rêvait qu'elle ne se nourrissait plus. Le communisme, comme le nazisme, obéissent à cette terrifiante «logique», et le premier pan de la refonte de l'image du corps comme matrice de la société est donc l'idée d'une constitution du peuple-Un exigeant la production incessante d'ennemis. C'est ici la mutation symbolique qui nous permet de comprendre, selon les mots de Lefort, qu'il «n'est pas seulement nécessaire de *convertir* fantastiquement des adversaires réels du régime ou des opposants réels en figure de *l'Autre* maléfique, il faut les *inventer*» (Lefort, 1981, 166). Mais pourquoi s'agit-il de *convertir et d'inventer*? N'y aurait-il donc pas assez de réels adversaires sur lesquels le régime pourrait s'abattre? Si, sans doute, puisqu'ils se comptent en million, sans même parler des foyers de résistance politique à même le régime établi. La question est donc ailleurs. Elle est à penser depuis le pôle symbolique. Car s'il y a nécessité d'une *conversion* d'ennemis étant pourtant bel et bien *réels*, c'est qu'en un sens cette *réalité* ne suffit justement pas. Pour que l'image du corps soit opérante comme image de l'unité absolue du social, il faut pour ainsi dire donner un statut *symbolique* à l'étranger qui en dessine la limite infranchissable. Le corps ne se fera qu'à la mesure de cette conversion de l'ennemi en l'Autre maléfique. Entendons-le au pied de la lettre: non pas cet *autre* (avec une minuscule) que la démocratie accepte en son sein parce qu'il est chacun de nous, indéterminé, infigurable, mais bien cet *Autre* dont la majuscule n'est certes plus le signe de l'inconditionnalité, mais de l'extrême étrangeté, en même temps que de l'extrême danger. Il s'agit en somme de convertir l'ennemi *en figure* du danger et de l'altérité, au point de le rendre visible aux yeux des plus naïfs.

Mais une telle conversion ne saurait encore suffire, car la production de l'ennemi se doit d'être incessante, au péril de voir la production de l'unité se ralentir. N'oublions pas là encore une leçon arendtienne, qui prend peut-être ici toute sa dimension: le régime totalitaire épuise son sens dans le mouvement, et donc dans l'accélération continuée de l'avènement des forces de la Nature ou de l'Histoire. Il est donc impossible de décélérer, comme il est impossible au totalitarisme d'imaginer sa propre fin, d'où l'invention continuée de l'ennemi. Il faut que la *fiction* de la conspiration juive, comme la fiction du complot trotskiste, subsistent, quand bien même il ne resterait plus un seul juif sur tout le sol allemand, quand bien même tout trotskiste aurait trouvé dans la vieille Europe une terre d'asile. L'organisation du social en vue de son unification ne saurait se passer du vecteur qu'est pour elle la fiction, nous dit Lefort. Or, ce que ce double procès imaginaire révèle déjà, c'est bien la mutation que connaît ici l'image même du corps dont le totalitarisme se refait. Ce corps en un mot n'est pas *donné*. Il ne se montre plus avec l'évidence qui était la sienne dans l'Ancien Régime. De l'un à l'autre, il y a le fossé infranchissable de la *perte de sens* de la corporalité en question.

Le corps que dessine la société totalitaire pourrait en effet, à l'inverse strict du corps mystique, se dépeindre comme corps non plus saint/sain, jouons à la limite sur les deux sens du terme, mais bien mortifère. Et si ce caractère moribond a diverses sources de sens, disons surtout qu'il est le résultat conjoint d'un corps non donné mais inventé, d'un corps qu'il est donc nécessaire de produire, et d'un corps qui se vit comme malade, est hanté par ses propres pathologies. Lefort l'a très bien vu, l'image du corps ici en jeu est certes aussi celle d'un organisme, mais en lequel le ver aurait fait son œuvre:

L'ennemi du peuple est considéré comme un parasite, un déchet à éliminer <...>. La poursuite des ennemis du peuple s'exerce au nom *d'un idéal de prophylaxie sociale*, et cela, dès le temps de Lénine. Ce qui est en cause, c'est toujours l'intégrité du corps (Lefort, 1981, 166).

Or, s'il n'y va pas seulement d'une prophylaxie *de fait*, mais bien d'un «idéal» de prophylaxie sociale, c'est que l'image du corps depuis laquelle se dresse la fantasmagorie totalitaire, a fait l'épreuve de sa modernité. Pour le synthétiser, disons que la fameuse phrase de Bichat, définissant la *vie* comme

«l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort» (Bichat, 1963, 43), trouve ici sa radicale extension: elle induit une nouvelle conception de la vie comme résistance, laissant déjà poindre son possible retournement en agression, et se joint à l'idée d'origine lamarckienne d'un envahissement du milieu par l'être vivant. C'est aussi dans une telle conception, et non seulement dans l'idée de sélection naturelle, que le totalitarisme puise la nouvelle image du corps qu'il phantasma: celle d'un corps perpétuellement en lutte, contre ces parasites extérieurs rongant jusqu'à ses tissus. Pour un corps qui se vit sous le sceau de la lutte, qui ne gagne son identité qu'au gré d'une radicale clôture, la science préservative qu'est la prophylaxie se révèle donc être la pièce maîtresse du processus d'unification. Face à la menace que fait inlassablement peser un étranger ayant découvert son monstrueux *visage*, c'est toute une paranoïaque logique de la surveillance et de la suspicion que le régime diffuse au cœur de la société; d'une société devenue «citadelle assiégée». Mais la lutte étant comprise comme l'effort vital lui-même, se récusant donc comme mortifère à mesure qu'elle le devient, son caractère fiévreux, celui de la campagne contre l'ennemi, va se parer de vertu. «La fièvre est bonne, conclut Lefort, c'est le signal, dans la société, du mal à combattre» (Lefort, 1981, 167), ce qui signifie qu'enfin ce dernier est reconnu. Lépuration peut alors commencer, et nul ne doute de son efficacité ni de son sens.

Mais à cette première mutation de l'image du corps, sous le sceau d'une lutte infinie et paradoxale, de la prophylaxie, il faut encore lier une seconde révolution imaginaire. Celle-ci tient cette fois à l'économie du tout et de la partie, censée guider le sens de l'identification à même la totalité organique, et dessinant bien sûr la figure de l'Egocrate. Ce dernier, quand la logique de l'identification ne connaît plus de médiation – ne peut plus l'assumer puisque cette dernière n'aurait plus l'évidence du sens –, quand elle se fait stricte au point que l'incorporation du pouvoir dans la société ne doit plus laisser la moindre trace d'une extériorité au social, ce dernier doit paradoxalement *figurer* ce qu'en fait il est: la société elle-même. Il y a ici «un impossible engloutissement du corps dans la tête comme un impossible engloutissement de la tête dans le tout» (Lefort, 1981, 175).

Or, l'impossibilité que la figure de l'Egocrate dévoile ainsi, d'une société qui, non seulement ne distinguerait plus le tout de ses parties – ni l'engendré de l'engendrant –, mais devrait être une fusion produite, réalisée à même chacun de ses organes, c'est-à-dire deviendrait une substance d'un tout nouveau genre, nous mène à la dernière face visible de cette nouvelle image du corps. Dernière, mais non moins capitale, parce qu'en elle s'inscrit la représentation la plus contradictoire signant *stricto sensu* l'échec de la réduction à l'Un. Ici vont se rejoindre la logique fantasmagorique du corps et la logique de l'organisation, qui sert de prisme à tant d'interprètes du totalitarisme. Ce que Lefort reconnaît comme étant le second pôle de la représentation totalitaire, celui de l'organisation, n'est plus en fait directement l'image du corps, mais il n'en va pas moins, marquer celle-ci de son fer, à la mesure de la contradiction qu'il lui oppose *via* cette autre image qui est celle de la machine. Image où le *phantasme* (il faut ici entendre le sens psychanalytique du terme, sa charge traumatique) se révèle cette fois dans le dédoublement de la représentation du «tout organisable»: d'une société à la fois toute active, *et* matériau amorphe sous les mains des bâtisseurs. Ainsi, à l'un des pôles, le social se fait la synthèse impossible de l'organisation et de l'organisable, en même temps qu'à l'autre pôle la veine organiciste d'une absolue fusion du social se voit elle aussi poussée à l'extrême. D'où le recours, malgré la dépendance des totalitarismes eu égard à la «mythologie de la science» – qui rend pensable ce façonnement, ou mieux cette production du réel, de l'homme par l'homme – à une loi de nature permettant de penser la fusion.

Dédoublements internes, conclura Lefort, de représentations elles-mêmes contraires, et qui pourtant fonctionneront un temps de concert. Cet échange, cette jointure, malgré la fondamentale discordance des images du corps et de la machine, est peut-être ce qu'il reste de plus difficile à saisir. Puisqu'ici, nous l'aurons compris, l'image du *corps* est censée véhiculée toute autre chose que ce qu'une compréhension mécaniste de lui-même offrirait. S'il y a un temps convergence – et non identité donc – entre l'image du corps et celle de la machine, ce n'est donc point depuis une compréhension mécaniste

du premier, mais depuis l'*ambiguïté* qu'elles impliquent et partagent, qui est celle d'un paradoxal régime d'appartenance. C'est elle qui articule ces deux images-clés. Et une fois faite la rencontre inévitable avec le second pôle représentatif, l'image du corps elle-même – en soi déjà si paradoxale de n'être plus soutenue par un régime du sens – s'altère. Ici vient peut-être au jour grâce à Lefort ce qui, dès sa naissance *duale*, vouait le totalitarisme à sa perte. Le vecteur de la perte, c'est en un mot le caractère insoutenable de ces deux symboliques conjointes du corps et de la machine.

À l'inverse des analogies véhiculées dans la monarchie, l'image double fantasmée par le totalitarisme ne saurait tenir, non seulement dans la représentation que la société a d'elle-même, mais déjà dans celle que se donne l'agent politique, parce qu'elle a donc tenté de coupler l'incompatible: l'ancienne représentation du corps organique de la société comme totalité et la représentation du corps machine (Lefort, 1981). Inversant et renversant par là, dans un mouvement que nous n'avons pas fini de penser, le «sans corps» de la démocratie, de ce régime qui, désincorporé, serait donc selon Lefort la figure d'une société qu'aucune fusion ou détermination ne saurait enclorre, d'une société où n'affleurerait que la «chair du social» (Lefort, 1986), qu'il définit enfin comme «un milieu différencié, se développant à l'épreuve de sa division interne, et sensible à lui-même en toutes ses parties» (Lefort, 1992, 71).

Et c'est bien en déni de cette même chair du social, «infigurable», «irreprésentable», dira Abensour lecteur de Lefort,⁴ que la domination et le totalitarisme se comprennent comme ayant la même «source», celle de la nature contradictoire de la démocratie, et peut-être le même ressort, bien qu'ils n'aient cependant bien sûr pas le même projet. Ce que permet en fait de penser Lefort, c'est que tous deux sont des figures d'un pouvoir *descendant dans le réel*, quittant le lieu du symbolique. Pour ne devenir, d'un côté, que le pouvoir de quelques-uns, le pouvoir de ceux que Machiavel nommait les «Grands», un pouvoir usurpé à la société en tant qu'il n'est plus que le lieu d'intérêts privés, mais pour prendre aussi, d'un autre côté, l'allure bien plus terrifiante du totalitarisme. Malgré leur insigne différence de nature, ils puisent tous deux, jusqu'à pouvoir s'enchaîner, se répondre, dans la possibilité *jamais close* d'un dérèglement de la logique démocratique, qui est peut-être l'ambiguïté fondamentale, et le risque, de la contingence politique. En ce sens, Lefort écrira dans *La question de la démocratie*:

Quand le *conflit* entre les classes et les groupes s'exaspère et *ne trouve plus sa résolution symbolique dans la sphère politique*, quand le *pouvoir paraît déchoir au plan du réel*, en vient à apparaître comme quelque chose de particulier au service des intérêts et des appétits de vulgaires ambitieux, bref, se montre *dans* la société, et que du même coup celle-ci se fait voir comme morcelée, *alors se développe le phantasme du peuple-un*, la quête d'une identité substantielle, d'un corps social soudé à sa tête, d'un pouvoir incarnateur, *d'un Etat délivré de la division* (Lefort, 1986, 31).⁵

Or, ces mots n'invitent-ils pas à penser aussi, à la fin de cette lecture de la démocratie, et en retrouvant les termes de notre introduction – en pensée d'Arendt et de La Boétie que Lefort lira tant –, que si la contingence est «inaugurée» par la démocratie moderne et elle seule comme *forme de société*, comme cette histoire «dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière», le phantasme qui contre elle sans cesse se déploie serait quant à lui peut-être *toujours déjà* inauguré, que la contingence serait en somme quelque chose comme le «refoulé» du politique, de tout politique? Et si la «servitude volontaire», ou le désir de l'Un que Lefort nommera ainsi, semble avoir non peut-être habité, mais du moins traversé, sous sa plume encore, tous les présents et tous les temps du politique,

⁴ Voir Abensour Miguel: «La démocratie se situe du côté de l'infigurable, de l'irreprésentable – comment représenter la chair? –, puisque c'est grâce au refus même de la figuration qu'est préservée au mieux, en même temps que l'indétermination de la société démocratique, la dimension symbolique du social – rien, aucun imaginaire ne venant la recouvrir» (Abensour, 2009, 108).

⁵ Nous soulignons.

sa pensée ne nous laisse-t-elle pas *in fine* aux prises avec un paradoxe que Merleau-Ponty reconnaitra quant à lui déjà sous la plume de Machiavel – que nous retrouvons pour le coup «sans hasard» –, paradoxe peut-être indépassable d'une pensée de la contingence qui renonce à la question du meilleur ou mieux «du non injuste», qui «agit à l'aventure», non parce que l'événementialité serait radicale, mais parce que derrière la contingence elle-même subsiste pour la pensée – et c'est là qu'il faut toujours se rappeler Arendt – une certaine «immuabilité» des choses et des hommes, même s'il n'y va plus des «acteurs et des patients» des *Discorsi*?

Poser cette étrange question, c'est tout simplement redemander avec Merleau-Ponty, mais dans des mots qui ne sont assurément pas les siens, si finalement une pensée *politique* de la *contingence* n'est pas vouée à se heurter à cette limite, et à devenir réellement «politique» là où elle tait presque ce nom, et avec lui l'espoir – ou son envers – qui toujours y sommeille, qui fait qu'au moment même où nous quittons les dialectiques rationalistes de l'histoire, nous les retrouvons, inversées, qu'au moment même où nous croyons toucher l'historicité radicale de la contingence, nous retrouvons sous le masque de la peur d'elle, un bien étrange trans-historique. C'est cette question que le dernier temps de notre propos devra du moins affronter, parce qu'avec elle ce sont les limites et les possibles non de la seule phénoménologie lefortienne mais bien de la phénoménologie *politique* comme telle qui pourraient bien se jouer.

4. LA «CHAIR DU SOCIAL» EN QUESTIONS: VERS UNE REFORTE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ANALOGIE

Du retournement tout juste évoqué, qui alors même qu'il nous fait quitter les dialectiques de l'histoire nous ramène donc dans les filets d'un déroutant trans-historique, Lefort, grand lecteur de l'anthropologie sociale et de l'ethnologie, tout autant que de Marx et Hegel, fut pourtant lui-même on ne peut plus conscient, et il l'expliquait même très tôt dans des termes qui nous invitent à lui adresser les précédentes questions:

En bref, si l'on admet que l'histoire, conçue comme engendrement du nouveau, n'est pas donnée avec la coexistence, il faudrait comprendre comment la coexistence se fait histoire <...> c'est là retourner la difficulté dont nous partions <...> mais ce retournement, est essentiel en ceci qu'il réintègre l'histoire à l'homme, permet de concevoir l'humanité, sinon comme “existant total”, du moins comme une même humanité, aux prises avec les mêmes questions, encore qu'elle leur donne des solutions différentes (Lefort, 1978 a, 57).

Finalement, à lire ces autres mots, le régime de la contingence serait-il seulement une de ces «solutions»? Sans doute, à en croire Lefort lui-même, mais il n'est pas sûr qu'il tienne donc le «seulement», et parvienne à se débarrasser – pas plus qu'Arendt –, d'une certaine téléologie – quoique renversée –, dont ils ont pourtant juré de faire fi. Or, c'est précisément cette téléologie qui est à nos yeux la limite de la phénoménologie politique. Une limite que Lefort lui-même a reconnu au plus près, même s'il ne l'a donc peut-être pas dépassée, dès lors que de ses soubassements il a défait une à une les couches, et que c'est pour cela-même qu'il nous faut penser *depuis* lui, et qu'il fallait donner à son analyse toute sa place. Car son parcours, cette déconstruction, tout juste retracée, des ontologies du corps politique, révèle trois choses à nos yeux essentielles à la phénoménologie politique en devenir, justement contre la phénoménologie classique.

La première, que Marc Richir synthétisera au mieux, c'est que nous savons, *depuis* Claude Lefort, que dans l'ordre de l'institution, le symbolique est *ipso facto* politique (Richir, 2008, 14). Cela, c'est sans conteste la plus grande révolution opérée par cette phénoménologie politique qui a dévoilé que le

pouvoir est le lieu depuis lequel la société s'apparaît à elle-même, ce qui signifie advient comme société, parce qu'il répond à la question que fait au social sa propre origine. Avec cette première révolution, nous apprenons bien à renouveler radicalement la pensée *du* politique, et de *la* politique, d'une manière qui défait la naïveté qui marque sans doute toute l'histoire de la phénoménologie classique, de Husserl à Jan Patočka. D'une phénoménologie qui n'a pour le coup pas dépassé la philosophie politique contre laquelle luttait Arendt, en a même peut-être entériné l'aveuglement et les mirages, persuadée qu'il y a des sociétés historiques et des sociétés ignorant l'histoire. Persuadée aussi, et la chose au fond ne fait qu'un avec la fameuse tripartition de l'Histoire entre un stade an-historique, un stade pré-historique, et un stade historique *stricto sensu*, persuadée que l'histoire et la démocratie avec elle naît au temps de ce trésor perdu de la Grèce, naît avec l'Europe. Or, alors même qu'il signe ce qu'il faudrait appeler la fin du rêve de la Grèce, d'une Grèce dont la prétendue démocratie n'a rien à voir – au registre symbolique – avec cette «société sans corps», cette figure labile vouée à accueillir l'irreprésentable, de la démocratie proprement dite, Lefort nous apprend *de facto* qu'on ne comprend pas l'histoire politique depuis de prétendus mouvements de l'existence humaine, et qu'il y a toujours eu histoire, même si cette histoire, certaines sociétés ne l'ont donc pas méconnue mais l'ont comme rejetée à leurs bords. Ici, la phénoménologie politique trouve enfin des armes pour dépasser le dilemme qui paralysait déjà Husserl lisant Lévy-Bruhl, le dilemme du relativisme historique, et de l'accès – depuis une société seule prétendue historique – à des sociétés sans histoire. Le registre du symbolique et la méthode phénoménologique de Lefort permettant enfin, depuis le lieu de pouvoir, de penser des sociétés aux prises avec les mêmes questions, mieux avec une même question – celle-là même de leur origine et donc inextricablement de l'historicité – mais leur donnant différentes solutions, que nous lisons justement dans leur forme.

Une forme qu'il nous apprend justement encore à interpréter depuis le corps qu'elle se donne ou projette, révélant – *Du sublime en politique* de Marc Richir en reprendra l'intuition profonde – une compréhension phénoménologique de la circularité entre le corps et le pouvoir qui ne dénie pas, mais au contraire complète à nos yeux les approches dites structuralistes de Foucault, et pour le coup ne tombe plus dans cet autre paradoxe qui marqua aussi de son fer nombre de phénoménologies politiques, qui au lieu même du politique oublièrent tout ce que du corps elles avaient dit. Ici encore, l'exemple paradigmatique pourrait bien être la pensée de l'auteur des *Essais hérétiques*, car si Jan Patočka a déployé à la fois une essentielle phénoménologie de la vie et une phénoménologie politique, c'est en développant la seconde sur l'oubli de la première, répétant ainsi la limite troublante de la pensée arendtienne. Troublante, parce que contemporaine de la plus grande acuité de l'auteur de *The Human Condition* eu égard au fondement de la philosophie politique, sans hasard chez Platon : celle-ci commence et se déploie, disait aussi Arendt, sur un rejet du corps qui ne peut que signifier un déni des affaires humaines dont il est le vecteur et le site. Ce premier «je peux», elle en a pourtant à son tour redoublé l'oubli, et bien plus troublante encore en est donc peut-être la redite patočkienne, puisque c'est justement une phénoménologie du corps qui en était le premier jalon.

Mais retrouvant le nom d'Arendt qui marquait notre *incipit*, nous en retrouvons aussi un autre, qui va quant à lui nous mener directement à ce qu'il reste sans doute à penser cette fois au-delà de Lefort, ou *après* lui, même si c'est en gardant les jalons tout juste retracés d'une autre phénoménologie politique, autrement dit même si c'est en pensant *depuis* lui. Ce nom, c'est bien sûr celui de Foucault, car il nous intime de nous demander d'abord si l'opposition massive entre incorporation et désincorporation – souvent reprise comme opposition entre incorporation et incarnation, depuis la thématique de la «chair du social» dévoilée par Lefort, et notamment suivie par Abensour et Richir –, il nous intime de nous demander si cette opposition tient face à un présent politique où la démocratie elle-même voit sa donne, comme sa représentation d'elle-même, radicalement bouleversée par un ordre du symbolique qui réinvestit autrement le corps: l'ordre, bien sûr, de la biopolitique.

Or, ce qui a peut-être arrêté l'interprétation lefortienne devant cet autre langage politique du corps, un langage qui n'est certes pas celui de la démocratie, mais qui n'est plus non plus aujourd'hui l'apanage du phantasme totalitaire, qui en vient même à brouiller la limite des formes de société et donc des sociétés elles-mêmes, c'est un autre imaginaire, qui, au sens où C. Lefort reprochait précisément à la phénoménologie un «imaginaire de la crise» (Lefort, 2007), proche du phantasme, pourrait être appelé un «imaginaire de la démocratie». Entendons: la démocratie qui se pense elle-même comme vérité de l'institution, *versus* toute l'histoire de l'analogie, laissant réapparaître sous la plume même de Lefort une sorte de téléologie politique contre laquelle sa pensée s'est pourtant développée. Une téléologie qui, alors même qu'elle défait le mythe de l'Europe comme naissance de l'histoire, se voit réinvestie, depuis l'ontologie machiavélienne d'un mouvement pur du social, dans la démocratie moderne elle-même, en tant que celle-ci finit par devenir – à la pointe extrême de cette pensée – cette forme de société qui assume la division interne à tout social, devient donc comme son acmé, étant justement «sans corps». Une pente qui n'est pas circonstanciée, car c'est elle que risquent sans doute toujours les pensées nombreuses du politique et du commun depuis la Révolution, et *a fortiori* la compréhension radicale par un Castoriadis de la création absolue – sorte d'imaginaire à la double puissance.

Et cet imaginaire de la démocratie n'est pas étranger, ô combien non, à un implicite essentiel à ces pensées, qui est celui d'une résistance de cet *analogon* qui scella le destin politique de l'imagination: l'*analogon* du corps. De l'un à l'autre, et même l'un *contre* l'autre, les auteurs rapidement évoqués nous mènent en effet paradoxalement à un même point – sur un bord du moins de leur pensée. Un point, ou mieux un lieu – un *topos* –, qui est peut-être la plus grande et étrange constance, non du langage du pouvoir cette fois, mais bien de la pensée chargée de le *défaire*, d'aller en deçà, de la pensée politique elle-même: l'analogie entre le corps et le corps politique est *à la fois* ce qui dans son refus même réunit peut-être le mieux les philosophies politiques contemporaines, depuis Lefort, et ce qui pourtant ne cesse de *résister* sous toutes les plumes, que ce soit sous le masque du lexique complexifié de la «chair du social», qu'en reprise de Merleau-Ponty, il a d'abord rendu fameux, et qui quoi qu'il en ait parle bien encore *un* langage du corps, et/ou sous cet autre masque qu'est l'usage implicite de la méthode analogique elle-même, qui ne cesse d'affleurer sous de nombreuses plumes.

Comment cela, «sous le masque» de la chair du social? Celle-ci n'est-elle pas censée être l'opposé de l'image du corps? Si sans doute, mais si du corps on garde justement *l'image*, avec la projection plus ou moins fixe qu'elle implique, et non la symbolique de la corporéité comme telle. Disons-le sans détour: si Lefort a pu lui-même – et c'est la raison fondamentale de cette reprise du lexique merleau-pontien – opposer la «chair du social» au corps, c'est d'avoir interprété la chair merleau-pontienne elle-même comme une «défaite de l'image du corps», aussi complexe soit cette image. En ce sens, il écrira dans *Sur une colonne absente*:

Avec la chair n'est pas offerte une version plus élaborée de l'expérience muette, du texte dernier qui était autrefois déchiffré à travers le corps. Bien plutôt est-ce par la destitution de ce texte, par la défaite de l'image du corps, que nous sommes induits à interroger la chair comme notion dernière (Lefort, 1978 b, 130).

«Défaite de l'image du corps»? Nous savons maintenant tout ce que recouvre, dans le langage politique de Lefort, cette *image* du corps, et en quel sens il lui oppose l'idée de «chair du social». Est-ce à dire, qu'*in fine*, la chair bien comprise, quoique révélée par l'irréductibilité du corps propre, nous mène non seulement au-delà de lui, mais même à la destitution en pensée de sa primauté? Est-ce à dire que, pour penser la chair, et dépasser tant le dualisme que le monisme philosophique, il faut quitter tout autant le registre du corps que celui de la conscience, et que paradoxalement, la phénoménologie du corps menée à son terme aboutit au silence sur le corps, si ce n'est à sa destitution? Non, car au

lecteur averti de la formation du lexique de la chair, c'est peut-être justement au lieu du corps, d'avoir quitté un temps le corps, que celle-ci révèle ses limites. De quelles limites parlons-nous? La première, et la plus massive, a trait aux symétriques dualisme et naturalisme contre lesquels Merleau-Ponty lutte, et que malgré son effort, il ne dépasse pas totalement, *du moins* par le recours à la notion de chair. Car, au fond, si la chair doit nous permettre de penser une univocité ne se faisant pas au prix de la différence du sujet et de l'idéalité, c'est la difficile *corrélation* elle-même qui devrait en être le centre. Or, comment Merleau-Ponty la décrit-elle au bout du chemin de *Le Visible et l'invisible*? Par le recours à un «comme si», qui pourrait bien être le lieu – au plus haut point problématique – d'une *métaphore générale*,⁶ où se voit justement sacrifiée la différence du sujet:

C'est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrerait, non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage, et affranchie par là, mais non délivrée, de toute condition (Merleau-Ponty, 2003, 198).⁷

À lire ces lignes, il n'est pas sûr en effet que, comme le croyait Lefort, Merleau-Ponty destitue le corps *via* la notion de chair, tout au contraire, puisque le corps y redevient le point d'appui, le cœur de ce qu'il faut bien appeler – même si l'auteur s'en défend – un monisme ontologique. Dire métaphorique, dont on ne saurait certes ignorer la beauté et la force, le dire en chantier de *Le Visible et l'invisible* finit souvent ainsi par ne plus tenir le pari d'une pensée non univoque, et Merleau-Ponty est le premier à prévenir de son insuffisance, lorsqu'il écrit, juste avant les lignes précitées, qu'il «est trop tôt maintenant pour éclairer ce déplacement sur place», cette migration donc, qui est dite changement de chair. Impossible de reprocher ici à l'auteur ce qu'il entrevoyait lui-même comme travail à accomplir, mais nécessaire, depuis cette reconnaissance, de limiter le concept de chair, que tant utilisent librement, pensant en effet que cette notion, dans sa généralité même, serait dernière. Autant nous devons donc toujours à Lefort les interprétations les plus fortes de la pensée politique de Merleau-Ponty, autant nous pourrions bien être ici face à une projection précisément *politique* sur la pensée merleau-pontienne de la chair; politique en ce sens que son vecteur est l'image du corps pensée comme phantasme du peuple-Un. Que conclure de cette étrange projection, qui sous-tend ce qui est pourtant à nos yeux la phénoménologie politique la plus aboutie, en révolutionnant l'idée même?

CONCLUSION

Rappeler d'abord, et contre elle, que la chair n'est donc pas chez Merleau-Ponty un au-delà du corps, au sens où nous le quitterions, mais reste bien un lexique élargi de – et depuis – la corporéité, qui, s'il la réinvente, ne la quitte pas. Un lexique que l'*image* du corps masque dans ce qu'elle garde, chez Lefort, d'encore trop massif. Car, s'il est indéniable, une fois le chemin avec lui parcouru, qu'il a révélé mieux que tout autre la complexité de ce corps que le totalitarisme veut re-faire, la rencontre mortifère de plusieurs de ses sens, l'ontologie qui soutient l'hypothèse même de l'image du corps finit quant à elle par grever sa pensée d'un certain aveuglement. Un aveuglement peut-être double, qui plus est, et qui tient donc à la révolution radicale que serait l'ontologie machiavélienne. Car la rupture de Machiavel avec les ontologies politiques du repos, qui seraient toutes des ontologies du corps politique, perd de son évidence dès lors que l'on scrute les pensées antiques et médiévales du politique en prenant

⁶ Disant cela, nous n'ignorons pas bien sûr que Merleau-Ponty s'est lui-même défendu d'user d'une telle «métaphore», pensant parvenir, avec la notion de chair, à une pensée au-delà de la métaphore comme du concept. Sur ces questions, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article «Corps animal et corps humain: l'effacement» de la propriété. A la naissance de l'institution chez Merleau-Ponty» (Gleonec, 2012, 109–132).

⁷ Nous soulignons.

justement pour objet le type même d'*analogie* dont elles usent entre le corps et le corps politique ; analogie dont Machiavel marquerait la fin. À y regarder de près, retour fait sur la multiplicité des sens du corps qui à chaque fois en elles se rejoue, il appert en effet déjà que le *mouvement* concentre d'autres pensées du politique – au premier chef celle d'Aristote –, non par accident ou momentanément, mais au point que cette opposition entre ontologies du repos et ontologies du mouvement vacille, et que le prétendu «mouvement pur» pensé par Machiavel retrouve toute sa force d'*énigme*. La question devenant alors celle de savoir si derrière ce «pur» ne se cacheraient pas peut-être à la fois un excès et un défaut, depuis lesquels il nous faudrait reprendre Machiavel, et Lefort. Un «excès» qui retrouverait quelque chose de l'aporie que M. Merleau-Ponty lira donc dans l'œuvre du premier, l'aporie d'un réalisme politique qui laisserait étrangement son auteur même «agir sans cesse à l'aventure». Et un «défaut», sans nul doute plus complexe, qui serait la trace, lisible dans l'ambiguë exemplarité de Rome que Machiavel se choisit – en laquelle cristallise la seconde difficulté –, d'un reste de fixité puisé à l'ontologie la plus ancienne, et réapparaissant non dans l'omniprésence du possible romain comme tel, mais dans une certaine conception cyclique de l'histoire qui le traverse. Celle-là même qui ramenait Lefort à sa suite dans le giron d'une étrange téléologie, où la démocratie ne faisant plus apparaître que la «chair du social» devient la vérité du social comme tel. Une vérité qui serait donc elle-même comme la «défaite de l'image du corps». Or, ici même nous touchons bien sûr le second aveuglement, car s'il y a bien défaite de l'*image* du corps, la chair n'est pas pour autant la défaite du corps comme tel, bien plutôt en est-elle le prolongement, et nous ramène-t-elle au paradoxe susnommé d'une pensée qui tout en lutte contre l'analogie du corps politique n'en fait pas moins malgré elle l'épreuve de la résistance du lexique de la corporéité.

Or la question que ce paradoxe nous adresse est en fait double et urgente, non circonstanciée, ni – nous l'avons dit – réduite à la critique de Lefort: y a-t-il, au cœur de la résistance de ce lexique – où s'inscrit donc la «chair du social» –, une sorte de nécessité de la pensée, c'est-à-dire un lieu, ou une vérité, du politique, qui ne saurait trouver d'autres mots que ceux de la corporéité? Et si tel est le cas, les critiques pourtant indéniablement justes, au plus haut point celle de Lefort, des schèmes de l'incorporation et de la fusion communautaire, certes eux aussi soutenus dans l'histoire politique par l'analogie, n'imposent-elles pas de se mettre en quête d'une *autre et nouvelle analogie*, en assomption de la circularité pleine entre le corps et le pouvoir?

Car au fond, c'est peut-être de ne pas avoir questionné, au fil même des ontologies du corps politique, l'analogie comme telle, c'est-à-dire comme méthode d'accès au social, que Lefort a ignoré que derrière un de ses destins politiques – le destin indéniable de l'incorporation –, l'analogie est aussi un mode du penser qui dans une autre histoire s'est voulu radicalement étranger au registre du fondement (*Grund*), de la fondation, et donc de la domination. Et ce n'est pas un hasard, si, comme nous l'indiquions, ce mode se retrouve donc en jeu, quoiqu'à l'implicite, parce qu'en lutte intestine avec le destin tout juste retracé, dans des pensées novatrices et phénoménologiques du politique. Pour ne citer qu'un exemple, mais non des moindres, c'est en usant d'une analogie dont il ne questionne pas lui-même le sens, malgré la richesse de ce qu'elle lui permet de penser, que Roberto Esposito, dépasse l'entente classique de la bio-politique, en comprenant d'abord le nazisme à l'image – structurelle et non métaphorique – de la maladie auto-immune.⁸ Pour comprendre l'identité stricte qui se joue ici entre vie et mort, le paradoxe inouï dans les termes de la vie, de la maladie auto-immune réalisée, il faut prendre le corps ici lui-même comme *sujet*. Non seulement au sens – celui que Foucault a déjà bien vu –, où le corps est acteur de pouvoir, mais au sens où la politique qui parle du corps, se

⁸ «La catégorie de la biopolitique est intégrée à celle de l'immunisation, car seule l'immunisation fait apparaître clairement le nœud mortifère qui relie la protection de la vie à sa négation potentielle <...> elle permet d'identifier dans l'*image* de la maladie auto-immune le seuil au-delà duquel l'appareil protecteur se retourne contre le corps même qu'il devrait protéger, et le fait exploser» (Esposito, 2010, 182).

voue à la vie, ne peut elle-même se comprendre, et peut-être se *déprendre*, que depuis une pensée qui la distancie d'elle-même, l'attaque en creux, d'inventer un autre langage du corps, ou mieux de faire renaître autrement un langage plus ancien qu'elle, tant dans l'ordre de la pensée que dans celui de la science, et avec lequel elle lutte: ce langage même de l'analogie.

Un langage qui, enfin, n'est pas celui de la métaphore – cette métaphore qui est par contre à la fois le vecteur de l'*image* du corps et le risque de la chair –, et dont nous dévoilerons, dans une seconde étude prolongeant celle-ci, la possible refonte phénoménologique. Cela, en repartant justement du dilemme de l'ontologie machiavélienne, et de l'interprétation extrêmement novatrice qu'en donnera Merleau-Ponty; en regard, bien sûr, de celle de Lefort. Un Merleau-Ponty qui, en deçà de l'ambiguïté du texte de la chair, prit enfin au mot l'originarité de l'existence corporelle au point de ne *jamais* s'en détacher quand la pensée devra se heurter à l'histoire publique des actes, des contrats, voire des révolutions. Au point que, l'institution qu'il pense dans «le même genre de l'Être que la naissance», n'étant pas plus qu'elle un acte, pourrait bien être le sol d'une nouvelle et phénoménologique analogie du corps politique.

REFERENCES

Abensour, M. (2009). *Pour une philosophie politique critique*. Paris: Sens & Tonka.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (1968). *Between Past and Future: Eight Exercises of Political Thought*. New York: Viking Press.

Bichat, H. (1963). *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800). Genève, Paris, Bruxelles: Alliance culturelle du livre.

Gleonec, A. (2012). Corps animal et corps humain: l'«effacement» de la propriété. À la naissance de l'institution chez Merleau-Ponty. *Studia Phaenomenologica – Possibilities of Embodiment* (XII), 109–132.

Esposito, R. (2010). *Communauté, immunité, biopolitique*. Paris: Les Prairies ordinaires.

Kantorowicz, E. (1989). *Les deux corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*. Paris: Gallimard.

Lefort, C. & Gauchet, M. (1971). Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social. *Textures*, 2 (3), 7–78.

Lefort, C. (1978 a). *Les formes de l'Histoire*. Paris: Gallimard.

Lefort, C. (1978 b). *Sur une colonne absente*. Paris: Gallimard.

Lefort, C. (1981). *L'Invention démocratique*. Paris: Fayard.

- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique*. Paris: Seuil.
- Lefort, C. (1992). *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (2007). *Le Temps présent: Écrits, 1945–2005*. Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Le visible et l'invisible*. Paris: TEL/Gallimard.
- Patočka, J. (1981). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: éditions Verdier.
- Platon. (1970). *Timée*. Paris: PUF.
- Lefort, C. & Roustang F. (1983). Le mythe de l'Un dans le fantasme et la réalité politique. *Psychanalystes*, 9.
- Richir, M. (1987). Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'Etat. In M. Abensour (Ed.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil.
- Richir, M. (2008). Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty. In M. Richir & E. Tassin (Eds.), *Merleau-Ponty: Phénoménologie et expériences*. Grenoble: Millon.
- Taminiaux, J. (2009). *Maillons herméneutiques – Etudes de poétique, de phénoménologie et de politique (169–207)*. Paris: PUF.

DE LA CHAIR À LA RÉVOLTE: L'ACTIVITÉ PASSIVE DANS *L'IDIOT DE LA FAMILLE*

ANNABELLE DUFOURCQ

Doctor and Professor agrégée of Philosophy, a postdoctoral researcher at the Institute of Philosophy, Academy of Sciences of the Czech Republic and at Charles University, Faculty of Humanities, 15800 Prague, Czech Republic.

E-mail: andufourcq@gmail.com

FROM FLESH TO REVOLT: THE PASSIVE ACTIVITY IN *THE FAMILY IDIOT*

This article exposes a tension within Sartre's Philosophy and his concept of praxis in relation with the role to be played by the flesh and the dimension of passivity. Our guideline will be the theory of passive activity that Sartre develops in *The Family Idiot*. We will wonder how action may emerge at the heart of a flesh that is inseparable from a familial and social milieu whose power of conditioning is so profound that Sartre calls it a destiny. Is the specific form taken by praxis in Flaubert's existence – namely a passive activity – to be regarded as a weakened form of praxis? Should we contrast passive activity and sheer praxis? Secondary and primary praxis? Parasitism and revolt? We will first show in this article, by studying Sartre's analyses regarding the flesh in *Being and Nothingness* and in *The Family Idiot*, that the capacity for action cannot be reduced to a metaphysical nothingness: the temporal ek-stasis that defines every existent becomes a capacity for praxis only from within the flesh, a flesh that is still prior to the separation between the mother and the child. According to Sartre, a process of polarization and attunement, the institution of rhythms and dynamisms then give birth to a subject capable either of outright praxis or, as in Flaubert's case, only of passive praxis. The discovery of an essential link between praxis and fleshly dynamism will lead us, secondly, to question the role that passivity may *always* play in activity and to reappraise passive activity. In this regard Sartre's reflections develop along two different directions and pose a problem. On the one hand, Sartre makes clearly known his disagreement with Flaubert's thesis that praxis is impossible and revolt useless. On the other hand, he demonstrates that Flaubert invented a passive activity that possesses a genuine power of subversion. We will contend that the tendency to apprehend passive and active activities in terms of dualism and hierarchy is to be overcome. There must be an essential continuity between them, to such an extent that passive activity is the key for all revolution.

Key words : existentialism, ethics, politics, flesh, activity, passivity, praxis, revolution, Flaubert, Sartre.

ОТ ПЛОТИ К БУНТУ: ПАССИВНАЯ АКТИВНОСТЬ В РАБОТЕ *ИДИОТ В СЕМЬЕ*

АННАБЕЛЬ ДЮФУРК

Доктор философии, преподаватель, исследователь-постдокторант Института философии Академии наук Чешской республики и факультета гуманитарных наук Карлова университета, 15800 Прага, Чехия.

E-mail: andufourcq@gmail.com

В статье представлено внутреннее напряжение философии Сартра: при рассмотрении его понятия практики учитывается та роль, которую играет плоть и измерение пассивности. Путеводной нитью нам служит теория пассивной активности, которую Сартр разрабатывает в книге «Идиот в семье». Мы поставим вопрос о том, как действие может возникнуть в самом сердце плоти, неотделимой от семейного и социального окружения, чьи обуславливающие силы так велики, что Сартр зовёт их судьбой. Следует ли рассматривать ту специфическую форму, которую приняла практика в существовании Флобера — а именно пассивная активность — как ослабленную форму практики? Вторичная или первичная практика? Паразитизм или бунт? В этой статье мы, для начала, изучая Сартровский анализ плоти в «Бытии и ничто» и в работе «Идиот в семье», продемонстрируем, что способность к действию не может быть сведена к метафизическому ничто: темпоральный эк-стаз, характеризующий всякого существующего становится способностью к практике только в рамках плоти, которая предшествует отделению тела ребёнка от материнского тела. Согласно Сартру, процесс поляризации и настройки, учреждения ритмов и динамизм позволяют появиться на свет субъекту, способному либо к прямому действию, либо, как это было в случае Флобера, только к пассивному праксису. Открытие сущностной связи между практикой и телесным динамизмом подведёт нас, в свою очередь, к вопросу о той

© *Annabelle Dufourcq*

роли, которую пассивность *всегда* может играть в рамках активности и к переоценке представления о пассивной активности. В этой перспективе размышления Сартра развивают параллельно две тенденции и ставят определённую проблему. С одной стороны, Сартр ясным образом высказал своё несогласие с тезисом Флобера о том, что практика невозможна, а бунт — бесполезен. С другой стороны, он демонстрирует то, как Флобер изобрёл пассивную активность, которая обладает подлинной подрывной силой. В заключение отметим, что следует преодолеть тенденцию понимать пассивную и активную активность в терминах дуализма и иерархии. Между ними должна быть существенная непрерывность в такой мере, что пассивная активность окажется ключом ко всякой революции.

Ключевые слова: экзистенциализм, этика, политика, плоть, активность, пассивность, практика, революция, Флобер, Сартр.

« *Jamais on n'a été plus bête qu'en 48 !* »
G. Flaubert¹

Dans *L'Idiot de la famille* une place considérable est faite par Sartre à la manière dont l'individu se voit *constitué* par sa situation. Sartre donne à penser tout le poids de l'héritage historique, sociologique, familial, affectif et corporel ainsi que la manière dont cet héritage établit, le mot est de Sartre, un *destin*. Le contraste est frappant avec la philosophie développée dans *L'être et le néant*, philosophie du pour-soi comme pure spontanéité ne pouvant en rien être passive, ne possédant aucune inertie (Sartre, 1943, 22). Le cas Flaubert est plus déstabilisant encore dans le cadre de la philosophie sartrienne parce qu'il est selon le mot même de Sartre «constitué comme agent passif» (Sartre, 1871/1988, I, 179), «condamné à croire sans savoir» (Sartre, 1871/1988, I, 175), «voué à la passivité» (Sartre, 1976, X, 98): en proie à de longs moments d'hébétude dès sa plus tendre enfance, Flaubert montre peu de prédispositions pour une praxis conquérante et, que ce soit dans sa vie ou son œuvre, s'appliquera à saboter toute entreprise praxique. Ainsi, par exemple, l'apprentissage de l'écriture a été particulièrement difficile pour le jeune Gustave et, ainsi que le souligne Sartre, Flaubert continuera à se rapporter aux mots comme à des morceaux de matière opaques suggérant un sens, sous la forme d'affects et de pressentiments mal articulés, fonctionnant comme traces plus que comme signes et dotés de leur propre force. Sartre oppose nettement ce rapport passif au langage au modèle développé dans *Qu'est-ce que la littérature* et consistant à utiliser les mots pour transcender vigoureusement leur matière vers leur signification. Comprendre authentiquement, selon Sartre, c'est toujours reformuler et exercer une activité de synthèse qui nous est propre et qui a le pouvoir de mettre en forme le monde d'une manière que rien ne contraint. En outre, souligne Sartre, Flaubert passe sa vie à mépriser les bourgeois tout en vivant en bourgeois, souffre de sa relation à ses parents sans jamais s'arracher à leur emprise, il ne s'oppose pas, ne conteste pas, ne se révolte pas. Dès lors le cas Flaubert confronte Sartre au problème suivant, présenté comme l'un des fils directeurs de *L'Idiot de la famille*: comment et dans quelle mesure exacte un esprit peut-il *s'ankyloser* (Sartre, 1871/1988, I, 19)? Mais le problème est plus radical encore: peut-on supposer un esprit qui, secondairement, s'ankylose, quand la personne même naît tout entière au creux de la chair du nourrisson elle-même modelée, intonnée par la façon dont les parents attendent, soignent, manipulent et nourrissent le nouveau-né, par la manière dont ils le nomment et dont ils lui parlent? Si Flaubert a été, comme l'affirme Sartre, constitué passif, cela signifie-t-il qu'il faut passer par une constitution favorable pour être actif, capable de praxis? Mais comment être tout à la fois *constitué* et *voué* à l'activité?

Ce que Sartre affronte dans *L'Idiot de la famille* avec ce thème de la *constitution* c'est selon nous le problème d'une chair praxique, de la naissance de la liberté à partir d'un milieu de passivité originelle. Ce qui entraîne l'introduction d'un certain nombre d'inflexions remarquables dans la théorie sartrienne de la praxis et notamment, nous le montrerons dans un premier temps, une profonde redéfinition de l'action libre comme rythme et styles d'une chair. Cette mise au point conduit à approcher la question de l'activité passive dans une perspective existentielle. Flaubert est caractérisé par une faiblesse,

¹ Flaubert, G. *Lettre à Emile Zola, 15 août 1878*. (Flaubert, 1930, 133).

une atrophie de l'activité, pourtant Sartre montre également comment Flaubert tisse secrètement son projet, à tâtons, aveuglément, sous la forme de reprises, de parasitages, de résistance passive, sans prendre de décision, sans brusque dépassement ni conversion. Nous nous demanderons quel est le statut existentiel exact de l'activité passive. Il apparaît sans grande ambiguïté que Sartre ne traite pas ici seulement de l'idiosyncrasie flaubertienne et que passivité et activité sont toujours entrelacées quelle que soit la forme de praxis considérée. Toutefois l'activité passive est-elle encore vraiment pensable sur le modèle de la praxis, alors même qu'elle est obscure à elle-même, ubiquitaire, éparse et fantomale? L'activité passive est-elle une forme contingente de praxis? Est-elle une forme inférieure de praxis? Faut-il penser une hiérarchie entre l'activité passive et ce qui semble constituer la voie royale de l'accomplissement praxique dans la *Critique de la raison dialectique*, le groupe en fusion, essentiellement actif? Sur ce point nous verrons que *L'Idiot de la famille* est un texte retors: de nombreuses formulations sartriennes dévalorisent le mode d'action passif flaubertien, trop visqueux, trop peu révolutionnaire, mais Sartre montre également comment l'idiot de la famille est devenu, par cette action passive, l'imposant Gustave Flaubert.

DE LA PRAXIS COMME ENTITÉ MÉTAPHYSIQUE À LA PRAXIS COMME MODE D'ÊTRE CHARNEL

Dans un premier temps nous voulons souligner le contraste très fort qui existe entre, d'une part, la théorie de la spontanéité pure du pour-soi ou même, après *L'être et le néant*, d'une praxis comprise comme activité de projection qui traverse, structure et dépasse un matériau donné et, d'autre part, la réflexion sartrienne sur la constitution charnelle d'un individu dans *L'Idiot de la famille*.

Quelques mots sur le pour-soi dans *L'être et le néant* et dans *La transcendance de l'ego*. Parce qu'elle est toujours au-delà d'elle-même, au monde, au-delà du donné, vers tel ou tel projet, observant, critiquant la situation donnée, en imaginant mille autres possible, la conscience n'est rien, elle ne saurait être enfermée dans quelque définition, quelque être positif circonscrit que ce soit. Elle est néant, pure dynamique d'ek-stase. Sartre insiste régulièrement dans *L'être et le néant* et dans *La transcendance de l'ego* notamment sur la pure activité de cette spontanéité: elle ne saurait être produite par quelque causalité antérieure (Sartre, 1943, 62), elle surgit à chaque instant *ex nihilo*, elle ne possède aucune inertie² sinon celle dont, dans la mauvaise foi, elle s'affecte illusoirement. Il n'y a même pas d'inertie de ma tristesse.³

La notion de praxis telle qu'elle est thématifiée dans les *Cahiers pour une morale* et dans la *Critique de la raison dialectique* apporte une inflexion non négligeable. Elle est proche parente du pour-soi de *L'être et le néant*, mais en tant qu'activité indissociable de son application efficace à un matériau, une situation donnée, sa dimension d'incarnation ne peut plus être méconnue: un malentendu que la dialectique de *L'être et le néant* rendait encore possible. L'incarnation de toute praxis suppose essentiellement une relation passive active à un environnement qui résiste, qui fournit les outils de l'action et qui détourne plus ou moins le projet de lui-même en ne réagissant pas comme prévu. La praxis n'œuvre qu'en se faisant aussi passivité (ma main n'agit efficacement sur le monde que parce que le monde peut agir sur elle, la broyer (Sartre, 1983, 492) et en parasitant et animant des outils, des matériaux et des institutions collectives qui, d'autre part, l'aliènent. Il n'en demeure pas moins que Sartre continue à insister sur la portée en droit absolue de la praxis, laquelle est comprise comme principe d'intériorisation et de totalisation auquel rien n'est vraiment radicalement étranger. La praxis

² «Il n'y a aucune inertie dans la conscience» (Sartre, 1943, 96). «Tout choix fondamental définit la direction de la poursuite-poursuivie en même temps qu'il se temporalise. Cela ne signifie pas qu'il donne un élan initial, ni qu'il y ait quelque chose comme de l'acquis dont je puisse profiter tant que je me tiens dans les limites de ce choix. La néantisation se poursuit continuellement, au contraire, et par suite la reprise libre et continue du choix est indispensable» (Sartre, 1943, 523).

³ «Si je me fais triste je dois me faire triste d'un bout à l'autre de ma tristesse, je ne puis profiter de l'élan acquis et laisser filer ma tristesse sans al recréer ni la porter» (Sartre, 1943, 96).

telle que la conçoit Sartre est essentiellement, ontologiquement, l'autre de la matière, l'autre de l'inertie, inassignable ek-stase pure, principe de liberté qu'il s'agit de retrouver dans sa plus grande pureté *contre* ces phénomènes d'aliénation: «Il doit y avoir une liquidation possible de ces structures [de la rareté et de la structure de classes qui s'ensuit], les valeurs disparaîtront avec elles pour redécouvrir la *praxis* dans son libre développement, comme seule relation éthique de l'homme avec l'homme en tant qu'ils dominant cependant la matière» (Sartre, 1960, I, 302). Dès lors la philosophie de Sartre continue à supposer un principe ontologique qui œuvre en nous, que nous «existons» que nous le voulions ou non. Cela est encore très clair dans *L'Idiot de la famille*: même constitué passif, qu'il le veuille ou non Flaubert, comme tout homme, est ek-stase, «l'esprit ne s'ankylose jamais» (Sartre, 1871/1988, I, 19). «La présence à soi en chacun possède une structure rudimentaire de *praxis*» (Sartre, 1871/1988, I, 147). Pourtant ce grand principe est considérablement amendé, au point de paraître finalement abstrait, par les développements de *L'Idiot de la famille*.

Cette inflexion apparaît tout particulièrement dans le rôle accordé par Sartre à la chair et à l'amour dans l'éducation de l'enfant.

Dans *L'être et le néant* la chair était d'abord définie comme facticité d'une transcendance qui l'existe, liens d'intériorité entre organes, corps signifiant, vie. «Le corps d'autrui comme chair m'est immédiatement donné comme centre de référence d'une situation qui s'organise synthétiquement autour de lui» (Sartre, 1943, 393). Le sujet charnel apparaît comme sujet dans un objet. Ici c'est toute l'opposition Etre-néant qui tremble sur ces bases, mais la suite du texte présente une conception plus réductive de la chair: la relation avec autrui est définie comme construite sur un conflit premier: soit je le réduis à l'état d'objet, soit c'est lui qui me regarde et me réduit à l'état d'objet. Le milieu hybride qu'était la chair semble s'être évanoui. Dans les réflexions sur la séduction et le désir, la chair est toujours décrite comme ce dans quoi je peux me couler, mais Sartre dit «s'enliser» (Sartre, 1943, 439) et insiste sur le caractère amorphe et apraxique de la chair: devenir chair c'est s'alanguir, cela consiste à ne plus s'emparer des objets, à dépasser le donné vers des projets articulés et ambitieux. Lorsque je deviens chair le monde est déstructuré, il n'a plus de sens (Sartre, 1943, 445). «La caresse révèle la chair en déshabillant le corps de son action, en le scindant des possibilités qui l'entourent: elle est faite pour découvrir sous l'acte la trame d'inertie – c'est-à-dire le pur "être-là" – qui le soutient» (Sartre, 1943, 440). D'où selon Sartre «l'éche» du désir: il ne peut y avoir véritablement de rencontre d'autrui au niveau de la chair: pour qu'il y ait *conscience de* ou *conquête de* l'autre ou même plaisir, le pour-soi ressurgit inévitablement et je me retrouve au-dessus de ma chair tandis qu'autrui redevient son corps comme objet ou liberté absolument transcendante et inaccessible pour moi.

Or dans *L'Idiot de la famille*, Sartre décrit la manière dont la *praxis* d'un enfant germe au cœur de sa chair et même au cœur de ce milieu encore syncrétique qu'est la chair de la mère et du nourrisson: «l'enfant, chair en train d'éclorre à Génitrix, femme se faisant chair pour nourrir, soigner, caresser la chair de sa chair» (Sartre, 1871/1988, I, 56). «Une femme se fait chair pour qu'une chair soit faite homme» (Sartre, 1871/1988, I, 56). Le but de Sartre dans ce texte est d'expliquer comment Flaubert a pu être constitué passif de façon si radicale. Sa thèse est que la *praxis* ne se développe pas sans conditions favorables, conditions qu'il situe essentiellement dans le style d'être communiqué à l'enfant par son milieu social et familial. En s'appuyant sur les témoignages notamment de la nièce de Flaubert, Sartre présume que Caroline a dû nourrir et soigner correctement ses fils, mais sans excès, sans attention superflue et sans affection. La seule formulation de cette hypothèse montre qu'une nouvelle théorie sartrienne de la *praxis* voit le jour.

C'est dans la chair que les premières significations, mieux: que les premiers *schèmes* de l'activité intentionnelle, ou *praxis*, sont acquis et *transmis*. La thèse qui se dessine en creux tout au long de l'analyse du rôle clef joué par l'amour dans la constitution est celle d'une ek-sistence impersonnelle, sans orientation, sans projet et sans élan. L'on peut se souvenir en effet que, déjà dans *L'être et le néant*,

le projet fondamental n'était pas égoïque, était antérieur à tout choix et tout motif: l'on est condamné à être libre. Merleau-Ponty soulignait alors l'étrange caractère de destin de cette liberté (Merleau-Ponty, 1945, 501). Il apparaît dans *L'idiot de la famille* que l'ek-stase temporelle qui nous traverse est même d'abord plus radicalement dénuée d'orientation: «sens et non-sens <...> viennent au petit d'homme par l'homme» (Sartre, 1871/1988, I, 140). L'enfant mal aimé, une fois devenu adulte

pourra donner un sens à cette existence qui le déborde, le noie, l'entraîne <...>. Mais justement, la faiblesse de ces fins posées par la subjectivité c'est qu'elles demeurent subjectives – à moins d'être reprises et objectivées par un courant social – et qu'elles conservent en soi une sorte de gratuité (Sartre, 1871/1988, I, 141).

L'existence est alors clairement dénuée de centre personnel: certes il y a un courant de vécus qui est subjectif (Sartre, 1871/1988, I, 142), l'existence qui déborde et noie l'enfant «n'est que lui-même» (Sartre, 1871/1988, I, 141), cependant, sans amour, ce courant demeure un écoulement vague subi: «si l'amour de l'autre a manqué la vie se donne comme pure contingence. Le vécu se donne comme une irrépressible spontanéité que l'enfant subit et produit sans en être la source» (Sartre, 1871/1988, I, 141). Ainsi l'enfant constitué passif voit l'avenir comme le résultat inéluctable de la Volonté Autre, de même Gustave reçoit tous les mots comme porteurs du sens que l'autre y projette et qui lui reste inaccessible. Il manque enfin à cette ek-stase un ressort, un élan sans lesquels la praxis sera sinon impossible du moins très affaiblie: «l'expérience intérieure révèle à l'enfant une molle succession de présents qui glissent au passé» (Sartre, 1871/1988, I, 141). «L'option [comme] libre détermination de la liberté par elle-même» est source d'angoisse (Sartre, 1871/1988, I, 141, note), une angoisse insupportable, l'individu réduit à cette liberté se demande sans cesse, comme Flaubert «n'est-ce pas une niaiserie que ma volonté de...?» (Sartre, 1871/1988, I, 141).

Sartre affirme alors que l'intervention d'autrui est nécessaire pour que la praxis apparaisse. En effet c'est autrui qui, me saisissant dans mon incarnation, me circonscrit comme individu doté de certaines possibilités, centre d'action déterminé. Il a aussi la possibilité de me *mandater*. L'enfant aimé a «mandat de vivre» (Sartre, 1871/1988, I, 139), «une grâce d'amour l'invite à franchir la barrière de l'instant: on l'attend à l'instant qui suit, on l'y adore déjà, l'avenir lui apparaît, nuage confus et doré comme sa mission: “vis pour nous combler, pour que nous puissions te combler à notre tour ! ” <...> l'amour de ses parents <...> lui a découvert son existence comme mouvement vers une fin»⁴ (Sartre, 1871/1988, I, 139). Aimer et mandater consistent à *solliciter* l'autre, à lui communiquer une orientation vers l'avenir et à attendre ses actes et leurs résultats dans le futur, mais sans mettre l'accent sur un résultat exigé, en se montrant curieux et bienveillant à l'avance pour tout résultat obtenu. La sollicitation généreuse de l'œuvre d'autrui en tant qu'œuvre *de l'autre*, autrement dit en tant que libre et potentiellement surprenante, fournit à l'enfant un projet, une orientation déterminée vers l'avenir auxquels l'extériorité de l'autre donne l'apparence de l'objectivité. «Il y a dans ses désirs je ne sais quoi d'impérieux qui peut apparaître comme la forme rudimentaire du projet et, par conséquent, de l'action» (Sartre, 1871/1988, I, 136). Au contraire pour l'enfant mal aimé «la durée subjective *n'a pas d'orientation*, faute d'être définie comme le mouvement qui part de l'amour passé (créateur) et va vers l'amour futur (attente par l'autre, mission, bonheur, extases temporelles)» (Sartre, 1871/1988, I, 141, nous soulignons). Le mandat, cette légitimation objective, n'est, souligne Sartre, qu'une illusion (Sartre, 1871/1988, I, 142), mais elle celle-ci est comme un milieu sécurisé temporaire qui va permettre à la fragile praxis naissante de se développer avant de pouvoir se reconnaître ensuite comme libre. Le détour par l'altérité est ici salvateur et la praxis apparaît alors comme ce qui n'existerait pas sans l'intersubjectivité. En effet, d'une

⁴ Sur ce point voir aussi le concept de l'amour authentique dans les *Cahiers pour une morale* (Sartre, 1983, 516–523).

part, le mandataire ne connaît pas l'angoisse qui accable le pour-soi, l'énergie qu'il lui communique est ainsi décuplée par la force même de l'écart intersubjectif. D'autre part le mandataire connaît mieux que le mandaté les obstacles objectifs qui menacent son action et il lui est possible d'agir sur eux ou de prévenir le sujet de cette menace prête à bondir «dans son dos» (de même peut-il peut également, par malveillance, s'abstenir de le mettre en garde). L'amour transmet ainsi à la praxis également un élan, une énergie qui manquaient encore à l'ek-stase temporelle pure. Il semble que l'amour a cette qualité exceptionnelle de réussir à décupler la force de la praxis lorsqu'elle projette pour l'autre au lieu de projeter pour soi. Ici l'altérité couplée avec la générosité devient facteur de gain d'énergie pour une liberté naissante.

Gustave qui a manqué d'un tel amour se trouve «privé au départ des catégories cardinales de la praxis» (Sartre, 1871/1988, I, 142), toujours affligé par la gratuité de ses projets, abattus par de nouveaux moments de profonds découragement, il est certes tourné vers le futur, mais sur le mode de l'être-traversé par une force Autre qui l'entraîne sans raison. Il faut, nous semble-t-il, davantage parler de *schèmes* de la praxis que de *catégories*: ici la praxis est pensée en termes de structure incarnée, de dynamisme et d'élan. Autrui me communique une structure de projet, présent-futur, centrée sur *ma* subjectivité, ainsi qu'une force de projection qui n'est pas représentée ou comprise, mais incorporée en vertu d'un phénomène de contagion. Cela est confirmé par les analyses sartriennes du rôle plus particulier joué par la chair syncrétique de l'enfant et de la mère. L'enfant «intérieurise les rythmes et les travaux maternels comme des qualités vécues de son propre corps» (Sartre, 1871/1988, I, 56). Ce qu'il reçoit ici ce ne sont pas des déterminations positives qu'il n'aurait plus qu'à porter et endurer, mais bien de l'intentionnalité gestuelle, corporelle, du sens en acte qui, encore une fois, n'est pas visé, mais vécu et incorporé *en le faisant*. L'enfant connaît ses membres «violents, affables, tordus, contraints ou libres» (Sartre, 1871/1988, I, 56), Sartre utilise à dessein des qualificatifs passifs et actifs: les rythmes intériorisés sont déjà ébauches de dispositions propres: «il connaît sa chair par une autre chair, il intériorise les travaux maternels comme des qualités vécues de son propre corps», ainsi, arraché trop tôt au sein par exemple, il se découvre de façon ambiguë «brutal ou brutalisé» (Sartre, 1871/1988, I, 56). Ce qui est transmis selon Sartre ce sont des compositions de vitesses, d'intensités, des trajectoires, des rythmes. Ce sens n'est pas du tout celui décrit dans *Qu'est-ce que la littérature* comme ce que je vise au-delà de la matière du mot, par la force de mon projet. Le sens prend la forme d'un flux de sensations et d'affects que je ne peux objectiver mais dont j'émerge et qui *de lui-même*, déjà, anonymement, se structure comme *orientation vers*, désir de, quête de, style de vie. Ces structures dépassent à chaque fois leur incarnation dans tel geste ou tel corps, «formes» au sens aristotélicien de la nature, elles peuvent ainsi être contagieuses.

Ainsi Sartre a beau dire dans *L'Idiot de la famille* que l'esprit ne s'ankylose jamais, l'on voit ce qu'une telle affirmation conserve d'abstraction: l'élan praxique n'est pas à penser sur le modèle du néant, du principe ontologique absolu, mais sur celui d'une certain style d'être élastique plus ou moins affaibli, plus ou moins dynamique se développant au cœur même de la situation et des corps. Dès lors la praxis atrophiée de Flaubert est-elle une forme inférieure de praxis? Peut-on envisager une praxis pure, l'accès à une activité pure comme certains textes de Sartre dans *L'Idiot de la famille* et la *Critique de la raison dialectique* le laissent encore entendre?

FORCE ET FAIBLESSE DE L'ACTION PASSIVE DANS L'IDIOT DE LA FAMILLE

Peu doué pour la praxis selon Sartre (par exemple Sartre, 1871/1988, I, 261), Flaubert existe néanmoins et élabore à sa façon des stratégies qui sont bien des formes de projet et de reprises créatrices du destin qui lui a été fait: il ne sera ni médecin ni avocat, ce que souhaitaient ses parents, il développe un style littéraire unique, thématise et moque brillamment la bêtise bourgeoise, lui qui a toujours été considéré sinon comme

l'idiote de la famille par ses proches au moins comme un enfant en retard, étrangement hébété et rêveur, un enfant à *problème*, si l'on peut dire. Cependant, souligne Sartre, il n'y a pas chez Flaubert irruption miraculeuse d'une praxis active, mais bien plutôt émergence enveloppée, presque aveugle d'une action passive toujours comme reprise de tendances existantes, parasitage de l'action des autres, une activité dont Flaubert ne voit jamais qu'obscurément, indirectement et de façon symbolique, le sens et les motifs exacts. Sartre la nomme aussi «vol à voile» parce qu'alors «on se laisse entraîner par les courants qui vous mènent où l'on souhaite aller pourvu qu'on sache parfois glisser de l'un à l'autre: à la fin on n'a rien fait et tout s'est accompli» (Sartre, 1871/1988, I, 407). Nous exposerons pour commencer brièvement trois exemples de ces «actions passives». Puis, après avoir précisé les raisons principales qui conduisent Sartre à parler d'échec de l'activité passive, nous nous demanderons si vraiment il existe une alternative à la praxis «affaiblie» de l'activité passive ou si celle-ci ne constitue pas un modèle à partir duquel repenser toute praxis. Nous montrerons également, avec Sartre, mais aussi contre certaines des affirmations sartriennes qui soulignent l'irréalité, le caractère imaginaire, de cette praxis, que l'activité passive possède une efficacité propre, qu'elle est peut être sinon révolutionnaire au moins profondément subversive.

QUELQUES EXEMPLES D'ACTIVITÉ PASSIVE CHEZ FLAUBERT

Tout d'abord il n'est pas tout à fait exact de dire que Flaubert dénonce la bêtise, en tout cas certainement pas en la surmontant: il se complait dans sa prétendue bêtise, une bêtise reçue qu'il assume. Aussi se plaît-il à faire l'idiote, à embarrasser ses interlocuteurs avec des plaisanteries de potache.⁵ Il utilise abondamment dans sa correspondance les expressions toutes faites qu'il moque dans le *Dictionnaire des idées reçues* (Sartre, 1871/1988, I, 635). L'action passive est ici, selon le concept sartrien, «défi»: le sujet «ramasse dans la boue» (Sartre, 1871/1988, I, 833) les noms infâmant que les autres lui ont donnés et les brandit pour scandaliser, mais ce faisant il conserve les catégories imposées par ses oppresseurs au lieu de proposer un autre modèle existentiel, politique ou social.

De même le style de Flaubert accorde un rôle clef à la matière des mots, le sens n'est jamais frontal, toujours indirect, il suinte au creux des sons et de la physiologie des mots. Il s'agit là encore pour Flaubert, selon Sartre, d'embrasser cet être rêveur et ce rapport passif au langage qui ont très tôt été les siens dès sa plus tendre enfance, d'assumer une constitution passive qui lui a fait d'abord et longtemps recevoir le langage comme une activité venue de l'extérieur, le traversant et prenant la forme d'étranges sonorités et tracés qui veulent dire quelque chose pour les autres, mais qui, chez lui, suscitent simplement une surabondance d'émotions diffuses. Flaubert n'aura cessé de thématiser dans sa correspondance l'indicibilité, le caractère étrange et rebelle des mots (ex. Sartre, 1871/1988, II, 1623–1628). Le style prime, peu importe le sujet: «il n'y a ni beau ni vilains sujets et on pourrait presque établir comme un axiome, en se posant au point de vue de l'art pur, qu'il n'y en a aucun: le style étant à soi tout seul une manière absolue de voir les choses».⁶ De même, souligne Sartre, *Madame Bovary* est un livre piège, il ne parle pas de ce qu'il semble relater directement.⁷ Par-delà les mésaventures pathétiques et l'ennui dont traite le livre, c'est un dégoût de l'humanité, de l'action, une «dénonciation» des idéaux de l'époque qui se jouent. «Dénonciation»: le terme est trop fort, en fait le livre secrète sa critique insidieusement. Selon la lecture de Sartre il s'agit d'une sourde digestion au terme de laquelle tout être se trouve terni, avili et le lecteur profondément découragé. Mais l'œuvre est aussi une manière indirecte de régler ses comptes avec son père: Sartre montre ainsi que, dès l'adolescence, Gustave avait

⁵ Voir par exemple Flaubert (Sartre, 1871/1988, II, 1240–1243) et les développements consacré au «Garçon» dans le tome II.

⁶ Lettre à L. Collet, 16 janv 1852, cité par (Sartre, 1871/1988, II, 1625).

⁷ Voir par exemple Sartre (Sartre, 1871/1988, II, 1281–1292, 1626; Sartre, 1871/1988, III, 29).

écrit des plusieurs nouvelles⁸ où il est partout question de «héros» médiocres, incapables et incompris, de jalousie, d'une malédiction du fils par son père, de meurtre du père ou du frère. On en trouve encore les traces dans les œuvres ultérieures: le monde flaubertien est tel que le voit Satan, un monde où le pire est sûr, où toute entreprise est vouée à se renverser en sa version ridicule ou sordide. Selon l'analyse sartrienne, dans ces premières nouvelles, des encore peu cohérents, écrits avec passion et sans que les répétitions et les maladresses surgies au fil de la plume soit beaucoup corrigées, Gustave tente de se comprendre et déjà de trouver une issue en appliquant au pied de la lettre le «destin» tracé pour lui par son père: être bête, entrer dans une compétition perdue d'avance avec son frère. Par le truchement de la fiction Flaubert promet que tout cela mènera au désastre, au meurtre, au suicide, au scandale, à l'humiliation, autant de scénarii qui déjà sont une reprise radicalisée, dramatisée, mythifiée de sa situation. De tels récits expriment cette dernière, quoique très confusément. En en développant les conséquences prétendument fatalement tragiques, ils lancent une alerte voilée mais ne constituent pas pour autant une révolte franche.

De même, ainsi que le montrent les analyses sartrienne, dans les œuvres de maturité, Flaubert continue à faire tourner sans fin dans ses œuvres les deux principes contradictoires également légués par ses parents et son époque: l'atomisme, le mécanisme d'une part et le romantisme d'autre part, chacun contestant l'autre de telle façon que ce «tournoiement» [notamment (Sartre, 1871/1988, I, 586, 806–807; Sartre, 1871/1988, II, 1446; Sartre, 1871/1988, III, 132)] réduit aux yeux de Flaubert et peut-être de toute une génération l'existence au néant. Flaubert est en effet fils de médecin, fasciné et terrifié par le «regard chirurgical» dont la puissance analytique permet à son père de ramener les hommes à leur constitution, leurs instincts, leurs pulsions, leur métabolisme et de dénoncer la vanité des envolées lyriques, mystiques et sentimentales. Néanmoins, comme nombre des jeunes gens de son temps, Flaubert est encore hanté par les idéaux féodaux, lesquels ont été utilisés également à des fins politiques par les romantiques: le monde bourgeois qui s'installe est celui du désenchantement, de l'atomisation des individus et de la vulgarité. L'unité profonde de tous les êtres en Dieu et dans la nature est partout niée, mais elle *manque* et conserve une présence négative: elle se profile encore à travers la vivacité et la douleur de ce désir. Flaubert se représente ainsi les hommes – Emma Bovary en est l'archétype – comme ne tenant leur ridicule dignité que de vains rêves condamnés à demeurer imaginaires du fait de leur incarnation et du caractère épars de la matière. Quant au second versant de l'existence il n'est pas plus consistant ni plus réel: c'est l'univers de la bêtise, de la mesquinerie, de la répétition cyclique, de l'ennui, de la maladie et de la destruction des corps. Dans l'analyse sartrienne, Flaubert devient écrivain parce qu'il trouve son public et s'il y parvient c'est par cet heureux hasard que sa névrose entre en résonance avec une névrose objective: les complexes fondamentaux et structuraux de la société de la Deuxième République et du Second Empire (Sartre, 1871/1988, III, 35–40).⁹ L'œuvre flaubertienne, comme succès littéraire, serait donc le fait d'une rencontre entre deux névroses. La thèse sartrienne est pour le moins iconoclaste. Il serait injuste de lui donner le sens d'une négation sinon du génie en tout cas de l'extraordinaire ressource flaubertienne. La névrose telle que Sartre la comprend est encore une praxis, une activité passive. Elle prend la forme chez Flaubert d'une ingéniosité, d'une habileté dont Sartre montre bien le caractère unique et admirable. Toutefois cette théorie sartrienne n'est pas dénuée de tout jugement de valeur, elle ne prétend d'ailleurs nullement être politiquement neutre.

L'une des questions délicates qui s'impose dès lors au lecteur de *L'Idiot de la famille* est celle du succès, ou de l'échec, du moins de la médiocrité et des déficiences, de l'activité passive, en d'autres termes: quelle est exactement la force de cette faiblesse?

⁸ Voir notamment *Matteo Falcone* (1835), *Un secret de Philippe le prudent* (1836), *Un parfum à sentir* (1836), *La peste à Florence* (1836), *Bibliomanie* (1836), *Quidquid Volueris* (1837), *Rêve d'enfer* (1836), *Passion et vertu* (1837) et *Mémoires d'un fou* (1838) que Sartre commente longuement dans le premier volume de *L'Idiot de la famille*.

⁹ Plus généralement, le troisième volume est tout entier consacré à cette question de la névrose objective.

«L'ÉCHEC DE TOUTE UNE VIE». ACTIVITÉ PASSIVE ET PRAXIS RÉVOLUTIONNAIRE

Le problème de la hiérarchie entre diverses formes de praxis se pose, nous semble-t-il, inévitablement du fait même de plusieurs affirmations sartriennes. Ainsi lorsqu'il parle par exemple de «mauvais rapport initial au langage» (Sartre, 1871/1988, I, 18) à propos du jeune Gustave englué dans la matérialité des mots et peu doué pour les synthèses originales. Nous pensons également à l'usage ambigu que Sartre fait de la notion de névrose. Certes il nous met en garde contre l'usage douteux du concept de normalité (Sartre, 1871/1988, III, 13) et insiste sur le caractère intentionnel de toute névrose. Il n'en demeure pas moins qu'en analysant la névrose de Flaubert, Sartre souligne encore ce qui manque à celui-ci: «chez la plupart d'entre nous» (Sartre 1871/1988, I, 174, note) subsiste un accès au «Savoir» et à la «Vérité», nous ne recevons pas simplement l'image que les autres ont de nous, mais pouvons la reprendre, en réopérer la synthèse en nous mettant à leur place ainsi qu'en notre nom propre, l'accepter ou la refuse, *tandis que* Flaubert n'accède pas à cette synthèse active et reste cantonné au registre du jeu et de la comédie (Sartre, 1871/1988, I, 174–175, note). Sartre rappelle en outre que la névrose est «une adaptation au mal entraînant plus de désordres que le mal lui-même» (Sartre, 1871/1988, III, 9): Flaubert vit jusqu'à la nausée les contradictions et conflits de son milieu et de son époque, il ne les surmonte pas. Enfin Sartre présente explicitement *L'Idiot de la famille* comme «l'histoire d'un apprentissage qui conduit à l'échec de toute une vie» (Sartre, 1976, X, 94). Toutefois comment parler d'échec, là même où l'activité passive a été élevée au rang d'art capable de transformer un cadet étouffé par sa famille en génie de la littérature?

L'entretien publié dans *Situations X* met bien en lumière les raisons politiques et philosophiques pour lesquelles Sartre juge sévèrement le mode d'«action» flaubertien. Sartre tient en effet manifestement à préciser qu'il ne partage en rien les conceptions de Flaubert, lesquelles sont finalement selon lui une simple variante de l'idéologie bourgeoise alors en cours.

[Flaubert] postule la non-communicabilité du vécu. Le thème de l'incommunicabilité, on le sait, est un des thèmes majeurs de la bourgeoisie du XIXème et du début du XXème siècle <...>. Il va sans dire que je m'oppose absolument aux conceptions de Flaubert et que, dans mon livre, je ne fais que les exposer: j'espère qu'on ne s'y trompera pas (Sartre, 1976, X, 111–112).

La praxis affaiblie de Flaubert est en effet analysée par Sartre notamment dans le tome III de *L'Idiot de la famille* comme étant bien plus qu'une idiosyncrasie ou une solution que Flaubert aurait trouvée pour vivre au mieux dans le cadre du destin qui lui a été fait: elle est politiquement le choix de maintenir une situation donnée afin de profiter du relatif confort qu'elle apporte, tout en se voilant la possibilité de la dépasser radicalement.

Le désengagement total, c'est ce qui apparaît si l'on considère en surface tout ce qu'il a écrit. Mais on constate ensuite un engagement sur un second plan que j'appellerai politique, malgré tout: il s'agit ici de l'homme qui a pu par exemple injurier les Communards, un homme dont on sait qu'il est propriétaire et réactionnaire. Mais si on s'arrête à cela on ne rend pas justice à Flaubert. Pour le saisir vraiment, il faut aller jusqu'à l'engagement profond, un engagement par lequel il essaie de sauver sa vie (Sartre, 1976, X, 112).

L'engagement de Flaubert n'est donc engagement que pour son propre salut, ce qui le conduit d'autre part à «prendre des positions blâmables pour tout le reste» (Sartre, 1976, X, 112). Et c'est en se *sauvant* qu'il rencontre ses lecteurs, lesquels aspirent également à sa sauver, c'est-à-dire à préserver des conditions d'existence aisées dans une situation conflictuelle et contradictoire. Ainsi Flaubert qui se

trouvait être peu disposé pour une praxis active et qui a écrit des œuvres hypnotiques semblant décrire l'absurdité de toute entreprise quelle qu'elle soit, cultivant l'ironie et la haine de soi, a parfaitement satisfait une génération dégoûtée de révolution autant que d'un régime bourgeois confortable mais gagné à coup de révolutions trahies. Flaubert acquiert ainsi d'un même mouvement l'opportunité de vivre en bourgeois auprès de sa mère, grâce aux rentes de la famille, de mener une vie mondaine attrayante dans les salons du Second Empire et d'être honoré par ce même régime jusqu'à recevoir la légion d'honneur en 1866. Aucun des conflits sous-jacents n'est surmonté: l'idéal des droits de l'homme est toujours en contradiction avec la peur d'une révolution prolétarienne et la nostalgie du modèle féodal et romantique: l'ironie ne rompt pas avec ce qu'elle moque de manière ambiguë. Aussi Sartre parle-t-il de névrose: le malaise est enveloppé et conservé, tout au plus creusé et restructuré, parce qu'il constitue un terrain familier où l'on peut se sentir réconforté.¹⁰ Le contraste est saisissant avec un autre modèle de praxis développé par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*: celle du groupe en fusion.

Sartre entendait définir, avec ce concept de groupe en fusion, les conditions d'une praxis authentiquement active, révolutionnaire, alors même que venait d'être analysée longuement la manière dont, inévitablement, notre pratique, en tant qu'incarnée, est aliénée par les outils et matériaux qu'elle utilise, mais aussi par la diversité des individus et leur extériorité¹¹ les uns aux autres de sorte que leur compréhension de nos actes et la manière dont ils vont les reprendre, les transmettre et les prolonger nous dépasse absolument. Comment être véritablement actif dans ces conditions d'aliénation existentielle? Lorsque chaque individu, sans contrainte, «sans entente ni accord» (Sartre, 1960, 388), et par-delà les phénomènes de contagion ou de mimétisme (qui, pour leur part, relèvent de l'action passive (Sartre, 1960, 389)), reconnaît que ses fins et celles des autres membres du groupe sont les mêmes, alors, se produit brusquement une activité commune définie comme une multiplicité de praxis libres œuvrant exactement dans le même sens. Sartre analyse longuement, selon ce concept, l'exemple de la prise de la Bastille. Le groupe naît certes d'abord d'une pression exercée par un ennemi commun: il est alors totalisé de l'extérieur. Il prend dans un premier temps la forme d'un mouvement de foule (Sartre, 1960, 389), mais un renversement subjectif est possible. La situation fait naître une polarisation de la structure pratico-inerte¹²: par exemple le quartier Saint-Antoine se trouve profondément structuré par la tenaille des deux menaces pressantes que sont la Bastille d'un côté, et, de l'autre, le souvenir, Sartre parle d'*hexis*, de l'intervention répressive lors de laquelle quelques mois auparavant les troupes ont envahi le quartier par l'est et le nord-ouest (Sartre, 1960, 391–392). Mais la Bastille est aussi une réserve d'armes: elle est moyen autant que menace. Le surgissement d'un ennemi commun identifiable ainsi que de modalités de lutte clairement dessinées dans l'espace même de la ville donnent l'occasion à une activité orientée de se définir à travers un projet déterminé. Elles lui en donnent l'occasion *urgente*,

¹⁰ Il faut également souligner que le thème de l'échec, ainsi que de l'ambiguïté de la grandeur dans l'échec, sont au cœur même de l'œuvre comme de la correspondance de Flaubert. Sartre fait ainsi du fameux «qu'est-ce que le Beau sinon l'impossible?» (lettre à Ernest Chevalier du 24 juin 1837) le fil directeur du premier livre de «La personnalisation» (Sartre, 1871/1988, I, 649–1106). La correspondance de Flaubert dans les dernières années développe également ce thème de l'échec atroce *ad nauseam*. Ainsi après la chute de l'Empire: «La vie est en soi quelque chose de si triste qu'elle n'est pas supportable sans de grands allègements. Que sera-ce donc quand elle va être froide et dénudée! Ce Paris que nous avons aimé n'existera plus» (lettre à C. Popelin, 28 octobre 1870 cité (Sartre, 1871/1988, III, 516)). «Jamais je n'ai eu des hommes un si colossal dégoût. Je voudrais noyer l'humanité sous mon vomissement» (Lettre à Feydeau juin 1971, cité (Sartre, 1871/1988, III, 491)), «je meurs de chagrin <...> la littérature me semble une chose vaine et inutile» (Lettre à G. Sand, 30 Octobre 1970, cité (Sartre, 1871/1988, III, 492)).

¹¹ Extériorité par ailleurs radicalisée et ossifiée via les infrastructures et institutions sociales.

¹² Le pratico-inerte une *praxis* sédimentée dans des choses, des institutions, des marchandises, des outils... etc. C'est «synthèse *aberrante* de l'esprit et de la matière» (Sartre, 1983, 562) mais dans laquelle l'esprit se perd: *la praxis* est engluée dans une matière qui la transforme en un mécanisme stupide: «la pratique absorbée par son matériau devient caricature matérielle de l'humain» (Sartre, 1960, 232).

mais ne peuvent pour autant être comprises comme pur déclencheur mécanique: il n'y a véritablement groupe en fusion que lorsque se produit ce phénomène en vertu duquel une praxis s'empare du projet dessiné en filigrane – mais de manière extraordinairement claire et urgente – dans la matière de la situation et se transforme en activité se saisissant elle-même comme telle. Mieux: se saisissant elle-même comme activité de groupe: «chacun continue à se voir en l'autre mais s'y voit comme soi-même <...> chacun voit en l'autre son propre avenir et découvre à partir de là son acte présent dans l'acte de l'Autre» (Sartre, 1960, 388). Est alors renvoyée au groupe l'image d'un corps unique identifié comme l'ennemi par son ennemi et d'un «groupe uni qui a produit une action concertée» (Sartre, 1960, 389), cela lui vient de l'extérieur, encore comme activité passive, mais chacun peut s'emparer de cette structure unifiée et orientée pour s'engager dans une praxis avec les autres, reconnus comme compagnons d'action.

Il n'y a pas *fusion* au sens de constitution d'une unité organique où les identités seraient réduites. En revanche la praxis du groupe en fusion possède une puissance explosive hors du commun, elle se reconnaît ainsi à son extraordinaire efficacité et permet les ruptures radicales. Par contraste l'activité passive telle que Sartre la décrit dans *L'Idiot de la famille* ne modifie pas la situation qu'elle parasite, plus exactement cette situation est modifiée dans l'imaginaire. La vengeance de Flaubert en tant qu'activité passive demeure, dit Sartre, «irréelle» (Sartre, 1871/1988, I, 944)¹³: la situation est inchangée, elle est simplement doublée d'un sens figuré qui la hante. Mais est-ce si peu? Flaubert quoiqu'embrassant la bêtise bourgeoise au lieu de la surmonter la laisse-t-il vraiment intacte? Comme souvent chez Sartre, nous devons nous méfier des oppositions trop tranchées: le contenu concret des analyses développées par Sartre même invite à une lecture plus nuancée.

AMBIGUÏTÉ DU GROUPE EN FUSION ET ENTRELACS AVEC L'ACTIVITÉ PASSIVE

Les analyses sartriennes de la Révolution Française dans la *Critique de la raison dialectique* montrent bien le rôle clef joué par les structures pratico-inerte et l'activité passive au *soubassement* et à l'origine du groupe en fusion. Certes ce dernier est conçu comme n'étant pas conditionné ou déclenché, bien plutôt comme ce dont le surgissement déborde radicalement la situation qui a constitué son occasion, il est l'*apocalypse* par lequel une dimension radicalement nouvelle fait irruption. Cependant, d'une part, la parfaite synchronisation spontanée qui caractérise le groupe en fusion demeure un événement dont l'événement fulgurant ne peut être maîtrisé par personne, tandis que l'on peut travailler le pratico-inerte afin d'anticiper ou même préparer les conditions qui en favorisent l'apparition. En outre, d'autre part, le groupe en fusion est d'une grande fragilité, voire fugacité. Ainsi que le souligne Alphonse de Waelhens «le problème — le vrai et le seul — sera de savoir comment le groupe survivra à la prise de la Bastille <...>, à la nécessité de distribuer ses tâches à des sous-groupes, mais avec des liens mutuels qui sauvegardent l'unicité et la réciprocité du groupe» (Waelhens, 1962, 93). La sérialité, la division des intérêts divergents, des perspectives singulières couvent toujours. Le groupe existe par fulgurance, dans ses actes uniquement, comme un éclair de praxis traversant le collectif (Sartre, 1960, 388) et bientôt le groupe redevient collectif. Au point que, pouvons-nous ajouter, il y a un autre problème relatif au groupe en fusion, celui de savoir s'il existe jamais à l'état pur – autrement dit s'il peut exister tout court? Il faut accorder à Sartre la réalité historique de cette force explosive, mais il nous semble difficile de parler concrètement de véritable renversement ou *liquidation* (Sartre, 1960, 394) des structures passives-actives d'aliénation ou d'«homogénéité» (Sartre, 1960, 395). Son soubassement d'activité passive colle au groupe en fusion et le mine, ce qui n'empêche pas un tel soubassement de couvrir cette étrange puissance explosive qui est en effet activité praxique et non simple phénomène mécanique causé de l'extérieur.

¹³ Voir aussi (Sartre, 1871/1988, I, 268): «ne comptons pas non plus qu'il puisse agir sur la matérialité qu'il conteste par sa propre souffrance: il lui faudrait des pinces *réelles* pour changer la réalité».

Par conséquent, puisque notre condition dominante, sinon permanente est celle d'une immersion dans un champ pratico-inerte, l'activité passive n'est pas simplement la marque d'une faiblesse propre à Flaubert ou à certaines personnalités constituées passives: elle est d'abord une dimension essentielle de la praxis. Nous *agissons* certes, dans le cadre du pratico-inerte, mais toujours à partir de conditions qui nous dépassent, en relation avec une foule d'autres individus dont les intentions nous demeurent opaques et en prise sur un milieu institutionnel dont les réactions ne sont que très partiellement prévisibles. Dès lors nous ne savons jamais complètement et clairement ce que nous faisons. En tant que nous agissons nous devenons nous-mêmes multiples et aliénés. «L'histoire se fait chaque jour par nos mains autre que nous ne croyons la faire et, par un retour de flamme, nous fait autres que nous ne croyons être ou devenir» (Sartre, 1960, 62). Plus originairement d'ailleurs tout homme se construit à partir de sa constitution et sur un sens qu'il n'a pas fondé. Nous sommes donc tous sans cesse traversés, que nous le voulions ou non, par des significations obscures et étranges, reçues comme des rôles à jouer. Ainsi *personne* ne peut notamment avoir de rapport purement actif et synthétique au langage. D'une manière générale le sens de nos actes et de l'histoire, les axes de notre personnalité, ne peuvent nous apparaître qu'indirectement, sous la forme d'un halo vague et changeant. Le mode de compréhension indirect et symbolique développé par Flaubert n'est donc pas essentiellement pathologique ou vicié, il est le seul moyen de saisir le sens de ce que nous faisons en général: jamais comme un objet posé devant nos yeux, mais comme des lignes de sens ambigües et flottantes réfractées par les choses, les réactions des autres, le devenir des institutions.

Cet entrelacs permanent entre toute action et un soubassement d'activité passive devrait également contribuer à motiver une réélaboration du concept même de praxis.

Dans *L'Idiot de la famille* Sartre, en de nombreux passages, tient manifestement à penser l'activité passive comme *une sorte de praxis*, laquelle est alors comprise comme modèle de domination de la matière, d'où une certaine tendance à considérer l'action passive comme praxis en voie d'émergence, encore obscure à elle-même,¹⁴ accomplie par défaut, «tant que la révolte est impossible» [(Sartre, 1871/1988, I, 398) voir également p.408 notamment]. Sartre caractérise en outre l'activité passive comme «forme parasitaire de la praxis» (Sartre, 1871/1988, I, 406) et plusieurs passages indiquent que le support de cette praxis «secondaire» est *une autre praxis* qui traverse l'individu et qui prend du coup la forme en lui d'une force obscure, de tendances, d'inclinations et d'affects: «l'ascension Flaubert, il la sent dans son corps. <...> son orgueil devient ambition soufferte. <...> chez Gustave, ce qui était praxis chez Achille-Cléophas devient nécessairement pathos» (Sartre, 1871/1988, I, 352).

Sur cette inertie intériorisée, une volonté étrangère s'est greffée vers la septième année <...>. Le voici pourvu d'un *Alter Ego* puisque l'activité en lui vient de l'Autre. *L'Ego* par contre on le lui refuse: il ne pourrait naître que de la révolte – qui lui est impossible. Mais pourquoi l'ipsité ne se logerait-elle pas, secrètement, comme un ver rongeur dans l'*Alter Ego* qui le régent? Il suffit d'accepter l'aliénation, de laisser, par une soumission parfaite et insincère, *l'entreprise autre* se développer vers les objectifs qu'elle s'est prescrits tout en falsifiant en douce leur signification (Sartre, 1871/1988, I, 406).

¹⁴ Le «mouvement dialectique de la vie» ainsi «barré, caché, détourné par la passivité constituée» est comparé par Sartre à une rivière souterraine qui «coulera beaucoup plus tard à ciel ouvert», mais «alors le mal sera fait; à tout instant elle risquera de sensabler» (Sartre, 1871/1988, I, 152). Voir également p. 409: dans l'activité passive la praxis est «captive». Notons également le flottement en vertu duquel, dans l'analyse consacrée au vol à voile flaubertien, le mot praxis est le plus souvent employé comme pouvant être qualifié (praxis parasitaire d'une part, *cachée*, et praxis *franche* d'autre part) mais également exceptionnellement employé comme ne pouvant désigner qu'une activité non-passive: «ce serment ne peut être explicite et "sorti", comme ceux qu'on fait sur la Bible: ce serait révolte et commencement de praxis» (Sartre, 1871/1988, I, 411). Sartre décrit ici précisément une activité passive qui se trouve brusquement traitée comme ne pouvant même plus mériter le nom de praxis (et la révolte même n'est plus que *commencement* de praxis), par contraste avec la majorité des développements sur l'activité passive. On voit ici affleurer l'essence idéale d'une praxis *digne de ce nom* telle que Sartre l'envisage.

Toutefois, nous semble-t-il, cette présentation prête à confusion: elle pourrait en effet donner l'impression que la praxis passive n'existe que sur la base d'une praxis primaire active. Ainsi Sartre affirme qu'il n'y a pas de «projet réel et primaire chez Gustave» (Sartre, 1871/1988, I, 407), par contraste avec le projet du père, «l'intention paternelle» (Sartre, 1871/1988, I, 407). Or, nous l'avons montré, l'existence d'une telle activité primaire est problématique. L'on peut certainement être traversé par un courant faisant signe vers l'activité impérieuse, l'autorité, le projet fermement affirmé d'un autre. La hantise et le mythe d'une praxis directe *chez l'autre* peuvent certainement être pressentis, mais entre l'«intention paternelle» et la «malédiction du père» (Sartre, 1871/1988, I, 407) s'institue déjà un flottement qui donne à la *praxis autre* une épaisseur, une ambiguïté dont on voit mal, d'autre part, de quel point de vue – celui du père ou de quelque biographe extralucide – elles pourraient être surmontées. Ce qui est parasité avant tout est l'état reçu, l'être-constitué et la situation à travers lesquels *transparaît* une *hypothétique* praxis de l'Autre. Chez Gustave «la négativité n'est jamais rupture franche, ni dépassement visible. Elle se cache dans la pâte et la travaille en profondeur. Gustave, comme *personne*, ne peut être, bien sûr, que la négation de son être reçu» (Sartre, 1871/1988, I, 410). L'activité passive est

manipulation du pathos, une hyperbole secrète qui lui donne son sens et son orientation par l'exagération même de la manière de vivre et qui temporalise le vécu en le dépassant vers le pire, non certes par la volonté, mais par la croyance et l'angoisse. Ainsi l'activité passive a besoin du pathos – ou situation subie – pour le vampiriser (Sartre, 1871/1988, I, 421).

Le support primaire de l'activité passive en tant que secondaire est donc non pas une praxis primaire, mais un champ – une «pâte» (Sartre, 1871/1988, I, 410) – pratico-inerte où se forment «en profondeur» (Sartre, 1871/1988, I, 410), comme par pli, repli et invagination, des poches de praxis toujours secondaires, en négatif donc comme l'envers indissociable d'une dimension où la cristallisation, l'opacité et l'inertie reviennent toujours au premier plan.¹⁵

Ainsi ne devrait-on pas penser la praxis à partir de l'activité passive? Cette dernière constitue un effet un modèle qu'il faut selon nous reconnaître comme alternatif. Lorsque Sartre pense l'activité passive comme une forme de praxis («*forme parasitaire de la praxis*» (Sartre, 1871/1988, I, 406), «praxis de la passivité» (Sartre, 1871/1988, I, 218)), il semble le justifier par l'idée que la praxis pure existe sous une forme encore entravée et voilée: «intention, moyen, fin tout y est, mais tout est caché: *secondaire*» (Sartre, 1871/1988, I, 4221). Et il faut, certes, qu'un pôle intentionnel auteur d'une ligne directrice soit à l'œuvre pour que l'on puisse identifier une série cohérente d'inflexions ou d'accentuations apportées aux lignes de forces parasitées. Toutefois *L'Idiot de la famille* demeure ambigu sur ce point: coupé de lui-même par le flux de tendances sur lequel il se greffe, le «sujet» de cette activité passive se dessine tout au plus à l'horizon d'une diversité très imparfaitement cohérente de lignes de sens et d'intentionnalités issues de l'histoire, de la société, de la famille et des circonstances. Sartre pense néanmoins qu'une personnalité et une praxis personnelle se dessinent et sont les maîtres d'œuvre d'une stratégie cohérente quoique fonctionnant par infléchissement discrets successifs apportés à des

¹⁵ On reconnaîtra dans notre description un schéma réputé plus merleau-pontyen: celui de l'*Urstiftung* mémoriale. Chaque institution étant reprise d'une institution antérieure et ce sans fin: l'on ne remonte que vers des institutions plus anciennes, une nature comprise comme déjà culturelle: il n'y a pas de premier fondateur. Les pôles de subjectivité-activité d'une part et de matière opaque d'autre part n'étant que deux formes d'apparaître hypostasiées de ce milieu de la chair où s'entrelacent deux tendances corrélatives – et non deux substances – créativité et inertie ou sédimentation (pour un exposé détaillé de cette théorie voir Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2003, 1998, notamment). Nous nous permettons également de renvoyer au chapitre 2 de la Section V, «Une *Urstiftung* insaisissable. L'être comme déhiscence» de notre ouvrage *Merleau-Ponty. Une ontologie de l'imaginaire*. Il nous semble que cette théorie se trouve également chez Sartre, quoiqu'en tension avec une théorie métaphysique de la praxis pure secondairement plus ou moins entravée, étouffée ou parvenant brusquement à liquider les structures d'aliénation. Les développements sartriens mêmes conduisent bien au-delà de cette image d'Epinal d'une praxis supposément *primaire*.

mouvements et des situations déjà existants. Aussi peut-il écrire dans *Situations X*: «je peux prévoir Flaubert, je le connais, mon but est de prouver que tout homme est parfaitement connaissable et cela sans avoir besoin d'être Dieu pourvu qu'on utilise la méthode appropriée» (Sartre, 1976, X, 106). Une telle totalisation ne semble en rien trouver dans les développements de *L'Idiot de la famille* de justification suffisante. Marielle Macé dans «Penser par cas: pratiques de l'exemple et narration dans *L'Idiot de la famille*» déplore cette tendance à la totalisation qui traverse en effet toute l'entreprise de *L'Idiot de la famille*. Marielle Macé reproche à Sartre de ne pas exposer des singularités pour elles-mêmes, mais toujours pour les intégrer dans «un mouvement d'assimilation permanente» (Macé, 2007, 82). Cependant, justement, Sartre expose des singularités qui, en dépit de toutes les déclarations tonitruantes du type de celles que nous citions précédemment, résistent à ses tentatives de totalisation. C'est donc à *L'Idiot de la famille* qu'il revient de donner à voir cette diversité singulière surabondante et de la laisser dévorer les moments sartriens de systématisation, de telle sorte qu'aucun lecteur du travail monumental de Sartre ne peut prétendre y avoir trouvé de quoi définir la ligne directrice de la personnalité de Flaubert. En tant que parasitaire, c'est aussi occasionnellement et toujours formée par la situation singulière que l'activité passive de Flaubert se manifeste, sans que rien ne puisse permettre de supposer un seul et unique projet personnel. Ainsi Sartre affirme que «s'il arrive que les fins de l'agent passif se découvrent à lui, c'est qu'elles se donnent pour imaginaires. Elles le sont en effet puisqu'il ne peut les vouloir mais seulement les rêver» (Sartre, 1871/1988, II, 1698): ces intentions n'apparaissent qu'à même les intentionnalités parasitées et comme une sorte de double sens ou de sens figuré en tension avec le premier: Flaubert veut-il finalement accomplir le désir de gloire de son père et mériter sa reconnaissance? Veut-il l'humilier en s'accomplissant comme bouffon et comme écrivain scandaleux? Veut-il dénoncer la vulgarité bourgeoise ou en rire pour avoir le droit de s'y complaire? Veut-il démoraliser l'humanité entière ou comprendre à l'aveuglette les contradictions de l'idéologie libérale dont il est aussi un pur produit? *L'Idiot de la famille* ne permet nullement de trancher, mieux: les réflexions sartriennes montrent que tout cela est vrai en même temps¹⁶, mais sans qu'il soit, par conséquent, possible de parler de *volonté*, d'*intention* ou de *projet* circonscrits. Le vol à voile ne consiste donc pas tout à fait à aller *là où on souhaitait aller* en instrumentalisant les courants existants: il s'agit aussi et avant tout de découvrir, au hasard des courants, diverses directions coexistantes vers lesquelles, peut-être, on désire aller et entre lesquelles un sujet ubiquitaire, précaire et fugace s'esquisse.

L'activité passive n'est donc nullement une praxis dégénérée. Nous avons identifié chez Sartre deux tendances ou inflexions, l'une établissant une hiérarchie entre deux formes de praxis, l'autre permettant d'en saisir la continuité. Selon nous la seconde doit l'emporter. Dès lors il n'y a aucun sens à parler d'échec de l'activité passive, ainsi que le laissait soupçonner le thème piègeur de l'échec flaubertien. Plus exactement, dans le champ de l'action, échec et succès sont deux images qui demeurent séparées seulement tant que l'on reste en surface. L'activité passive se confronte à l'équivocité des êtres et des situations, à son propre être fantomatique, elle incite à la méfiance, accroît l'inquiétude. Elle est vulnérabilité certes, mais, indissociablement, elle fait l'*apprentissage* de la prise de conscience indirecte, de l'expression malgré l'ambiguïté, la diversité des reflets et des points aveugles. Elle fomente une libération dans l'épaisseur de notre être constitué. Prise de conscience, expression et libération précaires hors desquelles il n'y a pas, il ne pourra jamais y avoir d'action. C'est exactement ce que Flaubert nous apprend, plus exactement, ce que Sartre nous apprend à travers son étude de l'apprentissage flaubertien douloureux mais fécond d'une praxis incertaine d'elle-même.

Ainsi Flaubert, en se fondant à sa bêtise, apprend à pressentir le sens indirect dans la matière des mots et à infecter les lecteurs par ce même style indirect. En outre Sartre montre que l'activité passive consiste aussi à laisser se déployer le sens reçu en le surjouant, en l'infléchissant pour qu'il révèle

¹⁶ Voir par exemple Sartre (Sartre, 1871/1988, I, 420).

des conséquences inattendues, par exemple que la prétendue bêtise, la stupeur et l'hypersensibilité ne sont pas si vaines et que, d'autre part, un esprit analytique peut être suffisamment borné pour laisser un enfant dépérir sous un flot d'imaginaires et d'affects considérés comme *mal* articulés. Et puis Flaubert apprend à intégrer également, à jouer, l'attitude rationnelle, l'anticléricisme, l'atomisme de son père, encore une fois sans les critiquer objectivement, mais en vivant et en donnant à voir de quelle manière ils rendent l'univers vulgaire et inhumain. Il procède de même pour le romantisme. Il ne se libère d'aucune bêtise, mais apprend à jouer avec art sur les diverses tonalités de la bêtise, enrichissant, creusant cette dernière, faisant d'elle un champ signifiant, révélateur d'une époque, des dimensions fondamentales de l'existence. Il la dévoile ainsi également comme une réalité ouverte, un imaginaire que l'on peut se réapproprier sans prétendre la pourfendre (ce qui constitue le signe le plus sûr de la pire des bêtises). Ce surcroît de signification, de profondeur et d'enactivité témoigne de la force propre et du pouvoir de subversion non négligeable possédés par l'activité passive. D'où la gêne et le malaise persistants suscités par les œuvres de Flaubert: loin de simplement donner à la bourgeoisie de son époque le réconfort idéologique auquel elle aspire, Flaubert lui apprend, et nous apprend, les contradictions qui minent ses contemporains et, dans une certaine mesure, toute existence.

Moins flamboyante que la praxis du groupe en fusion, dont elle fait de toute manière partie intégrante à titre de dimension préparatoire et doublure d'ambiguïté, l'activité passive est aussi plus proche de notre condition. Elle *exprime* et *libère* au cœur même des pesanteurs et des opacités qu'il nous faut toujours traverser. Et bien que l'on puisse continuer à espérer des moments de rupture, l'irruption d'une praxis explosive rendant un groupe capable d'agir par-delà l'ambiguïté et les structures sérielles qui ont été son terreau, il demeure également important de forger une capacité à prédire ou pressentir de tels moments (une sensibilité aux *kairoï*), mais également à découvrir leurs éventuelles failles. Le risque est de se rendre trop méfiant et inaccessible à l'activité du groupe en fusion, mais il ne saurait être question de s'abandonner à un mouvement de foule, là n'est pas le sens du concept de groupe en fusion chez Sartre. Si le groupe en fusion est praxis authentique, il ne peut consister qu'en l'activité d'individus capables de prudence et de distance critique. L'entraînement à l'activité passive permet justement d'acquérir une bonne sensibilité aux lignes de sens enfouies qui peut seule étayer et féconder même la plus apocalyptique des actions.

REFERENCES

- Flaubert, G. (1930). Lettre à Emile Zola, 15 août 1878. In L. Conard (Ed.), *Correspondance*. Vol. VIII. Paris.
- Macé, M. (2007). Penser par cas: Pratiques de l'exemple et narration dans *L'Idiot* de la famille. *Recherches et travaux*, (71), 79–91.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes de cours au Collège de France (1957–1960)*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl (1960)*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris: Belin.

- Sartre, J.-P. (1940). *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Sartre, J.-P. (1948). *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1965). *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin.
- Sartre, J.-P. (1976). Sur l'Idiot de la famille. *Situations X: Politique et autobiographie*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale (1947 et 1948)*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1988). *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris: Gallimard.
- Waelhens, A. (1962). Sartre et la raison dialectique. *Revue Philosophique de Louvain*, 60 (65), 79–99.

TOWARDS INTENTIONAL NATURE OF INTERSUBJECTIVITY

ANNA KHAKHALOVA

Assistant professor of the East-European Institute of Psychoanalysis, 197198 St. Petersburg, Russia.

E-mail: khakhalova@mail.ru

The problem addressed in this paper is the genesis of the empathetic, *intersubjective intentionality* which underlies second-person interactions. This theme is one of the most intriguing in contemporary philosophy and interdisciplinary research. The article seeks to elucidate the foundations of the phenomenon of the other which we always already have in our daily embodied practices. First, we present a critical analysis of some aspects of the theory of intersubjectivity, such as analogical inference, anonymity of intersubjective being, inaccessibility of immediate experience of the Other. Then, based on such topics, as corporeity, the enactive nature of subjectivity, historical and social aspects of subjectivity, we elaborate the concept of empathy as lying at the very foundation of any encounter with the Other. As a result, we demonstrate the closeness of Husserlian idea of non-objectifying intentionality to the empathetic approach in contemporary philosophy. As precursors of the latter we mention M. Buber, L. Wittgenstein, M. Sheler, who advocate the dialogical (second-person) structure of consciousness and its em/sympathetic nature. We also present an interpretation of empathy as an exclusive and unique form of intentional relation (E. Thompson) which permits to experience the Other in a direct, immediate way from second-person perspective (Sh. Gallagher). The analysis of empathy is also promising for contemporary interdisciplinary studies of affective consciousness, which are also mentioned. The article stresses the necessity of further studying «being-with» in both phenomenological and interdisciplinary dimensions to the extent that intersubjectivity constitutes the sense of the self on both transcendental and experiential levels.

Key words: affectivity, corporeity, tradition, anonymity, sociality, embodied practices, intentionality.

К ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЙ ПРИРОДЕ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ

АННА ХАХАЛОВА

Старший преподаватель Восточно-Европейского института психоанализа, 197198 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: khakhalova@mail.ru

Данная статья обращается к проблеме генезиса эмпатической, *интерсубъективной интенциональности*, которая лежит в основании отношений с перспективы второго лица. Эта тема – одна из самых интригующих в современной философии и в междисциплинарных исследованиях. Автор стремится прояснить основания феномена другого, составляющего неотъемлемую часть нашего повседневного опыта. В первой части статьи представлен критический анализ некоторых аспектов теории интерсубъективности, таких как аналогический перенос, анонимности интерсубъективного бытия, недоступность непосредственного переживания другого. Затем, ориентируясь на такие темы, как телесность, деятельностная природа субъективности, историческое и социальное измерение субъективности, автор указывает на разработку понятия эмпатии как необходимого условия встречи с другим. В качестве результата статья демонстрирует близость гуссерлевской идеи не-объективирующей интенциональности эмпатическому подходу в современной философии. В качестве предшественников последнего можно указать М. Бубера, Л. Витгенштейна, М. Шелера, которые открывают диалогическую структуру сознания и ее эм/симпатическую природу. Автор также представляет интерпретацию эмпатии как исключительной формы интенционального отношения (Томпсон), которая позволяет переживать опыт другого в его непосредственной данности с перспективы второго лица (Ш. Галлагер). Анализ эмпатии, кроме того, может быть многообещающим для современных исследований аффективного сознания, которые также упоминаются. Статья подчеркивает необходимость дальнейшего изучения «бытия-с» в феноменологической традиции и в междисциплинарном пространстве в той степени, в какой интерсубъективность конституирует чувство самости как на оптном, так и на трансцендентальном уровнях.

Ключевые слова: аффективность, телесность, традиция, анонимность, социальность, телесные практики, интенциональность.

© Anna Khakhalova

The question of our co-existence, our being with others is the most intriguing theme in phenomenological tradition. How do we know each other? What lies in the foundation of our necessity to recognize and to be recognized by another person in our habitual life? Such questions were suggested by Husserl in «Cartesian Meditations» and were shared by many other philosophical traditions (philosophy of dialogue, analytical philosophy, psychoanalysis et cetera). Numerous conceptions of intersubjectivity, presented in contemporary philosophical and scientific literature, raise same questions in order to elucidate the foundations and conditions of such *inter-relational* reality.

There is no secret that most of the time we are interacting with others – in our daily life, literature and movies, in most personal situations, in exceptional and exclusive times. From the beginning of our life – in unique co-attuned experience with mother – to the last time we feel and know “what it is like to be with another person”. In fanciful way the question about the nature of the Other inverts into the question about oneself, about «I». Who am I, whom the Other addresses? Repeating Aristotle’s definition, we argue that human being is *dzoön politicon*, which means that we exist in a form of being-with (Mit-Sein). As R. D. Stolorow and J. Atwood note, the truth of our, in principle, intersubjective constitution long time was unconsciously repressed due to attraction of the Myth of isolated mind.¹ This isolation inevitably spreads to other contexts of being, in which the subject exists and acts, in the form of concepts and prejudices which guide our comprehension and constitutively participate in our cognition of reality. Thus, the idea of the subject in classical tradition proves to be quite limited by the monadic conception of development – some kind of *ding-an-sich* that does not point to any alternative ways of being beyond itself.

The significant achievement in phenomenological and existential-oriented philosophy and psychology is acknowledgement of ontogenetic primacy of coexistence with others and postulating it as a genuine form or aspect of subjectivity itself, inseparable from it.

1. THE ENACTIVE NATURE OF SUBJECTIVITY

Husserl and Merleau-Ponty affirm that alterity constitutes our subjectivity and that this constituting role of alterity is revealed in the phenomenon of embodiment. Nevertheless, we need to demarcate the positions of the two authors. For Husserl, the starting point consists in the experience of double sensation (*Doppelrealität*): on the one hand, my body presents itself as the intrinsic sphere of my voluntary actions (*Innenkeit*), on the other – as an object of my perception (*Aussenleiblichkeit*), as it is in the case of alternatively touching and touched hand.² The phenomenon of double sensation is criticized by many philosophers as too artificial; in addition, both Sartre and Merleau-Ponty show that it does not correspond to the original experience of the body. Sartre denies any form of alterity in experiencing one’s own body because it is only from the Other proper, the Other as such that I can get the very idea of alterity (Lévinas also insists on the absolute *transcendence* and foreignness of the Other who gives me initially the very meaning of alterity). Merleau-Ponty takes a different view. According to him, corporeity is already a sign of alterity in itself: it is my body which the Other sees first, it is the body of the Other that I see first. As such, the embodiment of our experience points to our primary *social*, intersubjective, corporeal mode of being which exist as primary perceptual unity before the subject-object division. So, in order to execute the identification by means of double sensation one already needs to have a form of *self-acquaintance* with one’s own body, to experience a more primordial level of self-consciousness. This «original sphere of existence» (Henry) shapes

¹ The myth is well-known under the name of «classical or Cartesian metaphysics» in which the subject is isolated from his own body while aspiring to some independent inner free existence and development of consciousness (Stolorow & Atwood, 1987).

² T. Carman posits that Husserl even in «Ideas-II» still considers the body as an object, or quasi-object, which has an intentional dimension only in so far as it is a pole, *locus*, *topos* of localized sensation. According to Husserl in the identification of the body as mine, the touching hand performs a subjective activity when it grasps a passive object, namely the touched hand (Carman, 1999).

the transcendental constitution of subjectivity from the immanence. I exist in bodily oriented world as a comprehensive agent and as one who feels kinetic-affective dynamics. It is the dynamics by means of which I am acting in the world, i. e. I interpret it as mine. Following Husserl, phenomenologists call this original sphere of existence «Ich kann» – a system of free possibilities for movement, action. But unlike Husserl who grounds this system in the sphere of ownness, Sheets-Jonstone tends to reach the asubjective or pre-personal sphere of primary animation, from which any sense of the self can be traced. The ontogenetic primacy of the sphere of animation over other more sophisticated forms of selfhood, is characterized by *habituality* and *familiarity* – our initial form of self-understanding. This idea can be expressed in the following: every «thought and sensation as such occur only against a background of perceptual activity that we always already understand in bodily terms, by engaging in it» (Carman, 1999, 206). As Merleau-Ponty points:

I have the world as incomplete individual, through the agency of my body as potentiality of this world, and I have the positing of objects through that of my body, or conversely the positing of my body through that of objects, not in any kind of logical implication <...> but in a real implication, and because my body is a movement towards the world, and the world my body's point of support (Merleau-Ponty, 1962, 408).

As such, «seeds of alterity», due to which we anticipate the Other and are not fully transparent to ourselves, are founded in our ordinary embodied practices. As such, my body is firsttranscendence in immanence. In defending the primacy of the sphere of animation above the sphere of ownness, we can address psychological experiments, which show that disruption of this ordinary tacit self-awareness makes us lack the immunity of wrong identification.³

Emphasizing active, dynamic nature of subjectivity, which is realized in the experiential pre-reflective self-awareness, Sheets-Jonstone interprets this *affective-kinetic dynamics*, this coupling of «movement and affectivity as the primordial ground of animation» (Sheets-Jonstone, 2006, 382). As pre-reflexive process self-affection discloses passive constitution of every action and thought. It is the passivity through which the Other appears to me. As we can see, emphasizing action permits us to embed the very core of intersubjectivity in corporeity, thereby eluding a metaphysical and over-intellectualist conception of the body and isolated mind. Self-affection presents initial bounding between *corporeity* and *worldness*. Starting from this opening, we achieve the understanding of others as a tissue of the bounding. In other words, the Other is not foreign for me, but already exists along my own existing as a co-constituent of my subjective reality. Obviously, the reality tends to be treated as *inter-reality* or inter-subjective reality. In order to elaborate the essential features of such reality, we can elucidate our conception of intersubjectivity and the idea of unique form of intentionality expressed by it. Let us to reconsider several aspect of the problem, such as intropathy (Husserl), theory of mind (Premack, Woodruff and many others) and the absolute foreignness of the Other (Sartre, Levinas).

Husserlian theory of *Fremderfarung* shares its main presuppositions with Benno Erdmann's theory of inference by analogy and Theodor Lipps' theory of empathy.⁴ Every theory of analogy and inference bears a label of reductionism: the sense of the Other is derived from mere observable physical events, or behavior, which are designed to represent the Other's mental phenomena behind them. According

³ The rubber hand, where you have the sense of ownership, whereas there is no appropriate proprioceptive information. A syndrome of alien hand and a few others demonstrate inverse occasion, where one has proprioception, but does not feel a part of body (a hand) as his own, i.d. there is no appropriate phenomenological sense of possible movements for this part.

⁴ Erdmann insists on the inferential character of the other's being mediated by our bodily behavior. I carried out this knowledge about the Other analogically. Lipps also advocates the derived sense of the Other, presenting him as the product of a mental activity, namely, of a «duplication of myself» (*die Vervielfältigung meiner selbst*). This duplication is motivated by certain sense-perceptions of the Other's body and is called «empathy». S. Overgaard argues that the first articulation of the analogical argument can be found in An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy by John Stuart Mill.

to this view, to be in joy means to display a certain type of behavior. All these theories are based upon Cartesian body/mind dualism and on the presupposition about principal inaccessibility of the Other, both of which constrain contemporary studies of mind.⁵ Husserl also falls prey to the idea of the inaccessibility and unobservable character of alter ego. Since there are only some kinesthetic syntheses, bodily manifestations exterior to me, in immediacy of my look, I can infer about foreign subjectivity only by means of *analogical apperception* and pairing (*Paarung*).

Analogical apperception falls under the general heading of «appresentation». When the front of a physical object is evidentially present to me in perception, its back is co-presented, co-intended or apperceived by me. I am motivated by the present aspect of the object to constitute the object as having other aspects not now present but included within the totality of the object as intended <...> In the case of the other, it is his body that is evidentially present and his consciousness or subjectivity that is appresented... (Dillon, 1998, 116).

The «apperceptive transfer from my animate organism» is carried out in «a manner that excludes an actually direct, and hence primordial, showing of the predicates belonging to an animate organism specifically, a showing of them in perception proper» (Welton, 1999, 147). Husserl argues that «[e]go and alter ego are always and necessarily given in an original “pairing”» (Welton, 1999, 148). Pairing consists in a passive associative constitution of the sense of the other. An association is accomplished (which Husserl places under the problematic heading of «passive synthesis») between my body and other’s one which constitutes them as a pair, as a phenomenologically revealed «unity of similarity». Dillon compares pairing with the *transfer of corporeal schema* in Merleau-Ponty: namely, I perceive the conduct of the other and co-experience the same somehow from a distance by transferring my intentions to alter ego and her to mine, that is, by execution of mutual alienation. As such,

Husserl’s account of pairing is placed within the context of isolated immanence, the sphere of ownness that he regards as primordial, whereas Merleau-Ponty places the transfer of corporeal schema within a context of «syncretic sociability», a context defined as prior to any distinction of perspectives or differentiation between what is mine and what is other (Dillon, 1998, 118).

Nevertheless, in both of them we can observe derived sense of the other, which means that the other is fashioned as I in potentiality, «as if I was there». Thus, we can conclude that pairing consists in initial «mirroring» of my ego, or equally in imitation of the other.⁶ While Husserl adopts the presupposition of «nascent solipsism», Merleau-Ponty, on the contrary, describes infantile conscious life in terms of syncretism or indiscernibility of perspectives. From latter perspective, the problem is not «how does the infant begin to recognize other as other consciousness?» but rather «how does the infant learn to differentiate himself and others as separate beings within a sphere of experience that lacks this differentiation?» (Dillon, 1998, 121). In order to demonstrate the phenomenon of syncretic sociability, Merleau-Ponty refers to infant’s experience:

⁵ We can find similar argumentation in the so called theory of mind (TOM), which exists either in the form of the theory theory (TT) and the simulation theory (ST). According to TT, children understand the Other only by employing a theoretical stance, which includes postulating the existence of mental states in others, predicting and explaining them. Simulation theory argues that «that one does not theorize about the other person but uses one’s own mental experience as an internal model for the other mind <...> To understand the other person, I simulate the thoughts or feelings that I would experience if I were in the situation of the other. I emulate what must be going through the other person’s mind; or I create in my own mind pretend beliefs, desires or strategies that I use to understand the other’s behavior» (Gallagher, 2001, 84–85). There is a variety of TOM versions in contemporary philosophy which may combine some elements of the two theories mentioned.

⁶ The famous findings of Meltzoff and Moore in neonate’s facial imitation confirm this idea (Meltzoff & Moore, 1977).

...child lives in a world which he unhesitatingly believes accessible to all around him. He has no awareness of himself or of others as private subjectivities, nor does he suspect that all of us, himself included, are limited to one certain point of view of the world. That is why he subjects neither his thoughts, in which he believes as they present themselves, without attempting to link them to each other, nor our words, to any sort of criticism. He has no knowledge of points of view. For him men are empty heads turned towards one single, self-evident world where everything takes place, even dreams, which are, he thinks, in his room, and even thinking, since it is not distinct from words (Merleau-Ponty, 1962, 318).

The corporeal schema manifests itself in «an overlapping of the infant's experience of his body and his experience of other bodies: he sees others doing what he sees himself doing, and vice versa. The notion of corporeal schema renders mimetic behavior conceivable and provides a theoretical foundation for the phenomena of transitivity» (Dillon, 1998, 122). Eliminating the difference between immanence (*Leib*) and transcendence (*Körper*), Merleau-Ponty grounds intersubjectivity in the original anonymity of bodily practices.

From this perspective the sphere of animation can be interpreted as an initially social dimension. For following explications one could consider our daily embodied practices. As being-in-the world we are embedded in the ready-to-hand sphere of artifacts, tools or pieces of equipment, which we share with others. As Husserl notices, the identity of the thing emerges from an intersubjective exchange of one and the same thing. As Heidegger added, the sense of the thing consists in its «in-order-to», in its ecological or phenomenological meaning. The same is convenient for language. Such existentials as *Befindlichkeit* and *Geworfenheit* point to the most intimate and individual features of my own being, which are at the same time publicly opened and accessible for others who engage with me.

The Analysis of corporeal schema leads us up to the conclusion of constitutive role of others in the process of meaning-making of things, words, events and of the world in general. Others as co-constituents of the reality and co-performers of my intentional acts are marked in phenomenology as *tradition*. «I learn what counts as normal from others, and indeed, initially, and for the most part, from those closest to me, hence from those I grow up with, those who teach me, and those belonging to the most intimate sphere of my life» (Husserl, 1973 b, 428–429). I thereby participate in a communal tradition, which through a chain of generations stretches back into a dim past. I have always been a member of a community. I am born into it; I grow up in it. The historical is a living past handed down to me; it is a living force in me» (Zahavi, 2005, 166). Passive synthesis means that «any such ego cogito necessarily presupposes that the object affecting the Ego-pole and inciting it to act is previously already constituted in the sphere of passive intentionality to which the activity of Ego has not yet spread» (Borisov, 1999). In other words, there is something in my perception that is not produced by me, but is inherited from others in the form of tradition. «This permits to consider passive synthesis as a form in which the process of intersubjective constitution of my Ego is manifested for me and, therefore, as a form of the presence of alter ego in my own consciousness...» (Borisov, 1999).

Moreover, tradition affects *the way* in which I see the other, the way of my comprehensive-interpretative existence. Namely, having accumulated experience, with time I acquire a second nature, some habitual history of my self, my own style of narrating, which I impose on the other in the situation of experience. The other in his turn also makes me correspond to his style of narration. «Ego ... affects another Ego and inversely, it assimilates the acts of another Ego thereby becoming a bearer of foreign spiritual functions» (Husserl, 1959, 506). Assimilating the habitual style of the other, I transform, enrich and complete my own historical being.

We remember that, according to the phenomenological theory of identity, unlike ordinary things I (as ego ipse) need a different kind of verifying my identity. In the former case, I realize that it is the same X as it was a second ago. This X maintained within the limits of its own horizon of meaning is invariable. It is identical to a large degree due to my being able to communicate its meaning to the other as well as due to the possibility of the event of comprehension by myself and by the other of this X, of some consent on this X. But unlike things, in accordance with my nature – in the Heideggerian sense of *physis* – I dwell in continuous change since I am somebody who *counts the time*. I cannot say that my present self is identical to myself a second ago since I have changed, I have reflected on this moment of time, I have interpreted and understood my being as it was a second ago and hence I have already accomplished an existential difference (between my past and present selves). However, I need the other in order to state that my past self is identical to myself at present and in the future; identity meaning here my past and present selves mutually belonging to each other. Identity is for me a criterion for differentiating existential differences (past and present) into mine and somebody else's. The other will be for me somebody who never coincides with me at present as my past self does with my present self. The experience of correlating two moments of time – me in the past and me at present, permits me to conclude on such an entity as my self, on my being «unity in difference». According to this interpretation, identity means something that first emerges from intersubjective interaction. But *intersubjective field is not reducible to identity verification* since it is not just one thing among others, it is nothing of existent things at all. Intersubjectivity is before the identifying experience as primary energetic co-constitution of identity as such, in particular of my identity as my self and of the other's identity as the other's self. If forgiveness is understood in this specific way, then intersubjectivity can be said to pre-cede (be pre-given with regard to) my Ego in the ontogenetic order, as some *primary proto-Ego* (Ur-Ich), whose «main essential characteristic is its primacy with regard to any identical (and accordingly, identifiable) intentional formations, in particular with regard to ego and alter ego» (Borisov, 1999). But when I find myself in an assimilated historical tradition, I invest this tradition with sense as *trans-egological* being exceeding the limits of my own history. In this movement I am alienated from myself, from the sphere of my own, in favor of tradition as such. I endow it with meaningfulness for all the possible others considering them as bearers of this tradition. Only when the tradition of my Ego and of the Other acquires unity, such a historical event as comprehension becomes possible. In uniting the two moments of appropriating historical tradition, narrative Ego acquires the sense of an entity, which in dialectics of self-alienation seeks to come where *Id* used to be, to use Freud's expressionю «I» seeks to come to the place where the sphere of my own develops into historical being, trying to dissolve its *Faktizität*, its hermeneutical situation in historical tradition as such. The boundary between activity and passivity is not stable, it is susceptible to shifting. I always reactivate passive genesis, extending the sphere of my own being. The figure of the Other is presented here as immanent to my own being. In turn, such «infantile» drive as «drive to Death», to nihilation of oneself, to disappearing in Nothingness cannot be completely accomplished, except some forms of disorders of the self. On experiential level there is always tacit self-awareness, which holds me in uniqueness and exclusivity. Seemingly, there is no experiential prove of anonymous existence due to incessant sensing of the self.

2. THE PRESENCE OF THE OTHER

Models of intersubjectivity discussed above share common ontological assumption about derived sense of the Other, his indirect way of presence in my experience. In defence of this presupposition the authors postulate the indiscernibility and anonymity of co-existence, in which I assimilate others as my own past and pre-given experience, or as a space of alternativity of look, perception, experience

in whole. Is there a possibility to break forth to the real alive Other, who is grasped not as an animate organism, physical body, a copy of my own, but as the Other, to whom I address, from whom I expect recognition, understanding, emotional response, with whom I co-exist, co-change and co-create the world? Of course, there are already tendencies towards more intimate and direct character of experience of the Other in these theories. As E. Borisov mentions, «[a]pparently, the notion of proto-I can be interpreted as holistic meaningful space of intersubjective relations... the space of co-constitution of the ego and the alter ego as equally initial, “irreducible” to each other constitutive centers» (Borisov, 1999). Appealing to genetic phenomenology, Nam-In Lee reveals two kinds of intentionalities in Husserl’s later manuscripts. While the static phenomenology studies mostly *objectifying intentionalities* («intentionality that posits a thing as my body and myself as a person, the intentionality that posits the resemblance between the body of the other person and my body» (Lee, 2006, 150)) the genetic one discern

various kinds of *non-objectifying* intentionalities such as willing, feeling, drive etc. This is due to the fact that the empathetic presentation could be motivated by these non-objectifying intentionalities... There are many such willings, for example, the will to learn from the other, the will to inform the other, the will to love the other, etc. All these willings that are aimed at contacting the other persons can be called social willings (Lee, 2006, 150),

or social drives and instincts. To will to do something with or towards the Other presupposes tacit awareness of *what it is like to be with others*, the sense of others. That is the corner stone of all projects of intersubjectivity which criticize the ontological assumption of the inaccessibility of the Other. For example, the philosophy of dialogue, M. Sheller, L. Wittgenstien and contemporary interdisciplinary researchers (Sh. Gallagher, C. Trevarthen, R. Stolorow, E. Tronick and many others) – all of them insist on the immediacy of the Other in relational situation, on his openness and responsiveness towards me. It is this idea of immanence in transcendence, defined by Heidegger and Merleau-Ponty as being toward the world and toward the Other, which functions on the bodily and pre-reflexive level.⁷ Before I construct a theoretical stance towards the Other, constitute the sense of the Other as alter ego, alter lived-body or as a tradition, I have already the sense of the Other, the meaning of *Thou* from our second-person interactions. These authors insist on the possibility of presence (*Gegenwärtigung*) of the Other in my experience. Moreover, the sense of the self is an achievement of primary interactions with others. Such feelings as fear, anger, shame are given to me not as a data hidden in one’s physical body and requiring inference. On the contrary, I can immediately see that a person is afraid, feels anger, joy, grief etc., and I don’t need to inferentially conclude on their feelings, since they are manifested in conduct, bodily gestures or bodily-affective dynamics.⁸ The capacity to co-experience with the Other the same feeling explores our initial attitude of sympathy that is openness and situation of “inter-esse” towards each other. This stance of sympathy is activated in a form of *intersubjective intentionality* from the beginning of the life and is ongoing all the rest of our life on a pre-reflective, non-conceptual level. The intentionality includes emotional, sensory-motor and perceptual aspects, and has second-person character, and nonconceptual. In his book «How the body shapes the Mind», Sh. Gallagher addresses neuroscientific research of neonate’s abilities in differentiating experiential world. Namely, they make delineation of all the sphere of visual perception, dividing all objects in two classes: other persons and the rest of unanimated objects. Our vision is already attuned to the shapes that resemble our own. These findings can explain the fact of

⁷ Nevertheless, Heidegger insist on primary form of being for Dasein, that is being-in-the-world, which is ontological ground for the self to be a Thou, to become a careful and responsible for the other, whereas for adepts of immediate experience of the other there is ontological parity of being-in-the-World and being-with-others. See U. Neisser’s conception of the five-leveled sense of the self, where there are established from the beginning of life two equally foundational form of the self – ecological (being-in-the-world) and interpersonal (being-with-others).

⁸ For more broad account of such phenomenon (Zahavi, 2005; Overgaard, 2010).

neonate's imitation at minutes after birth. Researchers also hold that «second-person interactions» are «not only primary in a developmental sense, but constitute the primary way we continue to understand others in the rest of our life» (Gallagher, 2001, 86). The guiding role here belongs to affect, which is defined by R. D. Stolorow and J. Atwood as an organizing factor of experience (Stolorow & Atwood, 1987). E. Thompson in his turn in order to describe this kind of interaction has recourse to the term «empathy» which is presented by him as a *unique and irreducible* kind of intentionality being «the precondition (the condition of possibility) for the science of consciousness» and «is an evolved, biological capacity of the human species, and probably of other mammalian species, such as the apes» (Thompson, 2001, 2).

In postulating a special kind of intentionality for describing second-person interactions we acknowledge the unique and exclusive form of presence under the keen of the Other, who challenges and excites my world, demands intentional modification of my optics. We already know that in the center of this modification is *affective-emotional mutual regulation* between each other. In other words, as being-with-others I always somehow feel myself with them, by attuning to their feeling, states of mind, moods and so on. This is the ontic level of what Heidegger discovers under the name of *Befindlichkeit*. We have careful feelings to each other such as concerns and worries, happiness and sorrows among which disinterest, a kind of a-pathos, is also one of the modification of Care.

According to this line of thought, many philosophers and scientists elaborate affective experience as the primary form of self (*N. Depraz, K. Wider, A. Damasio, J. Panksepp, C. Trevarthen* etc.). It means that we already have some knowledge about ourselves and already understand our self before explicit forms of self-consciousness come into play. It also means that our implicit knowledge of being-with-others has bodily-affective nature. In addition, Evan Thompson notices the ubiquitous character of affect:

Affect has numerous dimensions that bind together virtually every aspect of the organism — the psychosomatic network of the nervous system, immune system, and endocrine system; physiological changes in the autonomic nervous system, the limbic system, and the superior cortex; facial-motor changes and global differential motor readiness for approach or withdrawal; subjective experience along a pleasure–displeasure valence axis; social signalling and coupling; and conscious evaluation and assessment (Thompson, 2001, 3).

In psychoanalytic tradition affective responsiveness starts to play crucial role in post-Freudian tradition in connection with the theme of personal neurotic history. Such phenomenologically oriented psychoanalysts as *D. Stern, E. Tronick* turn to *Dynamic Systems Theory* in order to elaborate more adequate theoretical conception of the subject. According to it, all relationships have a number of invariants: temporal, enactive, affective and so on, which both the infant and the mother require as far as they are reaching affective attunement. Tronick et al. name this state of relationship «dyadic state of consciousness», assenting systematic features of this state, such as capability of re-actualizing process, or self-organizing principle, teleological principle to become more *thick* and stable, to gain dyadic thickness and the others. In Heideggerian and existential manner Tronick emphasizes «the moments of meeting» of this co-creative process of dyad. As «intimate level» in Bugental these moments shed «something more than interpretation» in therapeutic interactions that is, such level of communication which goes beyond reflexive articulation, but impacts crucial changes in dyad's history, re-organizing and deconstructing previous disruptive tendencies, patterns and habits (Stern et al., 1998). These situations of authentic encounter, when «I» sees «Thou» not lasts long and as «*kairos*» demand from the subject his staying in «openness and decisiveness» towards this situation and towards the Other in it. These findings can be assimilated by phenomenological thought and impact the theory of subjectivity.

CONCLUSION

We presented the genesis of intersubjective intentionality in phenomenological tradition, where we mentioned a variety of approaches and conceptions of the Other. Here we presented some aspects of Husserlian, Merleau-Ponty's and Heideggerian philosophies and also some contemporary approaches, which reject the ontological assumption of principal inaccessibility of the Other's experience. Instead of it philosophy of dialogue, phenomenology of sympathy, empathetic approaches to mind maintain the idea of directly experiencing the Other, and it is present in the etc. This idea eliminates the inherited dualistic metaphysical problems due to a non-reductive, non-intellectualistic and more adequate conception of what it is like for somebody to interact with the Other, to feel one's joy and sorrow.

We pointed out that second-person interactions have exclusive and unique form of intentionality – empathetic or intersubjective – which reveals the very «presentation», presence of the Other as «Thou». This kind of intentionality includes bodily-affective co-attunement of subjects, demonstrating their communication as a dyadic process. Moreover, the affective-emotional point of view allows us to avoid positing the primary anonymity and indiscernibility of myself and the Other, owing to phenomenal qualities alternating both first-person givenness and second-person perspective. My feeling your pain is not tantamount to physically sensing this pain. I need not theorize about what is happening to you and how you are feeling now, because I can see it immediately. It also avoids the idea of alienation and radical otherness of the Other.

On the basis of the concrete encounters with «Thou», we can conclude on ontogenetic primacy of intersubjectivity and on transcendental structures that underlie this experiential level in the form of Life-World of the subject. The analysis of passive genesis manifests the inherence of others in my own existing as society, as cultural world and as tradition, therefore, enriching our insight into the intersubjective nature of the ego.

REFERENCES

- Borisov, E. V. (1999). *Problemy intersubektivnosti v fenomenologii* [Problems of Intersubjectivity in Phenomenology]. In V. V. Anashvili, A. L. Pogorel'skii (Eds.), *Logos 1991–2005. Izbrannoe v 2 T. T. 2*. [Logos 1991–2005. Selected Articles in 2 Volumes. Volume 2]. Moscow: Territory of the Future Publ.
- Carman, T. (1999). The Body in Husserl and Merleau-Ponty. *Rhiosophical Topics*, 27 (2), 205–226.
- Dillon, M. C. (1998). *Merleau-Ponty's Ontology*. USA: Indiana University Press.
- Gallagher, S. (2001). The Practice of Mind: Theory, Simulation, or Interaction? *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5–7), 83–108.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie. Zweiter Teil*. (Hua VIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973 a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*. (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1973 b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil.* (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Lee, Nam-In. (2006). Problems of Intersubjectivity in Husserl and Buber. *Husserl Studies*, (22), 137–160.
- Meltzoff, A. N., & Moore, M. K. (1997). Explaining Facial Imitation: A Theoretical Model. *Early Development and Parenting*, (6), 179–192.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London, New York: Routledge.
- Overgaard, S. (2010). The Problem of Other Minds. In D. Schmicking, & Sh. Gallagher (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (255–268). USA: Springer.
- Sheets-Jonstone, M. (2006). Essential Clarifications of “Self-Affection” and Husserl’s “Sphere of Ownness”: First Steps Toward a Pure Phenomenology of (Human) Nature. *Continental Philosophy Review*, 39 (4), 361–391.
- Stern, D. N., Sander, L. W., Nahum, J. P., Harrison, A. M., Lyons-Ruth, K., Morgan, A. C., ... Tronick, E. Z. (1998). Non-Interpretative Mechanisms of Psychoanalytic Therapy. The “Something More” than Interpretation. The Process of Change Study Group. *International Journal of Psycho-Analysis*, 79 (5), 903–921.
- Stolorow, R. D., & Atwood, G. E. (1987). *Clinic Psychoanalysis. An Intersubjective Approach*. London: The Analytic Press.
- Thompson, E. (2001). Empathy and Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5–7), 1–32.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge: MIT Press.
- Welton, D. (Ed.). (1999). *The Essential Husserl. Basic Writings in Transcendental Phenomenology*. USA: Indiana University Press.

MONADOLOGIE, KRITISCHE PHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE DES UNSTERBLICHEN ICH (LEIBNIZ, KANT UND HUSSERL)¹

GUILLERMO FERRER

Doctor of Philosophy of Bergische Universität Wuppertal, undergraduate Studies of Philosophy at Universidad Panamericana de México and Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); presently lecturer at Central-European Institute of Philosophy at Charles University, Prague. 15800 Prague, Czech Republic.
E-mail: ferrer_gui00@hotmail.com

MONADOLOGY, CRITICAL PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGY OF THE IMMORTAL „I“ (LEIBNIZ, KANT AND HUSSERL)

This paper aims to research the different views of Leibniz, Kant and Husserl concerning the immortality of the «I». For this purpose I will read the *Monadology* from a phenomenological perspective, but taking into account Kants exposition of the Paralogismes in the *Critic of Pure Reason*. There he points out the illusion which consists in taking the identical, but finally empty representation of the «I» for the givenness of his real substantiality, even his possible persistency after death. Because of this appearance which arises again and again from our very self-awareness we tend to assert that the «I» could persist indefinitely, besides that he couldn't be annihilated at all due to internal causes or to an antagonism with circumstances of the external world. But in spite of the force of this critic, we can find in Leibniz' *Monadology* and somehow in Husserls' writings drafts of another conception of the self-awareness which includes the experience on an organical continuity of the body. In the face of Kants' critic, this conception could perhaps raise new phenomenological questions about the relationship of self-awareness, mortality and even immortality of the «I». Thereby I want to show to what extent the question about the givenness or not-givenness of a certain infinity of self-consciousness can contribute to renew the meaning of a phenomenology of the death and the experience of mortality.

Key words: Leibniz, Kant, Husserl, monad, self-awareness, infinity, immortality.

МОНАДОЛОГИЯ, КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ БЕССМЕРТНОГО Я (ЛЕЙБНИЦ, КАНТ И ГУССЕРЛЬ)

ГИЛЬЕРМО ФЕРРЕР

Доктор философии Университета Вупперталя, выпускник Панамериканского университета (Мексика) и Национального автономного университета Мехико (UNAM); преподаватель Центрально-Европейского Института Философии при Карловом университете, Прага. 15800 Прага, Чехия.
E-mail: ferrer_gui00@hotmail.com

Целью этой статьи является исследование взглядов Лейбница, Канта и Гуссерля относительно бессмертности «Я». Для этого я предлагаю прочесть «Монадологию» в феноменологической перспективе, однако, принимая во внимание Кантовское изложение паралогизмов в «Критике чистого разума». Кант указывает на иллюзию, состоящую в том, что мы принимаем идентичное, но, в конечном счёте, пустое представление о «Я» за данность в её реальной субстанциальности, примысливая этому «Я» даже возможность сохраниться после смерти. Из-за этой видимости, возникающей вновь и вновь прямо из нашего само-сознания, мы склонны к тому, чтобы утверждать, что «Я» может бесконечно сохраняться, даже что оно не может быть аннигилировано в силу внутренних причин или в результате

¹ Die Grundgedanken des vorliegenden Artikels entstammen meinen Seminaren des WS 2013 und des SS 2014 am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie der Karls-Universität in Prag. Dort wurden Texte von Leibniz, Kant und Husserl gelesen und zur Diskussion gestellt, um der Rolle des Begriffes des Unendlichen in einer Phänomenologie des Todes Rechnung zu tragen.

противоборства с обстоятельствами внешнего мира. Но, несмотря на силу этой критики, мы можем найти в «Монадологии» Лейбница, а некоторым образом и в рукописях Гуссерля, другую концепцию самосознания, которая включает опыт в органическую непрерывность живого тела. Перед лицом Кантовской критики, эта концепция может спровоцировать новые феноменологические вопросы о соотношении самосознания, смертности и даже бессмертия «Я». При этом я хочу показать, в какой мере вопрос о данности или не-данности некоторой беконечности самосознания может послужить вкладом в феноменологию смерти и опыта смертности.

Ключевые слова: Лейбниц, Кант, Гуссерль, монада, само-сознание, бесконечность, бессмертие.

Bekanntlich hat Husserl Grundbegriffe der leibnizschen Monadologie aufgegriffen und neu gestaltet, um die Strukturen des transzendentalen Subjekts noch tiefer zu beschreiben und das Problem der Intersubjektivität lösen zu können. Aber inwiefern eignet sich Husserl die leibnizsche Lehre der «Unvergänglichkeit» der Monade an, wenn er die Unsterblichkeit des transzendentalen Ich behauptet?² Die Absicht des vorliegenden Artikels besteht darin, eine Antwort auf diese Frage zu entwerfen. Dazu werde ich meinen Gedankengang in drei Teile gliedern. Erstens werde ich die Frage stellen, wie Husserl zum Begriff eines unsterblichen transzendentalen Subjekts gekommen ist. Es wird gezeigt, dass ein solcher Begriff den Anspruch auf die phänomenologische Aufweisbarkeit eines unendlichen Bewusstseinsstroms und der Fortdauer eines mit ihm verbundenen transzendentalen Ich erhebt. Zweitens werde ich auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* Bezug nehmen. Dort bezeichnet er die These eines nach dem Tod fortlebenden Bewusstseins als einen sich aus der scheinbaren Gegebenheit eines substantiellen und einfachen Ich ergebenden Paralogismus. Im dritten Teil werde ich weitere Fragen zu beantworten versuchen: Inwiefern gibt es in Husserls Analysen leibnizsche Leit motive, die der kantischen Kritik gegenüber die Unsterblichkeit des transzendentalen Bewusstseins phänomenologisch plausibel machen könnten? Hier möchte ich aber nicht unbedingt die husserlsche These des unsterblichen Ich befürworten, sondern vielmehr einen Ansatzpunkt für Diskussionen über den phänomenologischen Begriff des Unendlichen bieten, der dieser These zugrunde liegt. Dazu werde ich meine abschließenden Überlegungen widmen.

1. DAS HUSSERLSCHE ARGUMENT FÜR DIE UNSTERBLICHKEIT DES TRANSCENDENTALEN ICH

Eine Grundidee des husserlschen Beweises³ für die Unsterblichkeit des transzendentalen Ich ist die *Undenkbarkeit einer aufgehenden lebendigen Gegenwart*. Ein anderer Grundgedanke ist der Ausschluss irgendeines «vernichtenden Widerstreits» des Lebensstroms mit einem anderen Seienden, dem kein «Dann-Sein» des transzendentalen Subjekts folgen würde. Dabei geht es um zwei Aspekte oder Varianten des Arguments für die transzendente Unsterblichkeit, deren Entwürfe bereits in der monadologischen Metaphysik von Leibniz enthalten sind. *Mutatis mutandis* hat Husserl versucht, sie mit phänomenologischen Methoden zu unterstützen. Einerseits führt er eine transzendente Reduktion

² Der ähnliche Begriff der Unsterblichkeit bei Husserl und Leibniz ist bereits manchen Forschern aufgefallen. Folgende Beiträge zu diesem Thema scheinen mir besonders relevant: (MacDonald, 2007, 1–18; Altobrando, 2010, 211–220).

³ Worte wie «Beweis» oder «Argument» scheinen hier unangebracht zu sein, denn die phänomenologische Herangehensweise beruht nicht zunächst auf logischen Schlussfolgerungen aus Prämissen, sondern auf Beschreibungen der Erfahrung. In der Tat lässt Husserl zunächst die These eines unsterblichen transzendentalen Bewusstseins auf der Aufweisbarkeit seiner ungebrochenen Präsumtionsform beruhen: Trotz aller Kontingenz der protentionalen Erwartungen müsse immer wieder eine neue, inhaltlich erfüllte Gegenwart auftreten. Aber diese Apodiktizität des protentionalen Bewusstseins bedeutet nicht sofort die Unendlichkeit der Zukunft des transzendentalen Lebens. Diese bedarf einer «Ableitung» der unendlichen Zukunft von der unendlichen Vergangenheit, in welcher es zwar ein transzendentales Leben gab, jedoch war es «stumm» und «schlummernd», es befand sich in einem Latenzzustand, wie eine «schlafende Monade». Zu diesem latenten Leben gelangt nicht die phänomenologische Anschauung unmittelbar, wobei eine «Rekonstruktion» dieses frühen Zustands vonnöten ist. Dasselbe gilt für die Beschreibung eines transzendentalen Lebens nach dem Tod des empirischen Ich. Man sieht bereits, inwiefern das phänomenologische «Argument» für die transzendente Unsterblichkeit vielschichtig ist.

auf die unaufhörliche lebendige Gegenwart (als allerletztes Residuum des Bewusstseins) durch. Andererseits stützt er sich auf ein imaginativ-variiertes Verfahren, welches die wesentliche Unverletzlichkeit der Präsumtionsform bzw. Protentionalität des Bewusstseinsstroms hervorhebt.

a) Die Unaufhörlichkeit der lebendigen Gegenwart und die Unsterblichkeit des transzendentalen Ich

Um diese Ansätze zu verdeutlichen, werde ich nun auf einen ersten Moment des husserlschen Gedankengangs eingehen. Betrachten wir zunächst eine bedeutende Passage der *Späten Texte über Zeitkonstitution* (C-Manuskripten), an der Husserl eine erste Variante seines Arguments darstellt:

Es ist evident, dass das konkrete Aufhören, natürliche Aufhören der lebendigen Gegenwart, nicht als eine Tatsache, nicht als ein Seiendes, als ein Erfahrbares denkbar ist. Was ja hieße, dass ich dieses Aufhören konstatieren und immer wieder als Aufhören identifizieren könnte, also eben nicht, dass das Aufhören aufgehört hatte und nach dem Aufhören ein Vergangenes hätte usw. Lauter Unsinn (Husserl, 2006, 96).

Aus diesen Zeilen geht eine für das ganze Argument wesentliche Idee hervor: Das Aufhören der lebendigen Gegenwart könnte keinem objektiven Vorgang gleichkommen, denn dieser sollte sich eben im transzendentalen Bewusstsein konstituieren. Aber wie könnte das Aufhören der lebendigen Gegenwart selbst im inneren Zeitbewusstsein stattfinden? Nur im folgenden Szenarium: Das im Sterben liegende transzendente Subjekt sollte irgendwie dem Ende jedes impressionalen Auftretens und jeder seiner retentionalen und protentionalen Modifikationen zuschauen. Diese Erfahrung hätte einen impressionalen Anfang, dessen erste Phasen im retentionalen Kontinuum versinken würden. Aber dann würden sie sich weiter im retentionalen Bewusstsein als soeben-gewesen und allmählich als ferner-gewesen darstellen. Damit würde die Richtung des retentionalen Kontinuums automatisch in die nachfolgenden Phasen des Aufhörens umkehren werden, nämlich in eine auf seine künftigen Phasen bezogene protentionale Intention.

Gleichwohl erweist sich solch eine transzendente Erfahrung des eigenen Todes als völlig widersprechend oder «lauter Unsinn». Sie sollte sich in einem unendlichen Kontinuum retentionaler und protentionaler Modifikationen zeitigen, was evident mit keiner Erfahrung eines endgültigen Aufhörens des transzendentalen Lebens gleichzusetzen wäre. Im Gegensatz bestünde sie in einer weiteren Erfüllung des «innersten Zeitbewusstseins». Mit anderen Worten: Deshalb, weil ein Aufhören der lebendigen Gegenwart unkonstituierbar ist, ist der Tod des transzendentalen Subjekts einfach undenkbar.

Der Schwerpunkt liegt hier darauf, dass man durch keine Anstrengung des Denkens und der Phantasie die lebendige Gegenwart, bzw. den Bewusstseinsfluss zu einem «empirischen Faktum», einen «Seienden» oder irgendeinen «Erfahrbaren» entarten kann, welches aufhören könnte oder müsste. Denn damit wäre ein weiterer Fluss der lebendigen Gegenwart, als Hauptsitz der Konstitution dieses «Aufhörens», vorausgesetzt. Dadurch hebt die erste Variante den *fortströmenden Bewusstseinsfluss* von jedem endlichen Vorgang ab. Hierunter ist auch der unumgängliche Tod des empirischen Subjekts zu zahlen, wie Husserl in einer Textstelle der *Analysen zur passiven Synthesis* schreibt:

Das Fortleben und das Ich, das fortlebt, ist unsterblich –notabene das reine transzendente Ich, nicht das empirische Welt-Ich, das sehr wohl sterben kann. Dessen Tod, dessen leibliches Zerfallen und somit dessen Unauffindbarkeit in der objektiven, raumzeitlichen Welt, dessen Nicht-dasein in ihr ist gar nicht geleugnet (Husserl, 1966, 378).

Keine protentionale Vorzeichnung meines transzendentalen Aufhörens, kein Bevorstehen meines früher oder später kommenden Todes im transzendentalen Sinne sei möglich. Hier bezeichnet das Wort «möglich» vor allem ein irgendwie «vorstellbares», «erfahrbares» oder «denkbares» Ende meines transzendentalen Seins. In dieser Hinsicht sind Husserls Behauptungen unzweideutig: «Nur das ist „undenkbar“ für mich, dass ich transzendental aufhöre» (Husserl, 2006, 97, hervorh. G. F.).

Aus einer phänomenologischen Perspektive kann man sagen, dass der Tod in einer endgültigen Trennung des transzendentalen Ich vom empirischen Ich besteht. Im transzendentalen Bewusstseinsstrom konstituiert sich der Mensch als ein weltliches Vorkommnis mit Anfang und Ende. Hingegen ist das transzendente Ich insofern unsterblich, als er mit einem unaufhörlichen Bewusstseinsfluss verflochten ist. Zwar transzendiert er das immanente Sein des Erlebnisstroms, jedoch er fungiert immer als der feste Pol jedes Punktes des Bewusstseinsurprozesses, sogar dann, wenn seine Selbstobjektivierung in der Welt, also sein wachen Leben, zu Ende gekommen ist, wobei das transzendente Ich in einen nicht widerrufbaren «Tiefschlaf» fällt: «Eine Monade, z.B. eine menschliche, die stirbt, verliert nicht ihre Erbschaft, aber sie versinkt in absoluten Schlaf <...>; aber dieser Schlaf kann nicht zum Wachen werden wie der periodische Schlaf im menschlichen Dasein» (Husserl, 1973, 609). Das transzendente Ich wickelt sich sozusagen in eine dunklen *hyle* ein, die nicht mehr als weltbezogen aufgefasst werden kann.

b) Die Unverletzlichkeit der protentionalen Form der lebendigen Gegenwart

Eine zweite Variante des Arguments stellt noch einen anderen Zug der Unsterblichkeit des transzendentalen Ich dar. Wir finden sie in der folgenden Passage der *Analysen zur passiven Synthesis*:

Sowie man den Gedanken des «Dann-nicht-Seins» vorstellig macht, setzt man ein «Dann-sein» voraus, mit dem das Nicht-sein streitet. Man unterschiebt dem möglichen Aufhören eines jeden beliebigen einzelnen Seins ein vermeintliches Aufhören des Lebensstroms. Das Aufhören selbst als gegenständliches Aufhören setzt ein Nichtaufhören, nämlich das Bewusstsein voraus, in dem das Aufhören bewusst ist (Husserl, 1966, 377–378).

Diese Variante wiederholt den Gedanken eines Irrtums, der darin besteht, uns das «Aufhören», bzw. «Dann-nicht-sein» des transzendentalen Bewusstseins nach dem Muster eines gegenständlichen Vorgangs vorzustellen versuchen. Hier warnt uns Husserl noch einmal vor einem falschen Schritt, nämlich einer Art von *vitium subreptionis*, einem Fehler der Erschleichung. Infolgedessen unterschieben wir «dem möglichen Aufhören» eines konstituierten gegenständlichen Seienden ein «vermeintliches Aufhören des Lebensstroms». Noch einmal besteht Husserl auf den Widersinn der Vorstellung eines Aufhörens der lebendigen Gegenwart: Um uns ein solches Aufhören vorstellen zu können, vergegenständlichen und entarten wir es zu einem quasi objektiven Vorgang, aber dadurch setzen wir stillschweigend ein «Nichtaufhören», nämlich das Bewusstsein selbst voraus, «in dem das Aufhören bewusst ist». Wir bilden uns einen Widerstreit zwischen dem transzendentalen Bewusstsein und einem von außen her kommenden Bedrohlichen ein. Aber wenn solch ein Widerstreit stattfinden würde, dann sollte er sich in weiteren Phasen ausdehnen. Jede «Gefahr» für das transzendente Ich, die durch einen Widerstreit heraufbeschworen werden könnte, löst sich also in die übertragene Vorstellung von protentionalen Vorzeichnungen eines weiteren «Dann-seins» auf.

Die leibnizsche Idee einer «Fensterlosigkeit» oder monadischen Immanenz, die von außen her weder vermindert noch vernichtet werden könnte, nimmt hier bei Husserl eine andere Gestalt. Der hauptsächliche Akzent liegt hier auf der Protentionalität als Gewähr eines unendlichen Fortgangs des Bewusstseinsflusses, und dies aufgrund ihrer Formalität oder Wesenheit selbst. Diesem Punkt messe

ich eine große Bedeutung für die weiteren Überlegungen bei. Diesmal werde ich mich auf eine Textstelle der C-Manuskripte über das Zeitbewusstsein beziehen, um die Formalität der Präsumtionsform des transzendentalen Bewusstseins näher zu bestimmen:

...die transzendente strömende Gegenwart hat in apodiktischer Notwendigkeit in jeder Phase die invariable Form: Präsumtion von Zukunft, und konkret-kontinuierlich ist die Form kontinuierlichen Seinwerdens als künftige <...> seiner Vergangenheit festgelegt. Aber im Strömen, gemäß dieser korrelativ verharrenden Form, kann im Sondergehalt des als künftiges Sonderereignis faktisch Präsumierten die Wandlung des «anders» statthaben, das natürlich in seinem «Anders-Eintreten» darum doch die invariante Form nicht verletzt (Husserl, 2006, 97, hervorh. G. F.).

Daraus liest sich zwar eine gewisse «metaphysische» Begriffsbildung der lebendigen Gegenwart heraus, jedoch nur sofern wir unter dem Eigenschaftswort «metaphysisch» eine Wesensanalyse der transzendentalen Seinssphäre verstehen. Indes bedarf es hier weiterer Präzisierungen: Eine beliebig gewählte transzendental-phänomenologische Bestimmung der Seinsweise der lebendigen Gegenwart kann erst dann als metaphysisch bezeichnet werden, wenn sie auf einer apodiktischen Evidenz beruht, welche ihr «Nichtsein» völlig ausschließt. Der Schwerpunkt der oben zitierten Textstelle liegt darin, die apodiktische Notwendigkeit der Protentionalität, bzw. Präsumtionsform des transzendentalen Bewusstseins mit ihrer invariablen, somit unverletzlichen Form zu verbinden. Dazu ist ein methodologisches Verfahren erforderlich, durch welches gezeigt wird, wie die Präsumtionsform des Bewusstseins jedem Nichtsein, also jedem vernichtenden Widerstreit widersteht.

Denken wir uns etwa den Extremfall eines Zusammenbruchs der ganzen Weltkonstitution, indem alle Antizipationen der Erfahrung durchgekreuzt würden. Möge das transzendente Ich dieser Katastrophe einer «Weltvernichtung» zuschauen oder als empirisches Subjekt sie erleiden und davon sterben, trotzdem würde die protentionale Form der lebendigen Gegenwart vom Widerstreit mit dem «Dann-nicht-sein» der konstituierten Welt unberührt bleiben. Sogar wenn wir uns unseren letzten Augenblick vorstellen, unser Im-Sterben-Liegen, setzen wir die Präsumtionsform voraus, und zwar das protentionale Bewusstseins weiterer Phasen dieses objektiven Vorgangs sowie auch seine allmähliche Versenkung im retentionalen Horizont. Damit bestätigt sich paradoxerweise die Festigkeit und Unverletzlichkeit der Präsumtionsform der lebendigen Gegenwart. Denn trotz des Widerstreites mit Umständen der äußeren Welt, denen ich als empirisches Subjekt ausgeliefert bin, und die meinen Tod verursachen, konstituieren sich noch weitere protentionale Vorzeichnungen eines künftigen «Dann-Seins» des transzendentalen Bewusstseins. Darin besteht das methodologische Verfahren, welches durch eine imaginative Variation zum *Eidos* der unverletzlichen Protentionalität führen soll. Es handelt sich sozusagen um die imaginative Übertragung auf die Zukunft eines Widerstreits zwischen dem transzendentalen Subjekt und einem beliebig ausgewählten Unbekannten *x*, welches das empirische Subjekt bedrohen und sogar vernichten kann, ohne dadurch die Präsumtionsform einer neu erfüllten Gegenwart zu berühren.

Dennoch kommt diese Undurchstreichbarkeit der Präsumtionsform («Es kommt ein neues Jetzt») noch nicht der unendlichen Zukunft des monadischen Ich gleich, so Husserl [vgl. (Husserl, 1966, 378)]. Vielmehr bezeichnet sie eine stetige Öffnung des protentionalen Bewusstseins auf neue hyletische Inhalte, sogar dann, wenn ein objektiver Vorgang unterbrochen wurde oder die protentionalen Vorzeichnungen das «Wie» des Künftigen verfehlen. Aber die sozusagen aktuelle Zukunftsunendlichkeit jedes monadischen Ich soll noch von der Unendlichkeit seiner Vergangenheit abgeleitet werden. Diese Ableitung beweist, dass unter allen Umständen das protentionale Bewusstsein einen Inhalt erwartet, der in einer unendlichen Vergangenheit sinken wird. Oder noch anders gesagt: Unter allen Umständen hat das protentionale Bewusstsein einen Inhalt erwartet, der zur Vergangenheit geworden ist.

Dass endlich die Zukunft unendliche Zeit bedeutet, ist leicht zu sehen. Die Wiedererinnerung lehrt, dass immer wieder und notwendig das in jeder vergangenen Gegenwart Vorerwartete als neue Gegenwart eingetreten ist und zur Vergangenheit geworden ist, und es ist nun überhaupt die Notwendigkeit zu sehen, dass der protentionale Horizont, der jeder Gegenwart anhaftet, Erfüllungsmöglichkeiten hat, aber nur in der Form einer vorerwarteten Gegenwart und demnach einer vorerwarteten Vergangenheit (Husserl, 1966, 379).

Im Hinblick auf das Faktum der Wiedererinnerung erweist sich das protentionale Bewusstsein sozusagen als ein Ort, zu dem unendlich viele neue Gegenwarten zuströmen und tatsächlich zugeströmt haben, bevor sie im retentionalen Bewusstsein versanken. Daher erwartet das protentionale Bewusstsein ununterbrochen und apodiktisch neue Gegenwarten, welche zu vergangenen Gegenwarten werden. Bemerkenswerterweise besteht Husserl auf die Unendlichkeit des Wiedererinnerungshorizonts, wobei es unmöglich ist, sich in einem absoluten Anfang des transzendentalen Lebens zurückzusetzen:

Wie das Aufhören nur im Prozess denkbar ist, aber nicht denkbar ist das Aufhören des Prozesses selbst, so ist das Anfangen nur im Prozess denkbar, aber nicht denkbar als Anfangen des Prozesses. Vor dem Anfang kann eine Leere liegen, ein indifferentes, eintöniges, stummes Dämmern, aber selbst das ist Vergangenes und hat die Wesensstruktur des Zeitlichen (Husserl, 1966, 378).

Aus einer transzendental-phänomenologischen Perspektive kann man Folgendes sagen: Wenn ich auf die frühesten Strecken meiner Lebensgeschichte und weiterhin auf meine Geburt zurückgehe, kann ich keinen einzelnen Punkt des retentionalen Horizontes als einen absoluten Anfang meines transzendentalen Lebens festsetzen. Aber diese Anfangslosigkeit des transzendentalen Ich kommt keineswegs einem ewigen wachen Leben gleich. Es handelte sich vielmehr um ein Leben, das «innerlich passiv-wahrnehmungsmäßig erschien, aber ohne jede Abhebung, daher ohne jede Icherfassung» (Husserl, 1966, 380). Vom monadischen Ich kann man also sagen, dass es weder *geschaffen* worden ist noch *vernichtet* werden kann. In der Hinsicht ist es zwar unendlich, wobei diese Unendlichkeit gar nicht mit einer göttlichen Absolutheit gleichwertig ist. Dem wachen Leben des transzendentalen Ich ist eine unendliche Zeit vorangegangen, in der es nur eine «schlummernde» Monade war. Den Tod des empirischen Subjekts wird das transzendente Ich zwar überleben, jedoch wird es in einer «ewigen schwarzen Nacht» verbleiben.

2. DER SCHEIN EINER UNENDLICHKEIT DES TRANSCENDENTALEN ICH: DIE PARALOGISMEN IN DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Die These eines unsterblichen transzendentalen Ich kommt also größtenteils darauf an, der unendlichen Beharrlichkeit des Bewusstseins einen phänomenologischen Inhalt verleihen zu können. Größtenteils stützt sich die phänomenologische Bestimmung eines Unendlichsseins des Ich vor und nach dem Tod auf eine «rekonstruktive» Vorgehensweise [vgl. (Husserl, 1973, 608)], welche sich auf der Grundlage von der Anschauung aufzubauen will. Daher kann sie zunächst den Eindruck vermitteln, der kantischen Kritik zu entgehen. Denn diese geht davon aus, dass die Vorstellung «Ich denke» bloß leer ist und mir keineswegs die Art und Weise meines Daseins geben kann. Hingegen soll sich das reine Ich der transzendentalen Phänomenologie konkret als der Pol jedes im Bewusstseinsstrom vorfindliche Erlebnisses aufweisen. Es bekommt eine anschauliche Bestimmung aus den unterschiedlichen und immer wechselnden Weisen, in welchen es an jedem Zeitpunkt des Bewusstseinsflusses beteiligt ist. Kurzum: Es ist kein leeres, sondern ein phänomenologisch beschreibbares Ich, dessen Präsenz jedes faktische Erlebnis und jeden hyletischen Inhalt des einen, unendlichen Bewusstseinsstroms umspannt:

Das Ich scheint beständig, ja notwendig da zu sein, und diese Notwendigkeit ist offenbar nicht die eines stupide verharrenden Erlebnisses, einer «fixen Idee». Vielmehr gehört es zu jedem kommenden und verströmenden Erlebnis, sein «Blick» geht «durch» jedes aktuelle cogito auf das Gegenständliche. Dieser Blickstrahl ist ein mit jedem cogito wechselnder, mit dem neuen neu hervorschiessend und mit ihm verschwindend. Das Ich aber ist ein Identisches. Mindestens, prinzipiell betrachtet, *kann* jede cogitatio wechseln, kommen und gehen, wenn man es auch bezweifeln mag, ob jede ein *notwendig* Vergängliches sei und nicht bloß, wie wir es vorfinden, ein *faktisch* Vergängliches. Demgegenüber scheint aber das reine Ich ein prinzipiell *Notwendiges* zu sein (Husserl, 1977, 123).

Sind aber damit alle Schwierigkeiten gelöst worden? Die Antwort soll vielleicht verneinend lauten, wenn wir tiefer in den Sinn der Kritik der Paralogismen einzudringen versuchen. Um diesen Punkt zu erleuchten, gehen wir zunächst auf die Unendlichkeit der lebendigen Gegenwart des Bewusstseinsstroms ein, den das reine Ich zwar transzendiert, jedoch mit ihm untrennbar verflochten ist. In zweierlei Hinsicht hat Husserl die lebendige Gegenwart als ein wirkliches Unendliches herausgestellt:

a) Sie ist notwendig *unaufhörlich*, weil ihr vermeintliches Ende impressional anfangen, dann im retentionalen Bewusstsein versinken sollte. Spontan würde das protentionale Bewusstsein weitere Phasen dieses Endvorgangs vorzeichnen, wobei es kein Aufhören gäbe. Daraus ergibt sich aber die Problematik der möglichen Phänomenalisierung der inneren Zeit als eine Art vom Unendlichen — im Sinne eines fortwährenden Bewusstseinsstroms —, dessen Erfüllungsmöglichkeiten, im Grunde genommen, aus einer rekonstruierten unendlichen Vergangenheit geschöpft sind: Da dem Bewusstsein immer wieder neue Gegenwarten zugeströmt sind, ist der Auftritt neuer Gegenwarten und ihr Sinken im retentionalen Untergrund immer wieder zu erwarten.

b) Da die Präsumtionsstruktur des Bewusstseinsstroms unverletzlich ist, erweist sich der transzendente Lebensstrom als eine *uneingeschränkte*, irgendwie *unendliche Seinsmöglichkeit*. Denn es ist kein Widerstreit des Bewusstseinsflusses mit einem anderen Seienden erdenklich, dem kein protentional vorgezeichnetes «Dann-Sein» folgen würde. Daraus entsteht aber die Problematik dessen, was ich als eine «Amphibolie» bezüglich der Protentionalität des Bewusstseinsstroms bezeichnen würde: Im transzendentalen Sinne ist diese zwar unverletzlich, aber im faktischen Sinne ist sie doch äußeren Bedrohungen in der Welt ausgesetzt.⁴ Hier stoßen wir vielleicht auf die größte *Paradoxie des Begriffes der Protention*: Einerseits entspricht ihr eine *bloß präsumtive Evidenz*, die «von außen her» zu kommen scheint, insofern die Erfüllung der Antizipationsstruktur völlig vom Aufkommen sinnlicher Eindrücke abhängt. Damit geht zwar eine radikale Kontingenz der Welterfahrung einher, welche aber dennoch die Protentionalität des Bewusstseins nicht bedroht:

Die invariable Wesensform meines transzendentalen Bewusstseinslebens in ihrer Allgemeinheit als zeitlichen Lebens (immanente Zeitform) lässt sogar die Möglichkeit offen, dass Welterfahrung ganz und gar sich abwandle und die Form der Welterfahrung verliere (Husserl, 2006, 97).

Andererseits ist die Form der «Präsumtion von Zukunft» *unverletzbar*, gleichsam «immun» gegen jede Verderbnis der «mundanen Apperzeptionen» des gegebenen hyletischen Urstoffs. Oder anders gesagt: Der Schwerpunkt des ganzen Beweises eines unsterblichen transzendentalen Ich liegt darauf, uns die *Möglichkeit* eines Verlustes der jeweiligen Welterfahrung (der Tod unseres jeweiligen empirischen Ich darin eingeschlossen) vorstellen zu können, ohne dass dadurch die immanente Zeitform des Bewusstseins, also sein apodiktisch gegebenes *Faktum* irgendwie bedroht wird.

⁴ Meiner Ansicht nach kann man nicht diese Amphibolie durch die bloße Unterscheidung zwischen dem transzendental-unsterblichen und dem empirisch-sterblichen Ich auflösen. Später werde ich auf diesen Punkt zurückkommen.

Insofern beide Begriffe des Unendlichen auf den Bewusstseinsstrom zutreffen, können wir nun *mutatis mutandis* sie vom Standpunkt der *Kritik der reinen Vernunft* aus diskutieren. Denn dort ist die Rede von einem Vernunftzwang, sich die Gegebenheit eines fortdauernden Ich vorzustellen. Kant stellt sich die Frage, ob das Ich als eine beharrliche Substanz in der inneren Erfahrung überhaupt gegeben werden kann. Bekanntlich antwortet er darauf verneinend: Aus der bloßen Vorstellung des Ich als Subjekt unserer Gedanken und Urteile kann man nur falsch die Gegebenheit seiner Substantialität als einer notwendigen Beharrlichkeit in aller Zeit folgern. Da wir das Ich keineswegs als ein weiteres Prädikat unserer inneren Erfahrung bestimmen können (im Gegenteil erweist es sich vielmehr als das Subjekt aller ihrer Prädikate), neigen wir dazu, ihm eine anschaulich gegebene Substantialität zuzuschreiben. Davon zeugt aber unsere innere Erfahrung gar nichts. Höchstens spricht sie nur für eine Beharrlichkeit des Ich im Lauf seines faktischen Lebens. Aber voreilig gehen wir einen falschen Schritt, sobald wir die Subjekt-Eigenschaft des Ich für seine Beharrlichkeit über die subjektiven und objektiven Bedingungen der Erfahrung hinaus halten. Aus diesem Schein glauben wir zu einer gewissen Unendlichkeit oder endlosen Beharrlichkeit des Selbstbewusstseins nach dem Tod schließen zu können [vgl. (Kant, 1983, 204–207)].⁵

Mit dieser Kritik schließt Kant die Erfahrung einer gewissen Unendlichkeit des Ich aus, welche eine ihm zugehörige Notwendigkeit, irgendwie auf seiner lebendigen Gegenwart beharren zu können, aufweisen würde. Denn erst wegen eines Missverständnisses über mein Selbstbewusstsein bzw. die transzendente Apperzeption meines Ich schließe ich aus seinem Subjektcharakter zur Gegebenheit seiner ununterbrochenen Beharrlichkeit, sogar nach dem Tod. Dass meine Selbsterfahrung diese Grenzen nicht überschreiten kann, hat einen tieferen Grund, und zwar die faktische Verbindung des Selbstbewusstseins mit der Welterfahrung. Rufen wir uns nun zwei Züge der Vorstellung «Ich denke» ins Gedächtnis, wie Kant sie begreift: Sie gibt mir zwar von Anfang an die Tatsache meines Daseins, aber sie lässt ihr «Wie» völlig unbestimmt:

Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d.i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch nicht gegeben (Kant, 1974, B 157).

Erst dann, wenn die synthetisierende Handlung des Ich nach zeitlichen Verhältnissen anschaulich geworden ist, kann ich mein Dasein empirisch bestimmen. Gleichwohl kommt dieses schon empirisch bestimmte oder bestimmbar Selbstbewusstsein keineswegs der Selbstgegebenheit meiner Ichtätigkeit gleich. Ich erscheine mir selbst nur insofern, als solch eine Spontaneität, vermittels einer Synthesis der Einbildungskraft, den inneren Sinn affiziert:

Er [der Verstand] also übt, unter der Benennung einer *transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft*, diejenige Handlung aufs *passive* Subjekt, dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch affiziert werde (Kant, 1974, B 153–154).

Was das Ich an sich und seine konstituierenden Leistungen vor der Selbstaffektion ist oder sein könnte, bleibt für mich unbekannt.⁶ Ich apperzipiere keineswegs meine Spontaneität oder mein Konstitutionsvermögen als etwas an sich, sondern nur in seiner Auswirkung auf die Synthesis meiner inneren und äußeren Erfahrung. Eben deshalb könnte ich nicht meiner eigenen

⁵ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 134–138.

⁶ Sonst wäre es mir auf einen Schlag die Mannigfaltigkeit meiner inneren Zustände und gegenständliche Vorstellungen vorgegeben. Es bedürfte keiner Vermittlung eines Vermögens, und zwar der Einbildungskraft, um die sinnlichen Affektionen und die zuerst zusammenhanglosen subjektiven Vorstellungen nach Gesetzen der reproduktiven und induktiven Assoziation anzuordnen. In der Hinsicht wäre ich eine Monade, die sich von vornherein ein unendliches Mannigfaltiges vorstellt, sei es auf verworrene Weise. Aber in einem kantischen Zusammenhang kommt all dies letztendlich der Aufhebung des Unterschieds zwischen der endlichen und der göttlichen Anschauung gleich.

Zeitlichkeit innerwerden, ohne sie, dank der Einbildungskraft (ihrer figurlichen Synthesis), mithilfe einer geraden Linie oder eines Pfeils vorzustellen, also ohne sie auch in der objektiven Weltzeit der alltäglichen und der naturwissenschaftlichen Erfahrung zu verorten. Kurzum: ich kann weder das innere Zeitbewusstsein noch das reine Ich abschotten, um ihnen erkennbare Eigenschaften zuzuschreiben. Im Grunde genommen kann mein Selbstbewusstsein keine Seinsgegebenheit meines Ich an sich ausdrücken, sondern nur jene formale Bewusstseinsseinheit bezeichnen, in welcher das Mannigfaltige sowohl der inneren als auch der äußeren Anschauung vereinigt wird. Der falsche Schluss besteht darin, diese Einheit «für die Anschauung des Subjekts als Objekts» zu nehmen und darauf die Kategorie der Substanz zu übertragen [vgl. (Kant, 1974, B 412)]. Erst dadurch stelle ich mir mein Selbst als etwas Beharrliches in der Zeit vor. Dass es sich letztendlich um einen Paralogismus handelt, entspringt aus dem Missverhältnis zwischen der inneren Anschauung und dem bloßen «*Ich denke*»: Jene gibt mir nie etwas Beharrliches, welches dem transzendentalen Selbstbewusstsein entspricht und aus dem ich seine Unaufhörlichkeit schließen könnte.

Bezüglich der protentionalen Form meines Bewusstseins kann ich mich fragen, ob sie mir wirklich eine unendliche Zukunft gibt, die dem zukomme, was ich phänomenologisch als mein transzendentales *ego* bezeichne. Denn die innere Erfahrung zeugt vielmehr von meiner Veränderlichkeit, wenn nicht von meiner Vergänglichkeit. Hier nutzt es vielleicht nichts, auf die Unterscheidung zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Ich zurückzugreifen. Denn so entsteht eine «Amphibolie», diesmal den Begriff des Ich betreffend: Auf dem transzendentalen Standpunkt bedarf es einer methodologischen Isolierung der ursprünglichen Bewusstseinsform von der Affektion und der Weltauffassung, die ein waches Leben ausmachen, damit das unendliche Leben eines reinen Ich hervorsticht. Aber faktisch gesprochen geht das Bewusstsein des Ich mit demjenigen einer Affektion dessen einher, was «Nicht-Ich» ist. Darauf übt das reine Ich seine synthetisierende Tätigkeit aus, indem sie auch den inneren Sinn affiziert. Man sieht in diesem Gedanken der Selbstaffektion, wie eng Kant das Selbstbewusstsein mit der Welterfahrung verbindet. Denn das Faktum meines Selbstbewusstseins gehört damit zusammen, dass ich meinem Vollzug einer Synthesis der aus den Affektionen der Gegenstände entspringenden Vorstellungen gegenüber ein *passives Subjekt* bin.

Gingen die Affektionen «von außen» verloren, so damit auch die uns bekannten Bedingungen der Möglichkeit für das Selbstbewusstsein, also eine wirkliche Meinigkeitserfahrung. Auch amphibolisch ist der Gedanke einer notwendigen Vorerwartung immer neuer Bewusstseinsgegenwarten, die sogar nach dem Tod des empirischen Subjekts zur unendlichen Vergangenheit des in eine dunkle hyletische Umgebung eingetauchten Ichlebens werden. Käme nicht dieser unendliche retentionale Prozess letztendlich einer «allmählichen Nachlassung (*remissio*)» aller Kräfte des *Ich*, also seiner Verwandlung in Nichts? [vgl. (Kant, 1974, B 414)]. Sollte die Unsterblichkeit des transzendentalen Ich sein Eintauchen in unaufhörlich abklingenden hyletischen Daten bedeuten, so bliebe vom Selbstbewusstsein, also von einem Ichleben nichts übrig.

Auch der andere phänomenologische Begriff des unendlichen Bewusstseins, den ich oben erwähnt habe, könnte der kantischen Kritik unterworfen werden. Der zweite Paralogismus der rationalen Psychologie geht von der Ichhandlung aus, um nach ihrer wirklichen Simplität oder Einfachheit zu gelangen versuchen: Da auf diese Handlung keine äußeren Umstände oder Gegenstände auswirken könnten, wären alle inneren Bestimmungen des Subjekts im Bewusstsein einer unteilbaren Mannigfaltigkeit vorenthalten. Oder anders gesagt: Alle gegenwärtigen, vergangenen und künftige Erlebnisse wären in der absoluten Einheit des Ich eingeschlossen, ohne dass diese durch ein Auseinandersetzen seiner Teile zersplittern könnte, wie es der Fall eines Aggregats oder einer zusammengesetzten Substanz ist, um mich einer leibnizschen Terminologie zu bedienen.

Der falsche Vernunftschluss besteht hier darin, aus der bloß logischen, also leeren Vorstellung des «*Ich bin einfach*»,⁷ die Unendlichkeit des Selbstbewusstseins als die einer unteilbaren Einheit bzw. eines unzerstörbaren Ganzes herleiten zu wollen, welches keinesfalls mit etwas Fremdem in Widerstreit treten könnte. Da das Subjekt der reinen Apperzeption keine besondere Bestimmung haben kann, schließt man falsch daraus die reelle Einbeziehung jedes Erlebnisses in die Alleinheit oder Gesamtheit eines einfachen Selbstbewusstseins. Gleichwohl misslingt diese Gleichsetzung des «*Ich bin einfach*» mit einer Art von aktueller Unendlichkeit — im Sinne einer Allumfassung jeder Erlebnisse —: Da das logische Subjekt oder «*Ich denke*» keine Bestimmung zulässt, können wir es gedanklich von den Körpern als äußeren Erscheinungen unterscheiden, dessen Entstehen und Vergehen wir in der alltäglichen Erfahrung feststellen. Daraus folgt aber gar nicht, dass das *Ich* des Selbstbewusstseins keineswegs materiell und teilbar sein, also keinem Widerstreit mit etwas Anderem unterliegen könnte.

Die logische Einfachheit des *Ich* erlaubt uns zwar zu sagen: «Wir können kein Bewusstsein (und keine seiner Erlebnisse) von außen her anschauen», jedoch ist damit gar nicht gesagt, dass kein materiales Substrat dem Bewusstsein und seinen Inhalten zugrunde liegt. Im Hintergrund der uns affizierenden Erscheinungen steht ein «*Noumenon*» («ein «transzendentaler Gegenstand»), von dem wir nicht wissen können, ob es das wirkliche Subjekt sowohl der physischen als auch der psychischen Phänomene ist. Deswegen wissen wir auch nicht, ob ein solches Substrat so bewirken kann, dass unser Bewusstsein genauso wie die äußerlichen Erscheinungen durch materielle Vorgänge entsteht und vergeht. Wäre dies der Fall, so käme die Einfachheit des *Ich* keiner Unendlichkeit im Sinne einer allumfassenden Einheit der Erlebnisse gleich, welche von außen her nicht bedroht werden könnte. Vielmehr wäre das Bewusstsein seinem möglichen Aufhören ausgesetzt.

Nun können wir diese Überlegungen von Kant auf seine Auseinandersetzung mit der *Monadologie* beziehen. In der *Kritik der reinen Vernunft* verwirft er Leibniz, die Grundbegriffe seiner Metaphysik auf einer Reihe von «Amphibolien» gegründet zu haben. Darunter versteht Kant eine Verwechslung der möglichen Begriffsverhältnisse, und zwar Beziehungen der «Einerleiheit» und «Verschiedenheit», «Einstimmung und der Widerstreit», des «Inneren und Äußeren», der «Materie und der Form». Diese bestimmen sich unterschiedlich je nachdem, ob die Vorstellungen der Gegenstände entweder in der Sinnlichkeit oder im reinen Verstand verglichen werden. Aber mangels einer Reflexion darauf, hätte Leibniz seine Metaphysik bloß auf reinen Verstandsbegriffen gegründet, die er ungerechtfertigt auf die Erscheinungen überträgt.

Dieser Einwand richtet sich vor allem gegen die Begriffsbestimmung der Monade als eine einfache Substanz. In der Hinsicht fasst Kant den Grundfehler der monadologischen Metaphysik mit einem lapidaren Satz zusammen: Diese «...hat gar keinen andern Grund, als dass dieser Philosoph [Leibniz] den Unterschied des Inneren und Äußeren bloß im Verhältnis auf den Verstand vorstellte» (Kant, 1974, A 274/B 330). Infolgedessen habe Leibniz, als er die Monaden als einfache Substanzen kennzeichnete, ihnen alle äußeren Bestimmungen weggenommen. Leibniz zufolge sind die Monaden, wegen ihrer Unteilbarkeit, unvergänglich. Im Unterschied zu den Aggregaten oder Körpern, bestehen die Monaden aus keinen Teilen und also können nicht durch ihr Auseinandersetzen zugrunde gehen. Kein physischer Einfluss oder Widerstreit mit einem anderen Seienden wäre also imstande, den inneren Dynamismus der Monaden zu unterbrechen. Die Amphibolie bestünde hier in einer Verwechslung des reinen Begriffes der Substanz mit ihrer wirklichen Erscheinung. Erfahrungsgemäß können die Substanzen verschiedene äußere Verhältnisse zueinander halten, unter denen auch jene eines «wechselnden Abbruchs». Aber indem Leibniz stillschweigend die Monaden als «positive Realitäten» nur im reinen Verstand bestimme, sehe er von einem immer möglichen Widerstreit ab, welcher

⁷ «*Ich bin einfach*, bedeutet aber nichts mehr, als dass diese Vorstellung: *Ich*, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse, und dass sie absolute (obzwar bloß logische) Einheit sei» (Kant, 1974, A 355). Diese Kritik des Paralogismus der Einfachheit lässt sich vielleicht auf die Phänomenologie des unsterblichen *Ich* übertragen. Denn diese könnte mit dem stillschweigenden Gedanken einer absoluten Einheit des Bewusstseinsstroms operieren, die allen künftigen Gegenwarten vorenthält, sogar jenes «Dann-Sein», das nach einem für das transzendente *Ich* scheinbar lebensbedrohlichen Widerstreit mit etwas Fremden auftreten würde.

die monadische Substanz selbst bedrohen könnte. Tatsächlich sieht es ganz anders im Erscheinungsbereich aus. Wenn ein Widerstreit zwischen zwei Gegenständen stattfindet, dann kann eine dieser Realitäten die Folgen – Wirkungen – der anderen zum Teil oder völlig vernichten:

Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo $A - B = 0$ ist, d.i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subjekt verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen <...> (Kant, 1974, A273/B329).

Außerdem hat Leibniz die Innerlichkeit der Monaden im reinen Verstand bestimmt, so Kant weiter. Da Leibniz alle äußeren Verhältnisse (mechanische Prozesse der Vereinigung und Auseinandernehmen der zusammengesetzten Substanzen, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung) aus dem Inneren der Substanzen ausschließt, konnte er die Monaden nur nach dem Muster der Vorstellungen auffassen. Diese stellen das *ganze Universum* dar, wenn auch auf eine verworrene Weise. Ebendarum streben sie ununterbrochen nach einer deutlichen Vorstellung des Weltalls. In dieser Hinsicht sagt Leibniz, dass die Monaden *in infinitum* gehen. Weil dementsprechend die «Spiegelung» des Unendlichen der Welt in den Monaden dynamisch zu verstehen ist, haben diese eine innere Zeitlichkeit, die von derjenigen der zusammengesetzten Substanzen zu unterscheiden ist. Diese fangen durch Vereinigung der Teile an und enden durch ihr Auseinandernehmen. Aber so können die Monaden weder entstehen noch vergehen. Ihre innere Zeitlichkeit entfaltet sich eher in einem endlosen Prozess. Damit geht noch eine andere Amphibolie einher: Die Zeit wäre für Leibniz die dynamische Folge der monadischen Zustände, also eine unendliche Entfaltung der Vorstellungen bzw. ein endloser Übergang von Perzeption zu Perzeption. Dadurch habe Leibniz eine intellektualisierte Zeit mit der Zeit der Erscheinungen verwechselt. Aber in dieser kann der Widerstreit stattfinden, sogar ein solcher, der mit einer Spannung zwischen verschiedenen Substanzen und die Aufhebung der einen oder der anderen ($3-3=0$) endet. Diese Kritik lässt sich *mutatis mutandis* auf den Begriff einer unverletzlichen protentionalen Form übertragen. Denn wir können immer die Frage stellen, ob ihr etwas Fremdes derart bedrohen könnte, dass sie infolgedessen zusammenbrechen würde.

Um diese Schwierigkeiten zu lösen oder mindestens zu nuancieren, werde ich mich abschließend mit jenen leibnizischen Leitmotiven befassen, die in Husserls These des unsterblichen transzendentalen Ich mit einbezogen sind. Richtungsweisend wird die Möglichkeit eines phänomenologisch aufweisbaren Begriffs des unendlichen Bewusstseinsstroms, der paradoxerweise die Endlichkeit des Ich nicht ausschließt, sondern sogar sie in den Vordergrund rückt.

3. DER MONADOLOGISCHE ENTWURF EINER PHÄNOMENOLOGIE DES UNSTERBLICHEN ICH

Bereits im § 4 der *Monadologie* beschreibt Leibniz die «einfachen Substanzen» als unvergänglich.⁸ Im Unterschied zu den zusammengesetzten Substanzen oder bloßen Aggregaten haben die Monaden keine physischen Teile. Deswegen können sie weder durch Vereinigung materieller Elemente anfangen noch durch ihr Auseinandersetzen zugrunde gehen: «Es ist <...> keine Auflösung zu befürchten und keine Art und Weise vorstellbar, auf welche eine einfache Substanz natürlichen Weges zugrunde

⁸ Leibniz unterscheidet die Unvergänglichkeit der einfachen Monaden von der Unsterblichkeit im strengen Sinne des Wortes, die nur den Geistern zugeschrieben werden kann. Die Unvergänglichkeit der einfachen Monaden besteht darin, dass trotz der Zerstörung der großen Teile seiner «Maschine» das individuelle Lebewesen fort dauert, wenn auch vermindert, benommen und jedem Beobachter entzogen. Die wahre Unsterblichkeit fordert die Erhaltung des Bewusstseins und des Gedächtnisses, also eines persönlichen Ich. Bertrand Russell hat diesen Unterschied deutlich zum Worte gebracht: «Also die Geister sind unsterblich: Sie erhalten ihre moralische Identität, welche vom Selbstgedächtnis abhängt. Hingegen sind die anderen Monaden bloß unaufhörlich, d.i., sie bleiben numerisch identisch, aber ohne es zu wissen.» («Spirits also are immortal: they preserve moral identity, which depends on memory of self, while other monads are merely incessant, i.e., they remain numerically identical without knowing it.») (Russell, 2008, 141).

gehen könnte» (Leibniz, 1996 a, 439). Da ferner keine der inneren Bewegungen der Monaden «...von irgendeinem anderen Geschöpfe» vermindert werden kann, ist kein Widerstreit denkbar, insofern die Einheit der Monade zerspringen würde.

Ein origineller Zug dieses leibnizschen Ansatzes besteht darin, dem Begriff einer monadischen Einfachheit sozusagen phänomenologische Konkretion verliehen zu haben. Ihm zufolge gehört die monadische Einfachheit mit einem Ausdruck der «Vielfältigkeit» ihrer Qualitäten und Modifikationen, welche sich in einer einzelnen Perspektive oder einem *«point de vue»* über das ganze Universum zusammenschließen. Diese Perspektive konstituiert sich in einem endlosen Übergang von «Perzeption» zu «Perzeption», in dem die «Verschiedenheit der Beziehungen zu den [äußeren] Dingen» dargestellt wird. Dieser dynamische Ausdruck des Weltalls gehört mit zwei Begriffen des Unendlichen zusammen, aus denen sich die monadische Unvergänglichkeit erklären lässt: Der erste gilt dem inneren Prozess bzw. der inneren Zeitlichkeit der Monaden, welche *in infinitum* geht. Denn wir können ihnen kein Ende durch Abtrennung irgendeiner Bestandteile zuschreiben. Der zweite Begriff des Unendlichen bezieht sich auf die unzerstörbare Einheit der Monade, die alle ihre gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Zustände umfasst.

Es wäre aber irreführend, die Unendlichkeit des monadischen Ausdrucks und Dynamismus mit einer Art von göttlicher Absolutheit gleichzusetzen.⁹ Die Monaden gehen zwar ins Unendliche, jedoch auf eine «verworrene» Weise.¹⁰ Dies liegt vor allem in ihrer wesentlichen Verbindung mit einem Körper oder einer Materie, wobei ihre Perspektive über das ganze Universum nur einen Teil der Dinge deutlich darstellen kann, nämlich die nächstliegenden oder die größten in Bezug auf den Körper [vgl. (Leibniz, 1996 a, Monadologie, § 60)].¹¹ Den Rest stellen die Monaden nur verworren dar, insofern alle Dinge, sogar die entferntesten, sich auf den eigenen Körper auswirken oder ihn durch die Vermittlung anderer Körper affizieren.

Also sowohl die Unvergänglichkeit der einfachen Monaden als auch die Unsterblichkeit der Geister müssen erst in Bezug auf die Veränderungen des ihnen zugehörigen Körpers beschrieben werden: «So wechselt die Seele den Körper nur nach und nach und gradweise, derart, dass sie niemals auf einen Schlag aller ihrer Organe entblößt würde...» (Leibniz, 1996 a, Monadologie, § 72); «Dies bewirkt auch, dass es weder jemals gänzliche Neuschöpfung gibt, noch im strengen Sinne des Wortes genommen vollkommenen Tod, der in der Abtrennung der Seele besteht» (Leibniz, 1996 a, Monadologie, § 73). Noch anders gesagt: Bei Leibniz liegt keineswegs der Schwerpunkt auf einer Gegebenheit eines substantiellen und einfachen Ich, aus welcher er falsch die Unsterblichkeit der Seele schließen hätte. Ferner vertritt er keineswegs die Idee einer absoluten «Fensterlosigkeit» der Monade, wenn man darunter versteht, dass sie nicht von den Vorstellungen ihres eigenen Körpers und seiner Umgebung betroffen werden könnte.¹²

⁹ Hier bedarf es einer genaueren begrifflichen Bestimmung des Unendlichen bei Leibniz. Die Unendlichkeit der Dinge besagt, dass es immer gibt, als man angeben kann [vgl. (Leibniz, 1996 b, 211)]. Diese offene Unendlichkeit kommt keinem wahrhaft Ganzen gleich. Konsequenterweise gibt es z.B. keine unendliche Zahl, keine unendliche Linie und keine unendliche Quantität. Das offene Unendliche ist kein absolutes Unendliches. Dieses kann nur im Absoluten oder einem grenzenlosen Attribut bestehen. Und der Begriff dieses Absoluten oder grenzenlosen Attributs kann durch keine Addition gebildet werden.

¹⁰ Yvon Belaval erklärt diese Verworrenheit aus einem «Zuviel» des Unendlichen gegenüber der endlichen Monade: «Die Verdichtung der unendlichen Mannigfaltigkeit in der endlichen Einheit der Substanz führt die Verworrenheit herbei.» («La concentration de la multiplicité infinie dans l'unité finie de la substance entraîne de la confusion.») (Belaval, 1995, 142).

¹¹ Wie ich oben erwähnt habe, unterscheidet Leibniz das absolute Unendliche, welches ein Ganzes bildet und nur Gott zukommen kann, von einem offenen Unendlichen, das nie zu einer Allheit werden kann. Also die der Monade eigene unendliche Perspektive öffnet sich immer auf Verwandlungen des mit ihr verbundenen Körpers und auf neue Einzelheiten der Weltumgebung. Es gibt m.E. einen phänomenologischen Keim dieser Auffassung einer unendlichen monadischen Perspektive: Sogar das Phänomen des bevorstehenden Todes könnte eine der für das Leben offenen Möglichkeiten sein. Aber was danach kommt, können wir gar nicht im Voraus festlegen. In der Hinsicht hört sich die husserlsche Beschreibung des empirischen Todes und der transzendentalen Unsterblichkeit vielleicht viel zu «steif» an.

¹² Dadurch entgeht er irgendwie der kantischen Kritik der Paralogismen. Dies ist ja erklärungsbedürftig, aber es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

Eben deshalb steht im Mittelpunkt der leibnizschen Auffassung des Todes und der Unvergänglichkeit der Monaden keine metaphysische Lehre der trennbaren und sterblichen Seele, sondern vielmehr die Art und Weise, in welcher die Abänderungen ihrer «Materialität stattfinden».¹³ Der Tod steht als eine Zerstörung der «großen Teile» ihrer Körper und die Möglichkeit bevor, in einen Zustand der «Betäubung» oder des Verlustes jedes deutlichen Bewusstseins zu geraten. Gleichwohl kann man im Voraus nicht eindeutig behaupten, dass der Tod dem Ende jeder individuellen Lebensform gleichkommt. In diesem Zusammenhang hat Leibniz einen Begriff der monadischen Unvergänglichkeit geprägt, dem sowohl biologische als auch phänomenologische Aspekte zugrunde liegen.

a) Da jede Monade die «vollkommene Ordnung» des Universums ausdrückt, stellt sie sich immer ihren Körper als organisch vor [vgl. (Leibniz, 1996 a, Monadologie, § 63)]. Ihn bezeichnet Leibniz als «einen natürlichen Automaten» oder eine «Maschine der Natur». Nun könnte der organische Körper weder auf- noch abgebaut werden, denn sie sei noch im kleinsten ihrer Teile *bis ins Unendliche* Maschine [vgl. (Leibniz, 1996 a, Monadologie, § 64)]. Dementgegen sind die «künstlichen Maschinen» nicht in jedem ihrer Teile Maschinen.¹⁴ Hieraus gehen aufschlussreiche Gedanken über die Unvergänglichkeit der Lebewesen hervor, wie Leibniz sie versteht. Wir stellen uns falsch ihren Tod als eine völlige Vernichtung vor, weil wir dazu geneigt sind, einen organischen Körper als eine Art von geschaffener Maschine zu begreifen. Aber insofern ein Lebewesen aus unendlich vielen organischen Teilen besteht, könnte er nicht so abmontiert werden, dass er auf einen Schlag aller seiner Organe entblößt würde [vgl. (Leibniz, 1996 a, Monadologie, § 72)]. Daher hält Leibniz den Tod eines Lebewesen oder eines Tieres für unmöglich, wenn man darunter eine Trennung der monadischen Entelechie oder Seele vom organischen Körper durch Auseinandernehmen aller seiner Teile versteht. Denn jeder lebendige Körper ist ein aktuales Unendliches organischer Teile: «Die Maschinen der Natur aber, das heißt die lebendigen Körper, sind noch im kleinsten ihrer Teile bis ins Unendliche Maschinen» (Leibniz, 1996 a, Monadologie, § 64). Gleichwohl können wir uns diese unendliche Fülle des lebendigen Organismus nur auf eine verworrene Weise vorstellen. Da wir dieses aktual-unendliche organische Kontinuum nicht deutlich erkennen können, neigen wir dazu, dem organischen Körper die Eigenschaften einer künstlichen Maschine zu unterschieben.¹⁵ Aber deshalb, weil es keine Demontierung der «natürlichen Automaten» bzw. Leiber geben kann, könnte der Tod in keinem Ende des Lebewesens bestehen, sondern nur in seiner *Metamorphose*. Die «Maschine» eines verstorbenen Tieres geht teilweise zugrunde, und damit werden seine «organischen Hüllen» abgelegt. Der Tod besteht in einer

¹³ Schon Kuno Fischer widmete Aufmerksamkeit auf diesen originellen Zug der monadologischen Metaphysik der Unsterblichkeit: «Im gewöhnlichen Sinne gilt die Unsterblichkeit nur von der Seele und nicht vom Körper, die Seele soll nach ihrer Trennung vom Körper fortleben und für sich ein körperloses und darum unsterbliches Dasein führen; aber eine solche Trennung ist nach leibnizschen Grundsätzen überhaupt unmöglich, und der Körper, weil er sich niemals von der Seele scheidet, gilt für ebenso unsterblich wie diese» (Fischer, 2009, 379). Im Unterschied zu Leibniz vertritt Husserl keineswegs die Unsterblichkeit des empirischen Ich und seines Körpers. Aber sein eigener Begriff der transzendentalen Unsterblichkeit unterscheidet sich wesentlich von den Unsterblichkeitsbeweisen der traditionellen Metaphysik, da es ihm weder um das ewige Fortleben der Seele noch um die leibliche Auferstehung von den Toten geht.

¹⁴ Hierzu führt Leibniz folgendes Beispiel an: «...der Zahn eines Messingrades hat Teile oder Bruchstücke, die für uns nichts Künstliches mehr sind» (Leibniz, 1996 a, Monadologie, § 64). Im Gegensatz ist ein Tier oder ein Mensch ein unendliches Kontinuum organischer Teile. Eben deshalb baut man nicht die lebendigen Körperglieder ab, sondern man verletzt oder amputiert sie. Darum missdeutet man das Ursprüngliche des Todphänomens, wenn man es analog zum Abbruch eines Mechanismus oder dem Auseinandernehmen einer Maschine erfasst.

¹⁵ Anstatt die Vielschichtigkeit des *unendlichen* organischen Kontinuums zu erfassen, bilden wir uns es als eine *endliche* Maschine ein, deren Teile sich aufeinander begrenzen und abbaubar sind. Hierzu schreibt Michel Serres: «Nach dieser biologischen Theorie <...>, nämlich diejenige einer endlichen Maschine, bietet sich der Organismus als dieser zusammengesetzte Mechanismus dar, in den man „wie in eine Mühle“ hineintreten oder aus dem man hinaustreten kann, der Türen, Öffnungen und Fenster, also Hohlräume hat. All dies widerspricht der Hypothese der Fülle. Aber davon hat die mit ineinandergefügten Organen ausgerüstete Maschine nichts. Sie ist voll und *dicht, genauso wie* die monadische Welt selbst.» («Dans la théorie biologique <...>, celle d'une machine finie, l'organisme se présente comme ce mécanisme composite, où l'on peut entrer, comme dans un moulin' et d'où l'on peut sortir, qui a des portes, des trous et des fenêtres, et qui, donc, présente des vides, ce qui est en contradiction avec l'hypothèse du plein; la machine à organes infiniment emboîtés n'en offre, elle, aucun; elle est pleine et *dense, comme* le monde monadique lui-même.») (Serres, 2001, 329).

«Einhüllung» oder «Verminderung» des organischen Körpers (Leibniz, 1996 a, Monadologie, § 73) sowie auch im Zustand der völligen Verwirrung der monadischen Perzeptionen. Hierbei liegt der Akzent auf dem Tod als einem biologischen Vorgang innerhalb der Welt: Das Lebewesen wird nicht vernichtet, sondern verwandelt.

Aus einer phänomenologischen Perspektive können wir hier von den heutzutage nicht mehr gebräuchlichen biologischen Gedanken absehen und uns fragen, inwiefern das faktische Selbstbewusstsein die Erfahrung des Leibes als eines ununterbrochen organischen Kontinuums mit einschließt. Dass ich meinen Leib – im Unterschied zu einer künstlichen Maschine – als eine Art von «aktuellem Unendlichem» organischer Teile erfahre, soll nicht mehr mit der Idee der Selbsterhaltung nach dem Tod als eine «Verkleinerung» des Lebewesens einhergehen, wie Leibniz einst im Hinblick auf die Enthüllung einer mikroskopischen Lebenswelt denken konnte. Viel weniger soll es eine deutliche Leugnung des Todphänomens bedeuten, um es einer bloßen Verwandlung des Lebewesens zu unterschieben. Stattdessen soll uns eine phänomenologische Analyse des Leibes als eines organischen Kontinuums dazu führen, die philosophischen Grundfragen nach dem Selbstbewusstsein und seinem Verhältnis zum Tod nochmals aufzuwerfen.

Etwa in seinem Briefwechsel mit Des Bosses stellte Leibniz die Hypothese eines substantialen Bands (*vinculum substantiale*) auf, den er eine verwirklichende Leistung zuschrieb, und zwar die Realisierung der körperlichen Phänomene, die eine zusammengesetzte Substanz ausmachen. Bemerkenswerterweise beschreibt Leibniz den substantialen Band eines organischen Körpers weder als ein Korrelat der monadischen Perzeptionen noch einer immanenten Reflexion des Ich. Dieser Band wird von außen her zu den Körperphänomenen hinzugefügt, um ihnen eine wirkliche Einheit zu verleihen. Er entsteht und vergeht in der Zeit, wobei die zusammengesetzte Substanz kann zur Welt kommen und sterben:

Wenn die körperliche Substanz etwas Reales außer den Monaden ist, so wie es heißt, dass eine Linie etwas über die Punkte hinaus ist, dann wird man sagen müssen, dass die körperliche Substanz in einer gewissen Vereinigung besteht, oder vielmehr in einem realen Vereinenden, das von Gott zu den Monaden zusätzlich hinzugefügt ist <...>; aus der Vereinigung der monadischen Entelechien jedoch geht die substantielle Form hervor, die somit aber entstehen und verschwinden kann und bei Auflösung jener Vereinigung verschwindet <...> (Leibniz, 2007, 228).

Von einem phänomenologischen Standpunkt aus lässt sich die Hypothese des *vinculum substantiale* von ihren metaphysischen Voraussetzungen reinigen und so neu interpretieren: Die Erfahrung meines Körpers als eine wirkliche zusammengesetzte Substanz bzw. ein wirkliches organisches Kontinuum, demgegenüber ich sowohl passiv als auch aktiv bin, ist ein integraler Bestandteil meines Selbstbewusstseins und meiner Ichapperzeption. Selbst die Vorstellung «Ich denke» bezeichnet etwas mehr als eine logische Funktion in der Konstitution der Erfahrung, denn sie muss irgendwie die Wirklichkeit meines Körpers mit einschließen, auch wenn sie ursprünglich kein objektives Korrelat einer kategorialen Synthesis ist, sondern eher etwas von außen her zu ihr Hinzugefügtes. Darum darf ich keineswegs mein rein transzendentales Ich abschotten, um es stillschweigend zu substantialisieren versuchen. Aus dieser Perspektive einer Zusammengehörigkeit des Selbstbewusstseins und der Erfahrung eines organischen Leibkontinuums können wir uns vielleicht die Grundfragen nach dem Tod und der Vorstellung (oder Vortäuschung) eines endlosen Ichlebens neu ausdenken. Im Mittelpunkt dieser Erfahrung steht die Gegebenheit eines gewissen Unendlichen des organischen Kontinuums, welches sich auf das *immensum* der anorganischen und organischen Welt öffnet und dadurch hebt sich von jeder Aneinanderfügung engbegrenzter Teile ab.

b) Da jede Monade ein «Spiegel» des unendlichen Universums ist, dehnt sich ihre Dauer auch *in infinitum* aus. Die monadische Zeit ist ein Kontinuum innerer Zustände – Perzeptionen und Strebungen-, die sich mittels eines der Monaden zugehörigen Körpers intentional auf jeden Zeit- und Raumpunkt des Universums beziehen. Da die tierischen und menschlichen Monaden schlafen müssen und auch einen unbewussten Hintergrund «kleiner Perzeptionen» haben, schwanken immer ihre inneren Zustände zwischen Wachheit und Benommenheit, Aktualität und Potenzialität. Der Tod tritt auf als der Grenzfall einer «Involution» der Monade, die infolge der Zerstörung oder Beschädigung der sichtbaren Teile ihres Körpers in eine Art von Tiefschlaf zurückfällt.¹⁶

Damit hat Leibniz m.E. den Weg auf Grundthemen der husserlschen Phänomenologie des Todes und des unsterblichen Ich geebnet. Jedoch hat Husserl diese leibnizschen Leitmotive aus einem transzendental-phänomenologischen Standpunkt völlig neu gestaltet. Freilich befreite er sie von unzeitgemäßen naturwissenschaftlichen Theorien. Er geht aber noch darüber hinaus. Für ihn besteht der Tod unzweideutig in einem Ende der Bedingungen des Daseins in der Welt, also der Selbstobjektivierung des transzendentalen Ich in der Welt. Infolge des Todes wird ein einzelnes Ich aus der weltkonstituierenden Gemeinschaft herausgerissen. Was dann überlebt oder übrig bleibt, ist kein «absolutes Bewusstsein» im Sinne eines «aktualen Unendlichen» oder metaphysisches «Eins», sondern ein «schlummerndes» und in der *Hyle* des Bewusstseinsstroms völlig eingetauchtes Ich. Schon Leibniz bezeichnete den Tod als ein Zustand der «Betäubung» oder «Verwirrung»:

Wie wenn man sich mehrmals nacheinander ohne Unterbrechung in einer und derselben Richtung dreht, wobei ein Schwindel auftritt, der uns ohnmächtig werden lassen kann und uns nicht mehr unterscheiden lässt. Und der Tod kann die Lebewesen eine Zeitlang in diesen Zustand versetzen (Leibniz, 1996 a, Monadologie, § 21).

Trotzdem springen wichtige Unterschiede zwischen beiden Denkern ins Auge: Für Leibniz ist der Tod zwar ein Zustand der «Betäubung» oder des «tiefen Schlafs», der aber nicht ewig dauern kann. Er beschreibt den Tod des Lebewesens als einen *Verwandlungsprozess*, bei dem das Lebewesen «zurückbleibe», «entblößt» werde und die Teile seines Körpers nach und nach aufgeben. Die sterbenden Lebewesen «...werfen ihre Masken und Hüllen ab», aber damit hören sie gar nicht auf, zu sein. Die innere Kraft der Monade hält den Körper, der, vermindert, irgendwie zersetzt und unserem Sehvermögen entzogen, auf einen «winzigeren Schauplatz» verdichtet ist. Aber das Erwachen, die graduelle Rückkehr auf einen früheren Zustand ist immer noch möglich. Hingegen ist für Husserl der Tod des psychophysischen Ich kein bloßer Umwandlungsprozess innerhalb der Welt, sondern eigentlich das Ende des Daseins in der Welt und die Abtrennung des transzendentalen Ich von dem konstituierten empirischen Ich. Während das transzendente Ich fortlebt, sterben Leib und Seele unumgänglich.¹⁷ Im Unterschied zu Husserl verbindet Leibniz außerdem die Unsterblichkeit der «Geister» mit der Erhaltung des Gedächtnisses und

¹⁶ Wie Hans Poser richtig bemerkt, bedeuten Geburt und Tod bei Leibniz «nicht etwa Anfang und Ende einer Monade, sondern nur eine Transformation aus einer Art Schlaf beziehungsweise zurück in eine Art Schlaf» (Poser, 2005, 130).

¹⁷ Dominique Pradelle spricht von einer transzendental-phänomenologischen Revidierung der leibnizschen Lehre der monadischen Unsterblichkeit. Sie hängt mit einer gewissen Reinigung des infinitistischen und nicht anschaulichen Zuges jener Lehre zusammen, um die realen Ereignisse der Geburt und des Todes des empirischen Subjekts hervorstechen zu lassen. Die Unsterblichkeit des transzendentalen Ich komme deshalb in Frage, weil die Unendlichkeit der Vergangenheit ein sie konstituierendes Bewusstsein konstituiert: «Wenn das transzendente Subjekt weder entsteht noch vergeht, so liegt es darin, dass nach dem Prinzip des konstituierenden Idealismus die unbestimmte Vergangenheit kaum möglich ist, ohne dass ein Bewusstsein sie feststellt.» («si le sujet transcendantal pur ne naît ni ne meurt, c'est que, conformément au principe de l'idéalisme constitutif, le passé indéfini du monde n'est guère possible sans une conscience qui l'atteste <...>») (Pradelle, 2006, 63). Das ist aber nur der Titel für ein andere Problematik, die Quentin Meillassoux heutzutage gestellt hat und sowohl die monadologische Metaphysik als auch die transzendente Phänomenologie betrifft: Die «Anzestralität» der dem Bewusstsein vorangehenden Welt und die faktischen Strukturen eines sterblichen Ich. [Hierzu vgl. (Meillassoux, 2006/2008)].

der individuellen Identität,¹⁸ während für Husserl der Tod, als Schlaf ohne mögliches Erwachen, schließt die Wiedererinnerung des Subjekts an die beim Schlaf (oder der Ohnmacht) vorläufig verlorenen Zeitintervalle aus:

Vom Tode kann niemand erweckt werden, in alle Welt-ewigkeit, die Objektivation der monadischen zeitlichen Ewigkeit ist, nämlich nicht in seinem menschlichen Sein, etwa als ein neuer Mensch, der die Wiedererinnerungen des alten und nur neue praktische Möglichkeiten hätte – nicht anders, als wenn einer durch Jahre hindurch schlief und dann erwachend sich in einer anderen Gegenwart, einer anderen Umwelt fände. Also Unsterblichkeit in gewöhnlichem Sinn ist unmöglich (Husserl, 1973, 610).

Aber Husserl hat noch eine andere Perspektive auf diese Problematik eröffnet. Gewiss geht aus seinen Analysen der Begriff einer «unsterblichen Monade» hervor, dessen Bewusstseinsstrom unendlich fortgehen würde, nur ohne mögliche Beziehung auf die Welt oder irgendeine voraussehbare Wiederbelebung seines wachen Lebens. Diese «schlummernde» Monade würde aber noch eine Rolle in der Weltkonstitution spielen, insofern sie ihre Sedimentationen in einem «Monadental» hinter gelassen hätte. Aber das einzelne Individuum stirbt. Gleichwohl erlauben andere Texte (besonders der *C-Manuskripte*) neue Beschreibungsmöglichkeiten. Husserl selbst hat die Unzulänglichkeit des Vergleichs zwischen Tod und Tiefschlaf bemerkt: «Der Tod ist kein Schlaf; im Moment, wo er eintritt, ist mein ganzes weltliches Dasein, mein Ich-bin zu Ende» (Husserl, 2006, 103). Infolgedessen sah er sich dazu geführt, den Tod als ein Ende der Bedingungen für die Einfühlung zu beschreiben:

Den Tod kann niemand an sich erfahren – aber wie erfährt man ihn an anderen? Der Leib stirbt, der Leib verändert sich körperlich so, dass er die Bedingungen der Möglichkeit der Einfühlung aufhebt (Husserl, 1992, 332).

Damit gewinnt die Phänomenologie des Todes eine andere Bedeutung, denn der Akzent verschiebt sich auf die Einfühlung des sterbenden Anderen und auf einen künftigen Bruch der monadischen Gemeinschaft. Eine ausführliche Analyse dieser Akzentverschiebung würde zwar den Rahmen dieses Artikels sprengen, jedoch sei es hier abschließend erwähnt, um weitere Forschungen über das Problem des Todes und der Sterblichkeitserfahrung anzuregen.

¹⁸ Das Argument dafür ist die wesentliche Zusammengehörigkeit vom Selbstbewusstsein und Selbstgedächtnis: «Denn Gott hat den Geistern das Selbstbewusstsein verliehen. Daraus ist das Gedächtnis entstanden, und daher erinnert sich der Geist immer daran, derselbe wie früher zu sein. Daraus folgt auch die Unsterblichkeit, denn könnte nicht, sich zu vergessen beginnen, und ein Erlebnis bringt immer ein anderes Erlebnis mit sich. Dagegen gibt es in den Seelen keinen Grund weshalb, wir sagen können, dass sie verharren. Denn die wirkliche Selbsterhaltung besteht in der Erhaltung seiner inneren Wahrnehmung.» («Dedit enim Deus mentibus, ut cogitant de seipsis, unde oriatur reminiscencia quae facit ut mens semper meninerit se eandem illam esse quae prius. Hinc sequitur etiam immortalitas, neque enim vel incipere potest sui oblivisci, semperque cogitatio alia aliam trahit. At in animabus nulla est causa cur easdem manere dicamus, tametsi a corpore sind distinctae. Vera enim conservatio, consistit in conservationis suae sensu...») (Leibniz, 1999, 1461).

REFERENCES

- Altobrando, A. (2010). *Husserl e il problema delle monade*. Turin: Trauben.
- Belaval, Y. (1995). *De l'âge classique aux lumières. Lectures Leibniziennes*. Paris: Beauchesne.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. (Hua XI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*. (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Hua III/1). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1992). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. (Hua XXIX). Den Haag: Kluwer.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. (Hua Materialien Vol. VIII). New York: Springer.
- Kant, I. (1974). *Kritik der reinen Vernunft*. (Vol. III/1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1983). *Schriften zur Metaphysik und Logik*. (Vol. III). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Leibniz, G. W. (1996 a). *Kleine Schriften zur Metaphysik*. (Philosophische Schriften. Vol. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Leibniz, G. W. (1996 b). *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand I*. (Philosophische Schriften. Vol. 3.1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Leibniz, G. W. (1999). *Sämtliche Schriften und Briefe. Sechste Reihe*. Berlin: Akademie.
- Leibniz, G. W. (2007). *Der Briefwechsel mit Bartholomäus des Bosses*. Hamburg: Felix Meiner.
- MacDonald, P. (2007). Husserl, the Monad and Immortality. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, (7), 1–18. Retrieved from http://www.ipjp.org/index.php?option=com_jdownloads&Itemid=318&view=finish&cid=119&catid=318&m=0

Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.

Meillassoux, Q. (2008). *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Zurich-Berlin: Diaphanes.

Poser, H. (2005). *Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Pradelle, D. (2006). Monadologie et phénoménologie. *Philosophie*, (92), 56–85.

Russell, B. (2008). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Nottingham: Spokesman.

Serres, M. (2001). *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF.

RÉFLEXIVITÉ INTRINSÈQUE DU PHÉNOMÈNE ET AUTONOMIE DE LA PHÉNOMÉNALISATION: SUR LA REPRISE RICHIRIENNE DU PROJET HUSSERLIEN*

PABLO POSADA VARELA

PhD Student at Université Paris IV Sorbonne and at Bergische Universität Wuppertal. 75005 Paris, France; 42119 Wuppertal, Germany.
E-mail: pabloposadavarela@gmail.com

THE INTRINSIC REFLEXIVITY OF THE PHENOMENON AND THE AUTONOMY OF PHENOMENALIZATION: ON HOW RICHIR CARRIES OVER THE HUSSERLIAN PROJECT**

Husserl was the first to clarify the specificity of the phenomenological realm. A phenomenon is an articulated whole whose intensity and richness are parallel to its purity. It is under the guidance of this coalescence that we re-examine the final clause of the *Principle of principles* («Ideen» I, § 24), often misinterpreted as a limitation of phenomenality. However, Richir's phenomenology of the nothing-but-phenomenon («rien que phenomena») remains faithful to the final clause of the *Principle of principles* in that it does not surpass the (nothing-but-) phenomenon in the name of any extra-phenomenological instance. Contrary to the apperceptions emerging from symbolic institution, the nothing-but-phenomenon takes place in the element of a concrete indeterminacy that phenomenizes itself according to a reflexivity (intrinsic to the phenomenon) that develops itself all along an essentially transpassible phase of presence. Therefore, phenomenization takes the form of a flickering (*clignotement*) that, in its final state, becomes autonomous and calls up subjectivity itself. Linked to the hyperbolic *epochè*, the vertigo of this autonomization outlines what Richir calls *the beyond copernican turn* (*l'au-delà du renversement copernicien*) leading thereby to a non-standard phenomenology, which takes the form of an architectonic of the various levels of phenomenization.

Key words: phenomenization, reflexivity, phenomenological flickering, apperception, Principle of principles, concrete indeterminacy, transcendental correlation, symbolic institution, architectonic, transpassibility, the «beyond copernican turn», hyperbolic *epochè*, Marc Richir, Edmund Husserl.

ВНУТРЕННЯЯ РЕФЛЕКСИВНОСТЬ ФЕНОМЕНА И АВТОНОМИЯ ФЕНОМЕНАЛИЗАЦИИ: РИШИР КАК ПРОДОЛЖАТЕЛЬ ПРОЕКТА ГУССЕРЛЯ

ПАБЛО ПОСАДА ВАРЕЛА

Докторант Университата Париж IV Сорбонна и Университета Вупперталя. 75005 Париж, Франция; 42119 Вуппергаль, Германия.
E-mail: pabloposadavarela@gmail.com

Гуссерль был первым, кто прояснил специфику феноменологического поля. Феномен – это артикулированное целое, чьи интенсивность и богатство параллельны его чистоте. Руководствуясь как раз этим единством названных тенденций, мы предлагаем по-новому рассмотреть *Принцип всех принципов* («Идеи I», § 24), часто неверно интерпретируемый как ограничение феноменальности. Напротив, рихировская феноменология ничего-кроме-феномена («rien que phenomèna») остаётся верна конечной цели *Принципа всех принципов* в том, что не выходит за рамки (ничего-кроме-) феномена во имя какой бы то ни было вне-феноменологической инстанции. В противовес апперцепциям, возникающим из символических учреждений, феномен и ничего-кроме-феномена занимает место элемента конкретной неопределённости, которая сама феноменизируется согласно (внутренне присущей феномену) рефлексивности, развивающейся по мере протекания всех по сути своей выходящих за рамки того, что мы можем претерпеть (transpassible), фаз присутствия. Тем не менее, феноменализация принимает форму мерцания (*clignotement*), которое, в конечном счёте, становится автономным и начинает управлять самой субъективностью.

* Je tiens à remercier Joëlle Mesnil de la lecture attentive de mon texte.

** Nous remercions Nicolás Garrera de nous avoir aidé avec la version en anglais de ce résumé.

© Pablo Posada Varela

Головокружение автономизации, связанное с гиперболическим эпохэ, позволяет сделать набросок того, что Ришир называет состоянием *по ту сторону коперниканского переворота* (*l'au-delà du renversement copernicien*), ведущего при этом к нестандартной феноменологии, принимающей форму архитектоники различных уровней феноменализации.

Ключевые слова: феноменализация, рефлексивность, феноменологическое мерцание, апперцепция, принцип всех принципов, конкретная неопределённость, трансцендентальная корреляция, символическое учреждение, архитектоника, сверхстрасность, «по ту сторону коперниканского переворота», гиперболическое *époché*, Марк Ришир, Эдмунд Гуссерль.

I. LE PARI DE HUSSERL: LA DÉCANTATION D'UN PHÉNOMÉNO-LOGIQUE PUR

Que fait et que veut la phénoménologie? La phénoménologie cherche à mettre en lumière le phénomène, ou plutôt des phénomènes. Des phénomènes *comme phénomènes*. Il y a donc *du* phénomène dans l'expérience, dans le réel, *du* phénoménologique qu'il s'agirait de décanter. Mais qu'est-ce donc que *le* phénoménologique? Quel en est le lieu, le rapport, voire la supposée prééminence? Nous insistons sur le *partitif* pour mettre en relief l'étrangeté de cette sorte de «matière» quintessenciée qu'est – que «serait» – le phénomène ou le phénoménologique. En effet, le phénomène semble fait – à prendre certaines descriptions de Husserl au mot – d'une mystérieuse et insaisissable étoffe qui, en coalescence avec l'étoffe même de l'expérience, s'en distingue,¹ et se veut – avisons-nous avancé – *prééminente* par rapport au monde. «Transcendental» serait bien le nom de cette prééminence; et certes on dit bien que le phénoménologique est «transcendental» par rapport au monde, sans quoi la phénoménologie manquerait d'enjeu réel. Or, qu'est-ce à dire et en quel sens devons-nous entendre ce caractère transcendantal du phénoménologique?

Nous aurons, à terme, à répondre à cette autre interrogation: en quoi le transcendantal du phénoménologique est-il distinct du transcendantalisme classique, qui marque déjà, quant à lui, une prééminence par rapport au monde? En d'autres termes, eux proprement richiriens: y a-t-il un *au-delà du renversement copernicien* qui, travaillant ce dernier du dedans, ne retombe pas dans son *en-deçà*?² Cette toute dernière question n'aura sa réponse qu'à la fin de ce travail, bien que quelques pistes aient déjà été apportées: en effet, quant au rapport du phénoménologique à l'expérience, bien entendu il *en est*, mais, avisons-nous signalé aussi, il en est *tout en s'en distinguant*. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire? La clef de ce mouvement de différenciation intrinsèque (qui, en un sens, l'est aussi de l'expérience par rapport à elle-même), différenciation non bancaire, non traumatique, et donc susceptible d'être retravaillée de l'intérieur et reprise, est fournie par ce qui, en fin de compte, constitue l'aboutissement de cet article, à savoir, l'idée d'*autonomisation* du (clignotement) phénoménologique, l'*autonomisation* du processus de phénoménalisation lui-même. Mais autonomisation du phénoménologique par rapport à quoi ou à qui? Par rapport à l'expérience (sans s'en dépendre complètement), par rapport au sujet ou à la pensée (sans se placer en sécession par rapport à eux), mais sans pour autant revenir au monde (i.e. à l'*en-deçà* du renversement copernicien), sans s'abîmer dans une *physis*, sans s'enliser à tout jamais dans une *natura naturans*.

L'autonomisation du clignotement phénoménologique est ce qui, en dernière instance, atteste l'indépendance relative du battement du phénomène (se phénoménalisant) eu égard à l'expérience.

¹ C'est là tout le problème, extrêmement difficile, du statut phénoménologique de la pensée et même du vivre.

² Cf. (Richir, 1976). Pour un examen précieux des enjeux philosophiques et historiques de cet ouvrage et, surtout, de cette notion inaugurale chez Richir (i.e. celle d'un *au-delà du renversement copernicien*), on peut consulter les chapitres I et II de la thèse, monumentale que Sacha Carlson a consacrée au développement de la pensée de Marc Richir: (Carlson, 2014 a). Thèse défendue en Avril 2014 à UCL (Université Catholique de Louvain) sous la direction de Michel Dupuis et Guy van Kerckhoven. Des précisions extrêmement éclairantes sur la structure de cette thèse sont avancées dans l'article suivant: (Carlson, 2014 b). Pour notre part, nous essayons de cerner cet *au-delà* du renversement copernicien depuis l'*époque* hyperbolique (en essayant de montrer l'essentielle coalescence entre les deux mouvements), et depuis l'idée d'une (non complète) *prise à partie* du phénoménologiser dans et par la phénoménalisation.

Sans lui demeurer extérieur, le phénomène ne se recoupe pas avec le poulx de l'expérience, sans quoi il ne saurait y avoir clignotement phénoménologique, et la phénoménalisation n'aurait même pas la densité d'un processus susceptible d'être remarqué: elle passerait inaperçue, elle serait sans frottement. C'est ainsi qu'il y a lieu, avec Richir (et/ou peut-être bien en suivant d'autres chemins indiqués par sa démarche), de rendre au phénoménologique, et ce à l'encontre de certains développements récents, les lettres de noblesse que Husserl s'est toujours voulu de lui octroyer (aux dépens de toute instance extrinsèque, extérieure au phénomène).³ Nous y viendrons. Allons, pour l'heure, pas à pas.

Si nous nous en tenons à l'expérience, donc bel et bien en deçà de tout système catégoriel présumé, le phénoménologique est transcendantal au sens où le milieu qui est le sien (le milieu *du* phénoménologique) n'a de cesse d'être *traversé* pour que l'expérience puisse en venir au monde (ou pour que le monde vienne à l'expérience). Autrement dit, dans tout ce qui est de l'ordre du monde, il y aurait lieu de déceler un transit par le phénoménologique, une composante phénoménologique dont le réel ne peut se dépendre. Le phénomène est donc ce qui, de notre expérience, empiète inéluctablement avec le monde au sens où il se situe en amont de celui-ci, bien que cet amont ne soit pas susceptible d'être stabilisé. Le phénoménologique est, pour le dire ainsi, cet irréductible de l'expérience réfractaire à toute inclusion dans le monde (du moins au même titre où le seraient le reste des choses, et même des sujets interprétés naturellement). Le phénoménologique est ce qui, dans l'expérience, et avant toute inclusion mondaine, a déjà battu de son propre poulx, et a imposé, souterrainement, ses lois subtiles.

En effet, s'il paraît nébuleux et intangible de prime abord, le phénoménologique a, lui-aussi ses lois. Or c'est justement cette subtile légalité du phénoméno-*logique* pur, tour à tour enfouie sous le poids de maintes substructions, qu'il s'agit de dégager. Mais, y a-t-il lieu de tenir à l'étrangeté d'un tel pari? Doit-on croire à la supposée consistance de cette quintessence? A-t-elle vraiment une autonomie? Saurait-elle se tenir d'elle même pour qu'il y ait sens à en faire un *thème*? De quel droit, somme toute, sommes nous légitimés à en poursuivre la décantation? Husserl, à en croire ses expressions, semblait y tenir dur comme fer qui n'hésitait pas à parler de «phénomènes purs» et de «vécu transcendantal» (non psychologique) «incluant» un apparaissant (non réductible au vécu). Mais que signifie ici cette «inclusion»? N'est ce pas là la réfutation même de cette supposée «pureté»?

Certainement le sens à l'œuvre dans cette toute dernière expression, à savoir, quand on soutient que l'apparaissant est «inclus» «dans» le (tout du) vécu transcendantal-phénoménologique (pur) n'est pas celui de l'inclusion mondaine, sans quoi, en effet, cette supposée pureté se trouverait atteinte. Or il s'agit, bien plutôt, d'une inclusion *méréologique*, c'est-à-dire, d'une inclusion qui se résorbe dans une articulation entre parties ayant même dignité ontologique, et structurant un tout (non préexistant) sur un même pied d'égalité: des parties qui se tiennent dans un rapport de concrescence, et dont l'unité ne tient pas à la préséance d'un tiers englobant: la concrescence est méréologiquement antérieure à l'inclusion et à l'appartenance (Varela, 2012, 7-56). Retenons, pour les besoins de notre argument, que le phénomène – comme phénomène transcendantal – est, justement, cette corrélation comme tout (ne préexistant pas à la concrescence de ses parties), à savoir, l'infrangible corrélation entre ce qui est vécu et ce qui y apparaît (sans, pourtant, s'y⁴ réduire). Voilà qui constitue l'articulation phénoméno-*logique* fondamentale, à l'intérieur de laquelle d'autres articulations se déploient. En effet, et pour dire vite, la partie vécue et non apparaissante a aussi ses parties à elle (notamment les parties intentionnelles et hylétiques de la noèse), tout comme la partie apparaissante et non proprement vécue comporte les siennes (*grosso modo*, les composantes noématiques noyau noématique, modalités doxiques, horizons internes et externes, etc.).

³ C'est en ce sens que, comme on le verra, l'interprétation de la clause finale du *Principe des principes* (interprétée, à la suite de Heidegger, comme limitation de la phénoménalité par une grande partie de la phénoménologie post-husserlienne) s'avérera un vrai nœud, un lieu charnière où bifurqueront plusieurs options.

⁴ C'est dire à quel point cet «y» n'est pas de l'ordre de l'inclusion.

Ces précisions faites, reprenons à présent les choses autrement afin de mieux en cerner l'enjeu: le pari de Husserl est donc de penser une certaine autonomie *du* phénoménologique. Autonomie prétendument assurée par le caractère irréductible (au monde, à la physiologie, et à la psychologie) du vécu transcendantal comme vécu phénoménologique pur prenant la forme d'un tout méréologiquement articulé. Ce tout dernier caractère s'avère décisif pour que le pari s'étende encore à cet autre point, capital, et corrélé d'une façon intrinsèque – i.e. non simplement ajoutée ou adossée – à ce que nous venons d'énoncer quant à la pureté et à l'autonomie du phénoménologique: cette structure de corrélation à laquelle nous avons fait allusion permet que, du phénomène, il y ait non seulement «décantation», mais aussi «effabilité» ou «dicibilité». L'articulation entre irréductibles en concrescence qui préside au phénomène fait qu'il y a moyen d'en dire quelque chose sans en brusquer la pureté. *Qui plus est*: la pureté transcendantale est d'autant plus grande que l'articulation s'en trouve creusée et démultipliée.

II. SUR LA CLAUSE FINALE DU PRINCIPE DES PRINCIPES (IDEEN I, § 24) ET SA MÉSINTERPRÉTATION RÉCURRENTÉ

Le problème de cette articulation phénoméno-*logique* du phénomène pur est, comme nous l'avons déjà laissé entendre, sa subtilité ou, pour le dire autrement, le fait que son tenu dessin encoure constamment le risque de substruction de la part d'instances situées au-delà du phénoménologique ou, plus précisément, à l'extérieur du strict milieu de concrescence des parties du (tout du) vécu transcendantal. Ainsi, le phénomène se donne, pour reprendre une expression de l'excellent phénoménologue Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, sous la forme d'une «obscurité distincte» (Sánchez Ortiz de Urbina, 2011; Sánchez Ortiz de Urbina, 2014). La subtilité de l'obscurité distincte, la subtilité de son anatomie, va se complexifiant à mesure que le vécu se purifie. Voilà pourquoi le caractère articulé du phéméno-*logique* et le caractère purifié (de toute ontologie ou position) sont, avions nous signalé, corrélés. En effet, au fur et à mesure que le phénoménologique est délesté de toute position, libéré de la chape de l'appartenance au monde, les implications intentionnelles gagnent, pour le dire ainsi, une liberté inouïe de démultiplication qui, finalement, ne fait que répondre à l'exigence du transcendantal, à une exigence de constitution que le phénoménologique prend sur soi à part entière (en en privant le monde). Ainsi, il est important de noter que, en régime phénoménologique, la pureté va de pair non pas avec la simplicité (ni avec le formel), mais, bien au contraire, avec un foisonnement d'articulations sous la forme d'horizons multiples, d'implications intentionnelles se répandant dans toutes les directions de la corrélation transcendantale. Le phénoménologique *pur* revient au plus formidable foisonnement de contenus.

La pureté phénoménologie se réfère donc plutôt à cette autonomie du phénoménologique que l'on n'a de cesse d'outrepasser, d'enfreindre dans ses limites strictes, mais difficiles à cerner: car le distinct est, ici, obscur, comme le signale Ortiz de Urbina. Cet outre-passement des limites du phénoménologique se fait, justement, aux dépens de cette subtile richesse articulée du phénoméno-*logique*, dès lors ensevelie sous d'autres instances, cette obscurité distincte étant certes facile à oblitérer, mais pas à rompre. Il s'agit d'une légalité récurrente et solide, que l'on ne pourra, tout au plus, que calfeutrer. Et c'est bien cela, quoi qu'en dise la récente phénoménologie franco-française, que dénonce la clause finale du célèbre Principe des principes, énoncé dans le § 24 de Ideen I: c'est que l'analyse philosophique s'expose au danger de survoler (et, par là, de surseoir) la fine anatomie de cette corrélation transcendantale entre le vécu pur et ce qui y apparaît. C'est ce mouvement que Husserl, bien avant Merleau-Ponty (et avec bien plus de précision) dénonce à plusieurs reprises comme un philosophe excessivement théorique et qui philosophe comme «d'en haut», sans égard à l'expérience. Citons la formulation du célèbre principe:

*toute intuition donatrice originnaire est une source de droit pour la connaissance; tout ce qui souffre à nous dans «l'intuition» de façon originnaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors.*⁵

Les limites à ne pas outrepasser ne sont pas (comme cela a été souvent compris dans le cadre de la phénoménologie française contemporaine) de quelconques limites imposées à la phénoménalité, mais bien les limites *de* la phénoménalité, au sein desquelles la phénoménalité n'est *rien que* phénoménalité. Plus précisément: ce sont les limites 1) au-dedans desquelles le phénoménologique pur se démultiplie dans la splendeur de ses multiples articulations phénoméno-*logiques*, 2) et au-delà desquelles le phénoménologique est privé de son autonomie, oblitéré dans sa richesse intrinsèque, et voit l'infinie subtilité de son réseau d'implications intentionnelles de sitôt colmatée par un instance extra-phénoménologique. Cette décisive clause finale du *Principe des principes* n'est donc pas à prendre comme une quelconque limitation de l'intuition.

Ainsi, le problème n'est absolument pas dans une limitation *objectale* de l'intuition (il n'en est rien) qu'il faudrait dénoncer comme fâcheuse retombée dans la métaphysique, mais, bien au contraire, *dans ce qui pose vraiment problème* et qui fait, justement, la raison d'être de cette clause finale, à savoir: la difficulté à rester en phase avec le domaine de l'intuition sans, justement, l'outrepasser (au risque d'en perdre la richesse intrinsèque). Le problème, la difficulté (c'est-à-dire, ce qui ne va nullement de soi, ce en vue de quoi s'impose la mise en garde que cette clause finale énonce) est précisément de rester à *l'intérieur* desdites limites! Il ne s'agit donc pas d'aller au-delà de l'intuition donatrice pour rejoindre le donné, mais justement de s'ouvrir à la richesse intrinsèquement phénoménologique du donné pour autant qu'il y est donné en concrescence avec l'intuition donatrice, dans ses strictes limites. Ce n'est qu'au dedans des limites de celle-ci que le donné peut se phénoménaliser dans toute sa concrétude, dans l'entière articulation de sa concrescence, selon un foisonnement inachevé de parties dépendantes (intentionnellement impliquées) et qu'il faut justement tâcher de ne pas tarir, s'efforçant d'en suivre la trajectoire à l'infini. Encore une fois, il convient de s'aviser de ceci qu'il y a un rapport intrinsèque entre la richesse d'articulations du phénomène et sa pureté, comme si l'un était le garde-fou de l'autre.

Se pose alors le problème de l'accès à la phénoménalité, ou plutôt,⁶ se pose la question de sa décantation, de sa purification, voire de son intensification et, partant, de la démultiplication des éléments qui la composent. Tel est le pari husserlien que, en un sens, comme on le verra, Richir reprend à son compte dès lors qu'il s'emploie à dégager le phénomène comme *rien que phénomène*. Il en résultera une radicalisation de l'autonomie du phénoménologique, compris, dès lors, dans sa phénoménalisation. On comprend que la clause finale du *Principe des principes* se révèle comme une vraie charnière d'où, certes, prend aussi son essor l'interprétation la plus courue, celle qui se gargarise de dépasser une métaphysique dont Husserl serait resté prisonnier. Il s'agit de l'interprétation qui voit dans cette clause finale une effective limitation de la phénoménalité, et qui entend y faire droit en la *dépassant*.

Ainsi, ledit dépassement se fait soit vers un fondement, soit, en tout cas, vers une instance *autre*, immanente (c'est le cas de Michel Henry) ou transcendante (c'est le cas de Jean-Luc Marion ou bien d'Emmanuel Lévinas) rompant ainsi la corrélation transcendantale, ou bien la fondant dans une

⁵ C'est nous qui soulignons, et qui avons souligné ce à quoi on s'est référé comme la «clause finale» du *Principe des principes* (Husserl, 1976, 43–44). Nous citons dans le corps du texte la traduction française de Paul Ricœur: (Husserl, 1950, 78). L'original allemand dit: «[dass] jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der "Intuition" originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt». Quant à un exemple d'enfreinte de ce principe, dénonçant, par ailleurs, ce philosophe de survol, on se référera, entre autres, au § 55 de (Husserl, 1976, 120–121).

⁶ Puisque on y est toujours: il y a du phénomène certes; mais il n'y a pas *que* du phénomène.

sorte de *natura naturans* d'où elle jaillirait (ce sont là les positions de Merleau-Ponty ou de Renaud Barbaras; aussi, en un sens, celles de Heidegger ou du dernier Fink; et peut-être même aussi celle du Fink de la méontique de l'esprit absolu). Cette *natura naturans*, cette mouvance basale de la *physis*, constituerait une version plus liquide et originaire de la corrélation transcendantale qui irait en deçà de son irréductible dualisme.⁷ Dans tous ces cas, le purement phénoménologique ne serait donc qu'un moment de passage, un stade qu'il faudrait abandonner, l'épure d'instances plus *graves*, prétendument plus archaïques et fondamentales (mondaines ou pas) auxquelles il conviendrait de s'en remettre et où l'inconsistante écume du phénoménologique pur trouverait enfin son assise ou, pour le moins, sa pertinence: Vie, Donation, Autrui, Être, Nature, *Physis*, Chair sont autant de noms pour ces instantes trans-phénoménales qui, justement, voient dans la clause finale du *Principe des principes* une limitation, et non pas un appel à décanter un fin milieu, fragile et insaisissable, *dans les limites duquel* se déploierait la richesse du phénoménologique pur. Ce phénoménologique pur est donc claquemuré à tout jamais, écroué par plus fort que lui.

À l'encontre de cette perspective, c'est justement dans le phénomène comme rien que phénomène, c'est-à-dire au dedans des strictes limites du phénoménologique (comme rien que phénoménologique) que Richir libérera, en ce qui représente un formidable rétablissement de l'*esprit* de la phénoménologie (certes, parfois,⁸ à l'encontre de la *lettre*), tout un foisonnement d'articulations phénoméno-*logiques*,⁹ tout aussi bien sous la forme d'implications intentionnelles que, moyennant une radicalisation de l'*autonomie* du phénoménologique que nous nous devons de creuser, sous l'espèce d'implications proprement architectoniques. Ainsi, ce qui outrepassa ce milieu du phénoménologique s'avère être, précisément, ce qui induit toutes sortes de déformations et de forçages. Et c'est bien cela qui reçoit, chez Richir, le nom d'institution symbolique.¹⁰

Afin de rejoindre le milieu du (rien que) phénoménologique de façon *concrète*, nous nous devons, somme toute, de partir du bout opposé: celui de son forçage aperceptif, car c'est bien là, c'est à dire, dans le milieu du symbolique, que l'on baigne le plus souvent, et c'est bien *depuis* ce milieu certes hétérogène que le phénoménologique a des chances d'être entre-aperçu. En effet, on ne peut s'en passer, les aperceptions de langue (et l'institution symbolique en général) étant, désormais, une composante fondamentale de l'un des terrains privilégiés d'attestation concrète du phénomène: celui du sens se faisant. Disons, pour expliciter notre itinéraire (aux fins de la clarté de notre exposé) que, ayant accompli une délimitation abstraite du phénoménologique pur, c'est vers le terrain concret de son attestation au sein d'un phénomène de langage que nous dirigeons nos pas. Et c'est justement pour cela qu'il nous faut faire un détour par l'institution symbolique et par les aperceptions qu'elle véhicule et qu'elle n'a de cesse d'instiller dans notre expérience.

III. DÉPASSEMENT SYMBOLIQUE ET DÉPASSEMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE: APPERCEPTION ET RIEN QUE PHÉNOMÈNE

L'institution symbolique est nécessaire à tout «sens se faisant». Elle peut certes, du dedans d'elle-même, évoluer, voire s'élaborer. Cependant, elle tire ses ressources en nouveauté du phénoménologique pur. Elle est plutôt un dépôt à partir duquel il y a lieu d'élaborer, selon des horizons symboliques

⁷ C'est aussi, en un sens, le mouvement (de déliquescence voulue) de l'*In-der-Welt-sein* mené par Heidegger dans *Sein und Zeit*. Sur ce point, cf. l'explication lucide de Bitbol (Bitbol, 2010, 680-681).

⁸ Quoique en bien moins d'occasions que Richir lui-même ne le soutient.

⁹ C'est ce qui recevra, dans la conceptualité richirienne (ici inspirée de Kant), le nom de schématisation.

¹⁰ Bien entendu, nous ne voulons pas, par là, assimiler les exemples d'instances extra- ou méta-phénoménologiques récemment citées, et concernant d'autres phénoménologies, à des cas de ce que Richir nomme institution symbolique. Loin de là. L'analyse des dites instances et leur opposition au phénoménologique pur (qui, encore une fois, et tout le contraire du vide, et du formel) husserlien (ou richirien) devrait faire l'objet d'autres débats. Si on se porte, à présent, sur l'institution symbolique, c'est tout simplement parce que, chez Richir, c'est bien ce qui fait figure d'extra-phénoménologique. Cela nous permettra, ensuite, de cerner, *a contrario*, ce que Richir entend concrètement par rien que phénomène.

qui tirent leur vivacité de se trouver en coalescence avec le phénoménologique. Ainsi, l'institution symbolique représente l'ordre du *déjà fait*, mieux dit, l'ordre du *reconnaissable*, la ressource aperceptive en identités (dont la nôtre) qui, à tout moment, nous permet de nous y retrouver.

L'institution symbolique est donc constituée, pour l'essentiel, de ce que Husserl nommait *Stiftungen* et *Urstiftungen*. Ce qui est proprement institué (*gestiftet*) revêt la forme d'une aperception eu égard à une multiplicité ou indéterminité phénoménologique qui, certes, la déborde. Or, à bien y réfléchir, et gardant à l'esprit ce que nous avons abordé dans la section précédente, la spécificité du symbolique n'est pas dans le fait de se voir débordé par le phénoménologique, mais bien plus dans le fait de *gérer* ce débordement par un *oultre-passement* non phénoménologique du phénoménologique. C'est bien cela qui, justement, était explicitement interdit par la clause finale du *Principe des principes*.

La question, au demeurant, n'est pas tant celle du débordement, mais bien plus celle du *lieu* où (et vers lequel) il se produit. Ainsi, l'expérience, aux prises avec un sens à faire, peut se trouver débordée *dans les limites* du phénoménologique lui-même, selon un déphasage *intrinsèque* au phénoménologique. En revanche, le symbolique gère le foisonnement phénoménologique justement en abandonnant le strict plan du phénoménologique, voire en l'outrepasant symboliquement à l'aide de tout un système de forçages aperceptifs relativement extrinsèques au champ phénoménologique. Ainsi, elle déborde symboliquement le phénoménologique dans le sens d'un enchâssement – toujours simplificateur – amenant l'indétermination phénoménologique à un *encadrement* selon un *type* aperceptif qui promet une reconnaissance et, partant, la possibilité de se repérer dans le champ de l'expérience (et, partant, dans ce que l'expérience a de phénoménologique).

Bien entendu, notre expérience tend à ce genre de débordements symboliques du phénoménologique. Et c'est bien cela qui est magistralement repéré dans l'énoncé du *Principe des principes*. Comme nous l'avons signalé, le plus difficile est, justement, de se tenir au dedans des limites phénoménologiques imposées par l'intuition. Paradoxalement, c'est la stricte observance des limites imposées par la clause finale du *Principe des principes* qui promet la plus grande illimitation, la version la plus concrète (la plus phénoménologique, la plus *à même* l'expérience) de l'illimité. En d'autres termes, c'est à condition de se tenir au dedans de telles limites que l'on s'ouvre, justement, à un débordement *concret*, à un déphasage en phase avec le phénoménologique. La difficulté de s'y tenir est due, en grande partie, à la connivence, voire à la collusion, entre aperception et auto-aperception, et c'est bien cela qui rend la réduction (du symbolique) au phénoménologique tellement ardue: il y va, aussi, de *nous*, et que c'est aux risques et périls du soi, du bien arrêté de son identité, que le phénoménologique est libéré. Bien entendu, ce n'est que moyennant une réflexion sobre que l'on peut, par après, remarquer à quel point une identité trop arrimée (au ciment du symbolique) peut s'avérer mortifère.

Ainsi, tout l'effort de Richir consiste à retrouver, sous cette maille aperceptive, le phénomène comme rien que phénomène, c'est-à-dire, exempt d'aperceptions, ce qui ne veut pas forcément dire exempt de «sens», et d'un sens à faire qui sera – verra-t-on – entre-aperçu. Ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de retrouver, sur le vif, le fonctionnement même des aperceptions. *Grosso modo*, l'analyse phénoménologique est, en ce sens, indissociable de l'analyse des institutions symboliques, tout comme le faire du sens est indissociable d'un certain recours au symbolique. Pour parler avec plus de précision, c'est moyennant l'épreuve du phénomène comme rien que phénomène que l'on prend conscience des recouvrements aperceptifs. Seule s'offre ainsi à nous la possibilité d'une vraie ré(con)duction architectonique des divers strates aperceptives, les aperceptions qui y siègent nous apparaissant dès lors comme questionnables, comme contingentes et issues d'un «hiatus» par rapport au phénoménologique. Or cette distance de la subjectivité par rapport à l'institué (qui

permet d'en entreprendre l'analyse) est strictement coextensive de la distance du *rien* du rien-que-phénomène eu égard à toute aperception.

Face à ce dépassement par rapport au phénoménologique que met en œuvre le symbolique (et qui est dépassement de survol), nous nous devons de faire retour à cette autre possibilité de l'expérience qui serait celle d'un dépassement concret de la pensée par le phénoménologique quand celle-ci se surprend aux prises avec un sens en train de se faire dont elle n'essaierait pas, d'emblée, la totalisation symbolique, voire l'arrondissement signifiant. Certes, la pratique de la phénoménologie prétend avoir trait au phénomène compris comme *Sache*, comme concrétude. Or cette concrétude n'est jamais donnée complètement, elle n'est jamais *devant* la conscience, comme si celle-ci pouvait en faire le tour. La conscience se trouve toujours *prise de court* par rapport au phénomène. Le phénomène est ce qui, s'annonçant auprès de la conscience, *finit peu ou prou par s'en exempter*. Néanmoins, cette exemption n'est pas celle d'un dépassement massif.¹¹ Autrement, il n'y aurait même pas de phénomène à constater. C'est un dépassement concret par où, justement, la conscience est à même de se sentir dépassée. Dépassée non seulement par rapport au phénomène, mais aussi par rapport à elle-même.

En effet, ces deux dépassements (i.e. le dépassement phénoménologique d'un côté, et le dépassement ontologique, objectal, voire symbolique de l'autre) ne sont pas du même genre ; ils ne sont même pas coextensifs, comme si le second venait relayer le premier. Disons que le fait que la conscience aille plus vite et plus lentement qu'elle-même, qu'elle n'arrive pas à se rejoindre, atteste la transcendance de monde des phénomènes, et atteste, tout aussi bien, que cette transcendance relève de leur pure phénoménalité, c'est-à-dire, des phénomènes comme *rien que* phénomènes. Autrement dit: faire l'épreuve, à même la conscience, de cette transcendance – attestée dans une phase de présence d'un sens en train de se faire – atteste tout aussi bien qu'une telle transcendance n'est pas redevable d'un quelconque surplus ontologique de la part du phénomène, mais d'une transcendance fondamentale inscrite dans sa seule phénoménalité.¹² Contrairement à l'imposition massive d'objets mondains ou de significations toutes faites, l'irruption du phénomène est, du moins pour une part, *en phase* avec la conscience.

Tout bien réfléchi, l'insaisissabilité du phénomène se laisse pour une part comprendre comme l'insaisissabilité de la conscience par rapport à elle-même. Le phénomène révèle à la conscience cette partie d'elle-même insoupçonnée et sur laquelle elle n'a pas encore de prise. Part inopinée par rapport à laquelle elle a et aura toujours encore à se rattraper. Part échappée, certes, mais non aliénée.¹³ Elle contribue de la sorte, c'est à dire, par un déphasage qui, côtoyant les abîmes de la différence, ne bascule pas en simple sécession, au faire du sens: ce déphasage intrinsèque, fait, précisément, la *vivacité* du sens se faisant. Essayons donc d'approcher cette autre modalité du dépassement qui, observant, quant à elle, la clause finale du *Principe des principes*, dessine des rapports tout à fait particuliers entre l'expérience ou la pensée (non surplombante, non haussée au ciel du symbolique) et le phénomène. En effet, l'expérience du sens se faisant en est, comme on le verra, le lieu privilégié.

¹¹ Ce qui est certes le cas du trauma. Ça ne l'est pourtant pas de l'expérience du sublime. Richir constate qu'il y va là du seul phénomène d'excès qui, même à dépasser massivement la subjectivité, n'est pas traumatique. Son excès se traduit par une *Spaltung* dynamique, une incitation à faire du sens, à phénoménaliser.

¹² Autrement dit, une transcendance proprement «transcendantale», c'est-à-dire, transcendantale-phénoménologique.

¹³ Il convient de signaler que ce tout dernier ajout dans notre texte vise à distinguer d'un côté une non présence contribuant au sens et, de l'autre, une absence relevant de l'inconscient (symbolique), dont l'une des origines pourrait être le trauma, et dont la matrice est la structure de l'imagination (sans que, bien entendu, la seule *Stiftung* de l'imagination en soi la raison suffisante). L'imagination pourvoie une structure permettant à une absence *en sécession* d'être *Fungierend*. Or cette absence n'est pas à confondre avec celle des phénomènes de monde, et, corrélativement, avec celle de la conscience à elle-même. Celle-ci contribue au faire du sens, celle-là l'entrave et induit ce que Richir appelle des «lacunes en phénoménalité».

IV. PHÉNOMÈNE ET PHÉNOMÉNALISATION: L'IRRÉDUCTIBILITÉ ARCHITECTONIQUE DE L'INDÉTERMINITÉ CONCRÈTE

Tentons de cerner de plus près le mouvement de phénoménalisation du phénomène (la dynamique de la réflexivité du phénomène), également compris comme clignotement phénoménologique. Reprenons donc à nouveau, pour en essayer des formulations plus précises, cette double polarité (relativement institué d'un côté, sauvage de l'autre) de tout phénomène concret (ou se concrétisant) comme relativement institué d'un côté, et sauvage de l'autre. Double polarité subie à même le processus de sa phénoménalisation. Faisons appel à un passage de Richir où il s'explique quant à son idée de la phénoménologie:

Elle [la phénoménologie] est pour nous intrinsèquement liée à la phénoménalisation, c'est-à-dire au clignotement phénoménologique, dont nous trouvons la place, chez Merleau-Ponty, chaque fois qu'il parle de «bougé» ou de «treblé», mais qui est déjà chez Husserl dans l'insaisissabilité du «vécu» – que les analyses ne déterminent jamais, finalement, que de manière provisoire, *entre* la finitude de l'intuition, qui est toujours déjà aperception (même si les types en sont différenciés) et l'infinité de leurs implications en flux (Richir, 1998, 8).

D'un côté il y a bien phénomène, annonce et «présence» de quelque chose qui fait sens et qui se donne comme n'étant pas la conscience, comme ayant un sens, un temps et un espace à *lui*. Du phénomène il y a pourtant «intuition». «Intuition» effectuée dans et par une conscience finie: le sens du phénomène est d'emblée mesuré, pour le dire ainsi, à l'aune de la finitude de la conscience et taillé de proche en proche selon des aperceptions où résonnent désormais d'autres constitutions, d'autres sens institués. L'aperception, cependant, même si sujette à toute espèce de calibrages ultérieurs et réajustements, se fait toujours de façon brutale, instantanée, «tranchante». Aux prises avec le phénomène, croyant y reconnaître quelque chose, elle tranche car elle ne peut que trancher – c'est l'apanage de notre finitude coordonnée à la logique aperceptive –, incapable qu'elle est – incapables que nous sommes – d'épouser le rythme propre du phénomène.

De l'autre, l'intuition est dépassée, du dedans de son échelle (toujours *humaine trop humaine* pourrions-nous dire), par le phénomène dont il y a, pourtant, intuition, mais intuition placée sous l'égide d'une aperception, soumise à son socle. L'échelle de notre présence (et des présences que nous sommes capables de phénoménaliser) est l'échelle de ce à quoi on peut «assister», présences de sens que l'on peut suivre dans l'entièreté de leur mouvement, puis rassembler, totaliser dans un même espace-temps. Or l'échelle du phénomène n'est justement pas (à) notre échelle.¹⁴ Pour autant qu'il en soit ainsi, pour autant qu'il y ait recouvrement (et franc danger de métonymie) le phénomène est *aperceptivement* intuitionné comme «phénomène de». Il est, justement, déformé en tant que rien que phénomène, ontologiquement grevé, lesté d'une identité ou d'une identification par le truchement d'une «*Als-Struktur*». L'échelle de notre intuition, ou l'espace-temps que nous sommes à même d'habiliter – en fait d'accueil de sens – se trouvent, pour une large part, dépassés, voire mis à mal par le phénomène, sans quoi il n'y aurait pas de phénomène mais des sortes de simulacres subjectifs de supposées altérités toujours déjà maîtrisées, dans le meilleur des cas selon une sorte d'obscène ventriloquie, de dramatique apprêtée par ce qui, en dernier ressort, ne serait qu'une feinte de phénoménalisation ne mettant jamais vraiment en branle les limites de ce qu'une conscience est à même d'assumer, d'enlacer.¹⁵

¹⁴ Et pourtant on y a, *quelque part*, accès: on y est et on en est. On en est, pour utiliser le terme de Henri Maldiney repris par Richir, *transpassibles*. Transpassibles au transposable qu'est le phénomène lui-même. On y viendra à l'instant.

¹⁵ Il ne nous a pas paru approprié d'introduire les concepts de tautologie symbolique et de simulacre ontologique, ce qui nous aurait par trop arrêtés, car cela aurait requis une prise en compte du contexte et de la problématique auxquels ces concepts ressortent. Il en va ainsi d'autres concepts que l'on n'abordera que plus tard.

En revanche, une vraie phénoménalisation est, pour une part, une phénoménalisation jamais achevée. Cet inachèvement peut également prendre la figure de l'insaisissable, du *trop vite* achevé (en un autre sens), comme si le degré d'éveil dont une subjectivité était capable se trouvait dans l'impossibilité de retracer le mouvement subit d'une phénoménalisation trop rapide (pour une sensibilité, la nôtre, arrivant toujours trop tard). C'est dire qu'il y a des phénoménalisations qui, trop subites, ne peuvent pas être suivies, épousées, et d'autres, trop lentes pour que l'on puisse percevoir leur mouvance souterraine. Ce sont là autant de contrepoints aux rythmes de battement dont est capable notre présence, nos échelles d'assistance. L'expérience est là confrontée à un problème d'échelle. Ce passage, fort évocateur, de Richir, nous ménagera une transition vers le concept qu'il s'agira, à présent, d'élucider: celui de *phase de présence*:

Tous ces termes sont l'indication, nominalisante dans la langue de la philosophie, de problèmes «à résoudre», et qui, en un sens, ne seront jamais «résolus», parce que, en un autre sens, leur «résolution» demande du temps, et du temps selon plusieurs rythmes à la fois, dont certains, excessivement rapides, passent le plus souvent inaperçus, et dont d'autres, excessivement lents, demanderaient sans doute une durée de vie excédant largement la durée de la vie humaine (Richir, 1992, 379).¹⁶

V. TRANSPASSIBILITÉ DE LA PHASE DE PRÉSENCE ET LABILITÉ DU TRANSCENDANTAL

En effet, nous nous devons d'aborder cette charnière du transcendantal qu'est le concept clef de *phase de présence* d'un phénomène de langage. Nous savons que, au-delà de l'intuition – aperceptive – du phénomène, le sens se trouve toujours en passe d'être «complété», ou du moins constamment réorienté (rétroactivement) sous forme d'implications intentionnelles. C'est, pour le dire ainsi, comme s'il continuait de *se faire* sans nous, ou du moins sans notre assistance explicite. Ainsi, les concrétudes qui constellent le sens du phénomène s'étendent au-delà de ce qui est présent à la conscience et qui justement correspond à sa phase de présence. D'ailleurs, il y a phénoménalisation dans la mesure où le phénomène, dans son irruption spatialisante et temporalisante, n'a pas d'emblée son centre de gravité au-dedans des limites de la phase de présence sans quoi il n'y aurait pas d'effort de phénoménalisation, et celle-ci, comme nous l'avons déjà signalé, ne serait même pas remarquée: une ergonomie trop parfaite, affranchie de toute résistance, exempte de tout frottement, finirait par devenir invisible.

Or il vient que les limites de la phase de présence sont essentiellement instables: en effet, elle n'a pas, d'elle-même, une limite assignée ou assignable. Elle n'est certes pas infinie. Bien au contraire, elle demeure essentiellement finie, mais au sens où, comme le signale Richir à maintes reprises, la vraie finitude consiste justement dans l'indéfinition entre le fini et l'infini. Que la finitude de la phase de présence ne soit pas, a priori, assignable, signifie, en même temps, que sa finitude est *indéfinie*, tout comme l'est (*indéfinie*) son infinitude. Autrement dit, et tout paradoxal que cela paraisse: notre finitude phénoménologique tient à ce qu'il est faux de dire que nous ne soyons absolument pas infinis... nous y avons une certaine part. Désormais, nous ne sommes pas complètement non-infinis. Aussi, l'indéfinition de la finitude de la «phase de présence» de la conscience correspond à l'indéfinition de

¹⁶ Citons, en complément, cet autre passage, tout aussi saisissant, tiré d'un article de Marc Richir abordant ces mêmes questions: «Du point de vue des concrétudes phénoménologiques, préparés que nous sommes à ne plus concevoir le vivre comme vivre de quelque chose d'actuellement présent, nous commençons à comprendre que nous ne vivons jamais sur un seul "plan" à la fois, ni selon la structure matricielle uniforme de la temporalité, qu'elle soit husserlienne ou heideggerienne. Il y a toujours, en nous, à la fois de l'enfance, de l'adolescence, de l'adulte et du vieillard – certes, pour le dire vite et grossièrement, diversement "dosés" –; notre "vivre" plonge toujours, de manière extrêmement subtile car différenciée de façon prodigieusement complexe, dans divers styles ou diverses figures de l'absence – et pas seulement par le souvenir ou le rêve éveillé qui anticipe –, et nous sommes toujours, multiplement, traversés par divers rythmes de temporalisations, le plus souvent inaccomplis, les uns très lents, et les autres très rapides» (Richir, 1994, 346).

son degré de coalescence avec le phénomène lui-même, avec l'infini du sens: jusqu'où la conscience est-elle à même de suivre un sens à faire? Voilà qui reste, justement, indéfini et inassignable. Nous tenons là une perpétuelle matrice de surprise de la conscience non seulement par rapport aux phénomènes, mais aussi, et plus fondamentalement, par rapport à elle-même. En d'autres termes: on ne saurait dire à l'avance de quoi elle est capable. C'est ainsi qu'il nous arrive de nous surprendre à avoir inopinément accès à tel ou tel phénomène, à telles ou telles constellations de sens auprès desquelles jamais nous n'aurions soupçonné pouvoir séjurer, fût-ce par intermittence.

C'est justement dans les parages (en équilibre *métastable*) d'un sens *in fieri* que nous pouvons cueillir la signification profonde de la transpassibilité aux transpossibles, que Richir reprend de Maldiney (Maldiney, 2007, 263–308), et qui s'atteste de façon insigne dans l'expérience de l'intersubjectivité.¹⁷ Toute «*Einfühlung*» réussie, vivace, comporte, nécessairement, une part de transpassibilité (qui requiert une transpassibilité de la part de la phase de présence accueillant le transpossible). L'expérience effective de l'*Einfühlung* est effectivement non monnayable en imagination: cette part transpossible n'aurait jamais pu être prévue, représentifiée à l'avance. Transpassible au transpossible, la phase de présence ouvre, de par son indétermination, sur un faire du sens qui, pour le dire ainsi, nous prend à partie par l'intermédiaire d'autrui. Qui plus est, il s'agit ici d'un faire du sens qui nécessite le concours d'autrui; un sens qui, partant, nous aurait été inaccessible à *nous seuls*.

La foncière indéfinition de la phase de présence revêt d'énormes conséquences philosophiques, notamment en contraste avec tout réalisme naïf (d'un côté) et tout idéalisme absolu, voire même, tout transcendantalisme figé ou réifié (de l'autre). À bien y réfléchir, l'indéfinition de la phase de présence déleste le phénomène de toute tare transcendantale figée et définitive que la subjectivité pourrait lui imposer: le phénomène n'est pas sans sujet, mais le sujet ne sait pas ce qu'il est; et partant ne sait pas ce qu'il sait, saura, ou sera à même de savoir quant au phénomène. Si le phénomène l'est toujours *pour* une subjectivité, il ne se règle pas pour autant sur une quelconque cadence imposée par une conscience. Cela n'entraîne pourtant pas une rechute dans un réalisme naïf où la conscience ne serait que le réceptacle inerte de toute réalité, externe et toute faite. En termes phénoménologiques, ce tout dernier cas de figure relèverait, précisément, du trauma.¹⁸

Tout se joue, en fin de compte, dans la *labilité* de la «phase de présence» d'un phénomène *et/ou* d'une conscience. C'est par l'entremise du concept de «phase de présence» qu'il nous est donné de penser le *dépassement concret* d'une subjectivité par un phénomène. Il faut s'efforcer de penser ce dépassement comme dépassement *vécu*, c'est à dire, du dedans de la conscience ou, si l'on veut, du dedans de cette mystérieuse coalescence entre la conscience et le phénoménologique: celle que délimitait soigneusement la clause finale du *Principe des principes*. Notons donc que la «phase de présence» d'une conscience eu égard à un phénomène a ceci de particulier qu'elle peut, *à la faveur du phénomène*, se dépasser elle-même, se devancer un tant soit peu, selon cette capacité, propre à l'humain, qui est de ne pas adhérer entièrement à soi, ou de cesser – pour parler dans les termes que l'on met en jeu à présent – d'être sa propre «phase de présence», de coïncider avec soi, *pour se transmuier (pour une part et par intermittence) en «phase de présence» d'un sens*.¹⁹ Ce sens qui, de lui-même, ne nous requiert pas; il reste, pour le dire ainsi, dans son quant-à-soi; il est, en lui-même, indifférent à nous: c'est la marque de son archaïsme, de sa sauvagerie et, somme toute, de son inhumanité. Cette transmutation de la phase de présence se fait espace par à coups, en clignotement, et ce, fût-ce en butte (voire aux dépens) des repères (symboliques) à l'aune desquels la conscience se reconnaît.

¹⁷ Mais aussi, bien entendu, dans l'expérience d'un sens se faisant. L'œuvre récente de Guy van Kerckhoven joue sur cette communauté et sur la profondeur sémantique du terme de la *rencontre*. Cf. van Kerckhoven (Kerckhoven, 2012; Kerckhoven, 2014).

¹⁸ Pour une étude poussée de cette question, on se référera à l'article suivant, d'imminente parution: Mesnil (Mesnil, 2015).

¹⁹ S'absentant, ne serait-ce qu'un instant, d'elle-même, pour demeurer auprès du phénomène.

VI. RÉFLEXIVITÉ DU PHÉNOMÈNE ET AUTONOMISATION DU CLIGNOTEMENT

On remarque qu'on a affaire à un phénomène dès lors qu'il ne nous est approchable que par l'entremise d'un battement entre la présence et l'absence, entre l'intuition finie, bien cernée (moyennant une aperception), et l'éparpillement. Ce mouvement par où l'on découvre qu'on a affaire à un *phénomène*, Marc Richir l'appelle «clignotement phénoménologique». Le phénomène ne nous est donné que sous l'espèce d'un clignotement entre la présence et l'absence, ce clignotement constituant «le schème» fondamental de la phénoménalisation. Autrement dit: la concrétude du phénomène s'atteste *dans* et *par* le processus de sa phénoménalisation comme phénoménalisation *à lui*, c'est-à-dire, comme phénoménalisation (à lui) *malgré* nous. C'est d'ailleurs pourquoi, à plusieurs reprises, notamment dans *Méditations Phénoménologiques* (Richir, 1992), Marc Richir insiste, en créant un néologisme à l'adresse, mais aussi à l'encontre de Heidegger, sur la *Jeseinigkeit* du phénomène, accueillie et à la fois menacée²⁰ par la *Jemeinigkeit* de la subjectivité.

Que la *Jeseinigkeit* du phénomène doive composer, s'accorder, se faire espace *de* et *dans* la *Jemeinigkeit* de la subjectivité pour qui il y ait phénomène à phénoménaliser, c'est-à-dire, sens à faire, voilà qui nous fournit une caractéristique fondamentale du phénomène entendu comme processus de phénoménalisation: sa réflexivité. Qu'est-ce à dire et que faut-il entendre par là? Qu'est-ce donc que la «réflexivité» du phénomène? Commencer à répondre à la question, c'est s'aviser du fait que le phénomène est à distance de lui-même et en chemin vers lui-même, et ce *à la fois* (et bien que cela puisse paraître paradoxal) *par* le truchement de la subjectivité (et *malgré* lui). C'est ce revirement constant vers lui-même, contrant nos prises sur lui, qui fait la réflexivité du phénomène, or – et c'est ce qu'il s'agit de comprendre – cette réflexivité *du* phénomène se fait *dans* et *par* la subjectivité, elle se fait dans le milieu de l'expérience et en constitue, justement, la *part* éminemment phénoménologique. Ainsi, la subjectivité, la pensée, l'expérience se trouvent donc, pour une part, *prises à partie*, mises à contribution par la phénoménalisation du phénomène.

La réflexivité inhérente au phénomène a pour conséquence ontologique fondamentale le fait que le phénomène concret ne soit jamais donné si ce n'est en *clignotement*, dans et par sa phénoménalisation. Tout cela engage, inévitablement, une révision en profondeur du sens du questionnement phénoménologique. Questionnement que Marc Richir laisse poindre dans le propos suivant, engageant une confrontation avec d'autres vues issues de la tradition phénoménologique. Le commentaire de ce passage nous permettra de reprendre de façon systématique, et en guise de conclusion, les points capitaux de notre exposé :

Contrairement à ce qu'à encore cru Heidegger dans une fantastique réduction de la question phénoménologique (en fait: réduction aristotélisante), cette dernière n'est pas celle de l'apparaître comme tel, ni celle de l'apparaître de l'apparaissant, mais celle, précisément, de ce qui, phénomène insaisissable *comme tel*, se met à trembler ou à bouger, à clignoter comme les étoiles du ciel, *entre* l'apparition et la disparition, en s'autonomisant par là pour lui-même, au sein d'une réflexivité propre, sans concept, où il ne renvoie qu'à lui-même et qu'en lui-même, comme en les lambeaux de sa phénoménalité, faisant s'évanouir les termes (les aperceptions) qui nous ont, le plus souvent, permis d'y accéder (Richir, 1998, 8).

À lire entre les lignes, on apprend ce vers quoi le travail de phénoménalisation devrait tendre à l'intérieur de la phénoménalisation elle-même. Autrement dit, le texte nous indique, du moins formellement, de quel type serait la phénoménalisation qui approcherait le plus le phénomène,

²⁰ Menacée pour autant qu'elle peut, à tout moment, se muer en simulacre ontologique.

ou, si l'on veut, à quelle enseigne on reconnaîtrait la phénoménalisation à l'initiative de laquelle se trouverait le phénomène, et non pas nos propres concepts, paroles, aperceptions (et autres distorsions du rythme phénoménologique de phénoménalisation). Il s'agit de ce moment structurel tout à fait remarquable, voire *vertigineux*, où le clignotement phénoménologique n'est plus induit par un quelconque forçage conceptuel (nécessaire, par ailleurs, à toute approche) mais *s'autonomise* «au sein d'une réflexivité propre sans concept». Le phénomène, tout insaisissable qu'il soit, clignote enfin, à un moment de sa phénoménalisation, à partir de lui-même, devenant à lui-même son propre centre. Cette autonomisation du clignotement est la comparution limpide et directe,²¹ quoique fuyante, de sa *ratio* introuvable, du *centre* de gravité de sa condescendance, absconse et néanmoins ressentie dans sa consistance. Cette «consistance» est celle d'un *rien* qui n'est pourtant pas un *néant*; qui n'en est pas un pour autant que ce mouvement de clignotement entre l'apparition et la disparition est justement *passible d'autonomisation*.

La phénoménalisation du phénomène accède ici à un stade qualitativement distinct. Le processus de phénoménalisation passe un cap dès lors que le clignotement est reconnu ou aperçu comme autonome, ou en voie d'autonomisation selon une cohésion toute à lui.²² Cette autonomisation est l'ultime attestation (directe et non pas par contrecoup) du fait que, une fois atteint un certain stade du processus de phénoménalisation, c'est bien le phénomène qui est à la pointe du clignotement; également du fait que le clignotement l'est bien *du* phénomène. Autrement dit: cette autonomisation (au fond phénoménologiquement indiscernable d'une *imminence* d'autonomisation) révèle, en fin de compte, que c'était bien un phénomène comme rien que phénomène qui *résistait* et déjouait nos prises aperceptives (humaines trop humaines) sur lui, et qui minait du dedans nos aperceptions, leur subtilisant une part de leur supposé arrimage réel, creusant ainsi de plus belle l'interdit entre le symbolique et le phénoménologique. Cette autonomisation, ressentie comme le vertige de l'imminence d'un monde sans nous, est bien la marque de notre déprise ou non prise sur l'essentiel du rythme du clignotement lui-même, et ce bien que nulle phénoménalisation ne soit pensable sans sujet. C'est là toute la difficulté de cet «au-delà du renversement copernicien» que la phénoménologie se doit de décanter.

L'irruption de ce moment d'autonomisation du clignotement rend *caduques* les concepts par lesquels nous tentions d'approcher le phénomène. C'est comme s'il y avait eu une relève des porte-à-faux en direction du plus fin et du plus subtil, mais, surtout, en direction du proprement produit et galvanisé par le phénomène lui-même; en direction, somme toute, d'un clignotement – avons nous signalé – en cours d'autonomisation. Les aperceptions ayant lancé l'entame première de la phénoménalisation du phénomène, se trouvent, désormais, frappées de caducité, «évanouies» – nous dit Richir – au profit d'un clignotement plus frais, œuvrant à la phénoménalisation selon une fréquence autre, davantage commandée (c'est là le moment d'autonomisation du clignotement, indiscernable de son imminence) par le phénomène lui-même. Cette évanescence ou caducité n'est pas sans rappeler le mouvement du zigzag phénoménologique décrit par Husserl. Or, ici, le zigzag lui-même est *intégré* dans le mouvement même de phénoménalisation, et ce dans la mesure où la pensée s'y trouve elle-même prise à partie: voilà ce qu'une pratique hyperbolique de la phénoménologie rendant au phénomène ses lettres de noblesse ne pouvait qu'entraîner.

²¹ C'est-à-dire, apparaissant par une voie autre que celle du contrecoup instigué par les aperceptions. En effet, il y va d'une comparution *directe*, non induite, en premier terme, par les forçages symboliques.

²² C'est, en un sens, le lieu de ce que Richir, dès les années 70, appelait «l'au-delà du renversement copernicien». C'est bien, comme nous l'avons avancé au tout début de cet article, ce qu'il s'agit de creuser en phénoménologie dès lors que l'autonomie du phénoménologique est pensée dans toute sa radicalité. Or, il faut veiller à ce que cet *au-delà* ne se transforme pas en un *en-deçà* du renversement copernicien, dans ce qui serait en une retombée dans une quelconque modalité de réalisme naïf.

VII. CONCLUSION: HYPERBOLE ET PRISE À PARTIE DU SUJET PHÉNOMÉNOLOGISANT. L'AU-DELÀ DU RENVERSEMENT COPERNICIEN

Insistons, pour conclure, et fût-ce de façon schématique, sur la différence qu'il y a entre un régime hyperbolique de la pensée, propre à une phénoménologie non standard, et le genre d'indétermination (que l'on ne dirait pas hyperbolique) auquel est confrontée une phénoménologie standard. En régime de phénoménologie standard, le tout du phénomène nous échappe, certes, dans la mesure où il se concrétise à l'infini, au gré de multiples implications intentionnelles (constituant, *grosso modo*, les horizons internes et externes du phénomène).

Or, l'indétermination amenée par l'*epochè* hyperbolique mise en place par Richir est d'un tout autre genre. En un sens, elle met en branle la phase de présence elle-même. Elle suspend, pour ainsi dire, sa prétendue centralité comme supposé lieu matriciel à partir duquel afflueraient, de proche en proche, les différentes implications intentionnelles. Aussi, l'hyperbole est non seulement un doute quant à l'indéterminité et incomplétude d'une phase de présence donnée, mais bien plus un doute quant à sa *per-tinence* comme vortex de l'une ou l'autre concrescence. L'*epochè* hyperbolique instille un doute d'une nouvelle espèce, et dont une formulation possible serait: et si la part de phénoménalité recoupée par la phase de présence n'était, eu égard au phénomène, c'est-à-dire, au tout concret en concrescence, qu'une épure périphérique, inessentielle au pli par où et autour duquel le phénomène se réfléchit? Et si, finalement, notre phase de présence n'était effectivement en phase qu'avec une bricbe du phénomène, d'un phénomène dont la phénoménalisation serait *commandée* depuis un *centre de gravité* placé tout *ailleurs*, bien au-delà de notre phase de présence? Notre phase de présence serait donc prise à partie à son insu. Cependant, il n'en reste pas moins que c'est toujours *depuis* une phase de présence, toute inessentielle qu'elle soit (jamais on ne le saura), que l'on accède, tant bien que mal, au phénomène: voilà pourquoi, s'il y a certes une coalescence entre l'*epochè* hyperbolique et l'au-delà du renversement copernicien, cet au-delà ne saurait représenter une retombée dans un en-deçà pré-copernicien: tout décentrement est jaugé depuis une phase de présence. Aussi celui qui, *hyperboliquement*, concerne la phase de présence elle-même.

Il s'agira, dès lors, de penser à fond ce que suppose *et* pour la subjectivité *et* pour le projet transcendantal, la possibilité, inopinée, d'une subite autonomisation du clignotement, donc du processus de phénoménalisation lui-même. Comment ne pas reculer face au vertige de s'y voir, pour une *part* indéterminée et indéterminable, pris à partie? Mais comment penser, comment phénoménologiser, à partir de là? Ce n'est qu'ainsi que s'ouvre à nous la tâche d'une phénoménologie non standard remplaçant l'eidétique par une architectonique des registres de phénoménalisation. En effet, l'au-delà du renversement copernicien prend la forme d'un vivre multistratifié au sein duquel le sujet phénoménologisant ne peut plus survoler, indemne, les divers registres de phénoménalisation sans s'y voir, tour à tour, pris à partie et, fût-ce à son corps défendant, mis à contribution de phénoménalisations multiples qui le dépassent.

REFERENCES

Bitbol, M. (2010). *De l'intérieur du monde*. Paris: Flammarion.

Carlson, S. (2014 a). *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir* (Unpublished Thesis), Université Catholique de Louvain, Belgium.

- Carlson, S. (2014 b). El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir. *Eikasia*, (58), 9–40.
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und hänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. (Hua III/I). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kerckhoven, G. (2012). *De la rencontre: la face détournée*. Paris: Hermann.
- Kerckhoven, G. (2014). *Le présent de la rencontre. Essais phénoménologiques*. Paris: Hermann.
- Maldiney, H. (2007). De la transpassibilité. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: J. Millon.
- Mesnil, J. (2015). Constructions spéculatives et «constructions» phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie. Pour une critique de la notion de «constructions en analyse». *Annales de phénoménologie*, (14), 221–275.
- Richir, M. (1976). *Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: J. Millon.
- Richir, M. (1994). Vie et mort en phénoménologie. *Alter*, (2), 333–365.
- Richir, M. (1998). *L'expérience du penser*. Grenoble: J. Millon.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2011). L'obscurité de l'expérience esthétique. *Annales de phénoménologie*, (10), 7–32.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2014). *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid: Brumaria.
- Varela, P. (2012). Concrétudes en concrecences. *Annales de phénoménologie*, (11), 7–56.

II. ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ ОСКАРА БЕККЕРА «ПАРА-ЭКЗИСТЕНЦИЯ. ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПРЕБЫВАНИЕ И ПРЕСУТСТВИЕ»

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: andreipatkul@gmail.com

Публикуемый материал представляет собой перевод одной из программных статей Оскара Беккера, в которой в концентрированном виде можно найти основные положения его собственной философии. Перевод сопровождается кратким научным комментарием. Беккер считает, что метафизика не может ограничиваться только онтологией, но должна также включать в себя и паронтологию – учение о сущности и присутствии вещей. Согласно философу, принципом паронтологии – в противоположность онтологической дифференции как принципу онтологии – выступает паронтологическая индифференция. Она заключается в совпадении сущности и существующего. Исходя из этого принципа, Беккер утверждает, что человек существует не только как экзистенция, но и как параэкзистенция. К параэкзистенциальной сфере человеческого бытия он относит, во-первых, бессознательное в человеке (доисторическое), а во-вторых – сферу «абсолютного духа» (надысторическое) – математику, чистое искусство, универсальную мораль и пр. В связи с этим Беккер дает подробный феноменологический анализ различия исторического и внеисторического бытия. Последнее, с его точки зрения, характеризуется ориентацией на начало, повторением, ритмом, порядком, беспроблемностью. Философ также разъясняет конкретное отношение проблем параэкзистенции к экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера. Он убежден, что параэкзистенциальная сторона существования человека не может быть описана «на пути редуктивной привации из онтологии пребывания», как полагал создатель экзистенциальной аналитики. Беккер также аргументированно критикует Хайдеггера, который относит природу к только граничному случаю бытия возможного внутримирного сущего, за редукцию. Природа, по Беккеру, может быть рассмотрена как космос, который не следует трактовать как результат «размирнения» мира в хайдеггеровском смысле. В итоге, Беккер – в противовес хайдеггеровскому понятию *смерти* – реабилитирует понятие *рождения*, а также понятие *полиса*. Свои рассуждения автор статьи завершает введением термина *паратрансценденция* («ино-ничто»), под которым понимается весь универсум, а также реабилитацией паронтологического роли эйдетического, в котором сущность и существование совпадают. В научном комментарии к переводу акцентируются основные тезисы беккеровской статьи, а также обсуждаются варианты перевода таких терминов Беккера, как *Dasein*, *Dawesen* и *Getragenheit*, предложенные переводчиком, – в том числе и в сравнении с вариантами их перевода, которые ранее были использованы другими переводчиками.

Ключевые слова: Пресутствие, пребывание, параэкзистенция, экзистенция, паронтология, паронтологическая индифференция, бессознательное, сверхсознательное, космос, сущность, существование.

THE PREFACE TO THE TRANSLATION

O. BECKER. THE PARA-EXISTENCE. THE HUMAN DASEIN AND DAWESEN.

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, senior lecturer of the Department of Ontology and Epistemology at Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.
E-mail: andreipatkul@gmail.com

The paper is the first translation of one of the major articles by Oskar Becker into Russian. The article contains the basic points of his philosophy in the tabloid form. The brief scientific commentary accompanies the publication of this translation. Becker believes that one cannot to limit metaphysics only by ontology. It also has to include paraontology. He treats paraontology as the doctrine

© Кирилл Лоцевский, пер., 2014

© Андрей Паткуль, пред., 2014

of essence and the eternal stay of the things. In accordance with the philosopher, the principle of paraontology is so called paraontological indifference (opposed to the Heidegger's ontological difference), i.e. the equality of essence and existence. Basing on this principle, Becker states that a human being exists not only as an existence but also as a paraexistence. Both unconscious (prehistoric) and superconscious (superhistoric) belong to the paraexistential dimension of a human being in Becker's opinion. In this context, he provides a detailed analysis of the difference between the historic and extrahistoric types of the being in terms of phenomenology. It is possible to characterize the extrahistoric dimension by the terms *beginning*, *repetition*, *rhythm*, *order* and *seamlessness* and so on. Becker declares his understanding of the concrete relationship between view of paraexistence and M. Heidegger's existential analytics. He believes that it is impossible to describe the paraexistential dimension of a human being as reductive privation of ontology of *Dasein*, as Heidegger did. Becker also attacks Heidegger's view that the nature is only extreme case of the being of the entities in the world in its Heideggerian sense. Nature is cosmos but not a result of «de-worlding» of the world. Thus, Becker retrieves the notions of *birth* and *polis* opposing them to Heidegger's notion of *death*. He also introduces the term *paratranscendence* (the «other-nothingness») which he treats as the whole universe. Becker tries to rehabilitate the paraontological significance of the eidetic dimension, where essence and existence are the same. The author of the brief scientific commentary to the translation emphasizes the basic theoretical points of Becker's article as well as discusses translation variants of Becker's terms *Dasein*, *Dawesen* and *Getragenheit* given by the article's translator, comparing them to the former versions of their translations into Russian.

Key words: Dasein, Dawesen, paraexistence, existence, paraontology, paraontological indifference, the unconscious, the superconscious, cosmos, essence, actual being.

Публикацией статьи О. Беккера «Пара-экзистенция. Человеческое пребывание и пресутствие» редакционная коллегия журнала «Horizon. Феноменологические исследования» продолжает знакомить читателя с идеями этого яркого, но недостаточно еще оцененного феноменолога. О личности Беккера, его интеллектуальной биографии и некоторых его публикациях было достаточно сказано уже в предисловии к публикации перевода его статьи «О хрупкости прекрасного и авантюризме художника» в предыдущем выпуске журнала (Patkul', 2014 b, 123–139).

Поэтому здесь можно будет ограничиться лишь указанием на изложенные в «Параэкзистенции» тезисы, наиболее важные для рецепции философских воззрений Беккера, а также на некоторые особенности перевода этой статьи, выполненного К. В. Лощевским.

Публикуемая в настоящем издании статья Беккера впервые увидела свет в 1943 году в 17 томе «Записок по немецкой философии» (Becker, 1943, 62–95). В ней автор наиболее отчетливо и последовательно формулирует и отстаивает свою собственную метафизическую позицию, впрочем, как и почти во всех остальных случаях, – по контрасту с позицией Мартина Хайдеггера, одного из своих учителей. Пожалуй, ключевой тезис Беккера здесь может быть передан следующей его сентенцией: «... человек существует, не только пребывая, но и пресутствуя» (Becker, 1963, 69).

Философ тем самым вновь пытается подчеркнуть, что человек в своем бытии – это не только существо, всецело погруженное в историю, растворенное в ней (каким он предстает, в *интерпретации Беккера*, у Хайдеггера). Человек, согласно Беккеру, неразрывно связан также и с внеисторическими сферами сущего – до- и над-историческими.

В своем размежевании с Хайдеггером Беккер подчеркивает, что различие бытия и сущего, действительно, должно лежать в основании онтологии как науки, но метафизика, с точки зрения Беккера, *не может ограничиваться онтологией*. Наряду с существованием таковой, философ признает необходимость создания другой метафизической науки – *паронтологии*, которая не ориентировалась бы на чистое пребывание, выходя за пределы сущего как сущего, трансцендируя его, но брала бы в расчет также и сущность существующего, фокусируясь при этом на *пресутствии* сущего. Для того чтобы осуществить это различие конкретным образом, Беккер вводит особый принцип паронтологии, отличая его от онтологической дифференции Хайдеггера, – *паронтологическую индифференцию*. Так, если в онтологической дифференции бытие превышает сущее, то в паронтологическом *равенстве* сущность отождествляется с тем, что сущностью этой обладает, с пресутствующим (Becker, 1963, 71).

В дальнейшем Беккер дает очень точное, феноменологически выверенное и вместе с тем яркое, эффектное описание феноменов, относящихся к пребыванию. Не будем пересказом этих дескрипций лишать уважаемого читателя того удовольствия, которое он, несомненно, получит при знакомстве с текстом философа. Отметим только, что человеческая параэкзистенция, сфера его пресутствия связывается автором статьи с двумя регионами существующего. *Во-первых*, это сфера природно-бессознательного (особый интерес может представлять то, как Беккер сближает учение о бессознательном в классическом немецком идеализме и в психоанализе), которое мыслится Беккером как пред-историческое и в этом смысле не подвластное истории. *Во-вторых*, речь у Беккера идет о сфере над-исторического, о «царстве высвобожденного (абсолютного) духа и “вечных идей”: математики с ее “вечными истинами”, искусства в себе с его неподвластными времени творениями, неотменимо действующего нравственного закона [о царстве] *philosophia perennis*» (Becker, 1963, 73).

Очевидно, при рецепции идей Беккера очень важно учитывать это различие, как и его основание. Действительно, феноменологически можно и нужно поставить вопрос о том, могут ли быть даны природно-бессознательное и то, что принадлежит (в терминологии Беккера) к *абсолютному духу*, вне и помимо историчности того, кому они даются. И если да, то каковы условия такой данности? В конечном счете эти вопросы должны подвести к вопросу о возможности феноменологического исследования природы (сам Беккер, например, говорит в этом контексте о *космологии*), а также универсальной феноменологической эйдетики, понятой как учение о царстве «абсолютного духа». С другой стороны, важно помнить, что беккеровская интерпретация хайдеггеровской экзистенциальной онтологии сама может оказаться тенденциозной, поскольку приписывает историчности у Хайдеггера характер осознанности и намеренности, – в противоположность бессознательности природы и, скажем так, сверхсознательности *абсолютного духа*. Не отягчена ли все еще такая интерпретация абсолютно-идеалистическими мотивами?

Что касается принятой в данном переводе терминологии, то представляется важным обратить внимание читателя на два обстоятельства.

Во-первых, следует акцентировать характер перевода двух главных терминов данного сочинения. Хайдеггеровское *Dasein*, которое используется также и Беккером, в том числе и для того, чтобы подчеркнуть контраст между своими воззрениями и воззрениями создателя фундаментальной онтологии, передается в настоящем переводе как *пребывание*. Вероятно, такой перевод фиксирует именно исторически-динамический характер *бытия* в его отличии от сущности, с которым онтологически связана экзистенция. Собственный же неологизм Беккера *Dawesen* переводится в данном случае, как *пресутствие*. Подобное переводческое решение позволяет связать термин с русским «суть», «сущность»; т. е. с тем, что в оригинале мыслится как нечто статическое, «всегда уже сбывшееся» – в смысле внеисторичности. Такая версия, безусловно, сохраняет изоморфизм оригинальных терминов, используемых Беккером. Конечно, можно было бы сказать, что для того, что Беккером опознается как *Dawesen*, вполне подошло бы как раз русское *пребывание* в смысле ‘паруссия’, но тогда пришлось бы подыскивать другой адекватный термин для *Dasein*, который, вероятно, уже не удалось бы поставить в смысловую параллель к *Dawesen*. Да и русское «пребывание» все же нагружено смыслами, отличными от тех коннотаций, которые вкладываются в *Dasein* и Хайдеггером, и Беккером. Может смутить также приставка «пре-», используемая в обоих случаях – все-таки она сохраняет в себе оттенок превосходства, перехода, который содержится в экзистенции *Dasein*, но вряд ли может быть усмотрен в параэкзистенции *Dawesen*. Но тут, очевидно, при переводе нужно было решать в пользу изоморфизма исходных немецких терминов. Во всяком случае, принятая при переводе статьи Беккера «О хрупкости прекрасного и авантюризме художника» передача этой пары понятий, которая там, кстати, не играет совсем никакой роли, и использовалась только при оформлении некоторых ссылок для предисловия к публикации, как *вот-бытие* (*Dasein*) и *присутствие* (*Dawesen*), вряд ли может быть признана более удачной.

Во-вторых, следует обратить внимание читателя на расхождение в переводе ключевого для статьи «О хрупкости прекрасного» и продолжающего оставаться концептуально значимым в «Пара-экзистенции» термина *Getragenheit* как обозначения одного из ведущих параэкзистенциалов у Беккера. При переводе «О хрупкости прекрасного» он был передан как *вознесенность* – такой вариант был выбран после долгих споров и обсуждений возможностей перевода этого слова в виду эстетического контекста статьи Беккера, когда речь может идти о вознесении художника его дарованием и вдохновением, а также вознесением благодаря завершенности его творения. Кроме того, при таком переводе термина подчеркивается и беккеровское противопоставление его экзистенциалу *брошенности* (*Geworfenheit*) у Хайдеггера. Однако контекст статьи «Пара-экзистенция. Человеческое пребывание и пресутствие» свидетельствует о том, что более традиционный перевод термина, которого придерживается и К. В. Лоцевский, – *несомость*, – признанный при переводе «О хрупкости» не совсем красивым стилистически и несоответствующим тому смыслу, который вкладывает в этот параэкзистенциал Беккер (Patkul', 2014 a, 165), более чем имеет право на существование. В нем нет того указания на возвышение, которое содержится в *вознесенности* и которое отсутствует и в немецком оригинале. Это становится яснее из текста «Пара-экзистенции», где *несомость* раскрывается в большей мере на примерах *природных*, а не эстетических (хотя также и их) феноменов. Кроме того, становится очевидным и то, что аргументация, приведшая к выбору такого варианта перевода *Getragenheit*, как *вознесенность* была чрезмерно усложнена и учитывала контексты, на самом деле, *возможно*, чуждые исходному беккеровскому термину. В любом случае, думается, что спор о переводе этого важнейшего беккеровского термина еще не завершен: и русский перевод предлагаемой вниманию читателя статьи дает еще один повод к его возобновлению.

Перевод статьи выполнен по изданию: (Becker, 1963, 67–102).

REFERENCES

- Becker, O. (1943). Para-Existenz. (Menschliches Dasein und Dawesen). *Blätter für deutsche Philosophie*, 17, 62–95.
- Becker, O. (1963). Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen. In O. Bekker, *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze* (67–102). Pfullingen, Günther Neske Verlag.
- Bekker, O. (2014). *O khrupkosti prekrasnogo i avanturyizme khudozhnika*. [The Vacuity of Art and the Daring of the Artist]. Transl. by A. Patkul', E. Lazarenkova. *Horizon. Fenomenologicheskije issledovaniya* [Horizon. Studies in Phenomenology], 3 (1), 139–162. (in Russian).
- Patkul', A. (2014 a) *Kommentarii nauchnogo redaktora k perevodu stat'i O. Bekkera «O khrupkosti prekrasnogo I avanturyizme khudozhnika»*. [The Commentary of Scientific Editor to the Translation of Oskar Becker's Article "The Vacuity of Art and the Daring of The Artist"]. *Horizon. Fenomenologicheskijeissledovaniya* [Horizon. Studies in Phenomenology], 3 (1), 163-168. (in Russian).
- Patkul', A. (2014 b) *Predislovie k publikatsii stat'i O. Bekkera «O khrupkosti prekrasnogo I avanturyizme khudozhnika»*. [The Foreword to the Publication of Oskar Becker's Article "The Vacuity of Art and the Daring of The Artist"]. *Horizon. Fenomenologicheskije issledovaniya* [Horizon.Studies in Phenomenology], 3 (1), 123–139. (in Russian).

ОСКАР БЕККЕР. ПАРА-ЭКЗИСТЕНЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПРЕБЫВАНИЕ (DASEIN) И ПРЕСУТСТВИЕ (DAWESEN)

O. BECKER. THE PARA-EXISTENCE. THE HUMAN DASEIN AND DAWESEN

ПЕР. С НЕМЕЦКОГО К. ЛОЩЕВСКОГО

Кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: cantalamessa@mail.ru

KIRILL LOSTSCHEVSKY (TRANS.):

PhD in Philosophy, docent of the Department of the History of Philosophy at Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: cantalamessa@mail.ru

I

Выражения «параэкзистенция» и человеческое «пресутствие» непривычны, необычна и та постановка вопроса, на которую они указывают; они легко могут вызвать недоразумения и породить недоверие. Поэтому они с самого начала нуждаются в некотором предварительном прояснении.

В первую очередь у нас должно вызвать недоумение, что этого пребывания, или экзистенции — оба слова означают для нас одно и то же, только одно является немецким, а другое иностранным, — казалось бы, объёмлющего все человеческое, недостаточно, чтобы выразить все то, что в человеке в метафизическом смысле проблематично. Возможно, это чувство недоумения вполне оправданно, ибо проблемное слово «экзистенция» действительно относится ко всему «проблематичному» в человеке. Но, быть может, наряду с этим, в нем есть еще и нечто «беспроблемное», и оно, пожалуй, заслуживает более тщательного рассмотрения.

Как бы там ни было, у нас, кажется, есть несколько причин полагать, что экзистенция охватывает и исчерпывает всю сущность человека. Они воспрещают нам выходить за пределы человеческого пребывания.

Во-первых, философское учение о человеке в той мере, в какой оно вообще понимается метафизически, а не остается с самого начала по эту сторону предельного вопрошания, связано с пребыванием (экзистенцией) человека. В нем (в пребывании) должно существовать поле, в котором только и могут быть поставлены соответствующие вопросы. Как бы далеко ни простиралось метафизическое вопрошание, оно всегда затрагивает бытие, а следовательно, человеческое бытие, то есть пребывание.

Во-вторых, учение о человеке в том виде, в каком оно все чаще выступает в наши дни, занимает центральное и ключевое положение в философии вообще. Хотя сама философия, кажется, уже не определяется исключительно с точки зрения познания, как в конце XIX столетия, а исходит из всей полноты жизни человека, а следовательно, его пребывания.

В-третьих, и метафизика как таковая — как «онтология», учение о бытии — в силу самого своего понятия связана с различием бытия и сущего, впервые интуитивно проведенным Парменидом, который превратил в решающую философскую проблему не просто «сущие вещи» (τα οντα), а само «бытие вещей» (το ον). Но в этом заключена идея выхода за пределы всех сущих вещей, трансценденции или превосхождения всего, что встречается нам в мире; не только в смысле того, что «по ту сторону», но и в смысле того, что «по сию сторону» человеческого опыта. Встает не только вопрос о переходе через самые дальние границы, ведущем прочь от привычного способа человеческого пребывания, но и столь же, а возможно, даже и более настоятельный вопрос о том, что впервые открывает возможность мира и человека — человеческого мира и сущего в мире и обитающего

в нем человека. Таким образом, речь идет не только о трансцендентном, но в той же мере и о трансцендентальном.

Заметим, что метафизически-онтологической постановки вопроса не избежит даже тот, кто не желает признавать проблемного слова «бытие» и предпочитает ему такие слова, как, например, «жизнь», «дух» или вообще «бесконечная подвижность», «динамическое» или что-либо еще. Ибо вопрос о выходе за пределы остается. Так, для Ницше жизнь априори стала (*ens*) *transcendens*,¹ а его философия, несмотря на все его полемические высказывания по адресу традиционного немецкого идеализма, также представляет собой не что иное, как трансцендентальную философию. В этом, пожалуй, можно было бы увидеть основания для того, что в философии запрещен выход за пределы круга экзистенции. Однако они дезавуируются самими первофеноменами.

Что касается первого основания, то по его поводу можно сказать следующее: человек существует не только, пребывая (*ist daseiend*), но и пресутствуя (*ist dawesend*).¹ При этом «пресутственность» (*Daweseinheit*) прежде всего следует понимать как присутствие (*Anwesenheit*), понятое в его самом изначальном и глубинном значении. Человек не только экзистирует духовно или исторически, но он и телесно присутствует (*ist anwesend*) или наличествует в непосредственном наличии (*παρουσία*, *praesentia*). И то и другое, духовно-душевное пребывание и телесное присутствие человека, суть первофеномены в смысле Гете.

Разумеется, чтобы это понять, не нужно противопоставлять мыслящий дух и протяженное тело в картезианском смысле; ибо ни тот ни другое не являются первофеноменами. Более плодотворным окажется сравнение душевного (или также и духовного) опыта с телесным контактом, благодаря которому обнаружится подразумеваемое здесь различие.

В качестве наглядного примера может служить искусство: в своих последних автопортретах Рембрандт уже почти не встречается нам как тело, а — в своем пребывании — воспринимается нами в некоем душевном опыте. Тогда как греческая статуя юноши, выполненная в строгом стиле² (конца VI или начала V в. до н.э.), почти исключительно встречается нам — в своем непосредственном присутствии — как тело, а не воспринимается нами в душевном опыте. Эти примеры удержат разумного человека от того мнения, что воспринимаемое нами в душевном опыте бестелесно, а встречающееся нам в телесном облике не одушевлено. Кроме того, они позволяют сделать вывод, что в данном случае не нельзя говорить ни о чистом опыте, ни о чистой встрече. В каждой встрече нечто, пусть даже и небольшое, воспринимается в опыте, а в каждом опыте нам нечто встречается, сколь бы незначительным и призрачным ни было встречающееся нам «тело». Эта двойственность опыта и встречи относится не только к самим людям (и их образам в искусстве), а распространяется на все то, что от них исходит, например, на жесты и слова — ведь и сами действия воспринимаются в опыте и могут нам телесным образом встречаться.

Воспринятое и вообще все воспринимаемое в опыте есть пребывание; то же, что может встречаться — пресутствие. А следовательно, человеческое «бытие» всегда есть не просто «пребывание», но и пресутствие. А это означает, что в учении о человеке, чтобы оно было всеохватным и всесторонним, должно рассматриваться и то и другое.

¹ По поводу нашего словоупотребления отметим, что мы принципиально избегаем выражения «пребывает» (*ist da*), а слово «есть» (*ist*) вообще используем лишь в нейтральном смысле, в значении *копулы*, а не в качестве указания на бытие; таким образом, вместо «пребывает» почти всегда используется «есть, пребывая» (*ist daseiend*) и соответственно «есть, пресутствуя» (*ist dawesend*), чтобы избежать необычного выражения «пресутствует» (*west da*).

² В качестве конкретных примеров сошлемся на иллюстрации 41–44 и 36–38 из книги Эрнста Ланглотца и Вальтера Х. Шухардта «Архаичная скульптура на Акрополе» (Langlotz & Schuchardt, 1941). На них изображены так называемый юноша Крития и девушка Евтидика, созданные около 490 г. до н.э. и найденные на афинском Акрополе.

* Трансцендирующее (сущее) (лат.). — *Прим. пер.*

По поводу второго основания можно отметить следующее: телесное, пожалуй, не столь человечно, как воспринимаемое в душевном опыте. Ибо кто станет отрицать телесное наличие благородного животного (например, лошади), но также и такого морского животного, как медуза, дерева или цветка? Да нам способна встретиться даже голая скала, как и волна, ветер или пламя! Но чем-то воспринимаемым в душевном опыте они, пожалуй, не являются.

Таким образом, если учение о человеке представляет собой ключ ко всей философии в целом, то «просто» встречающееся отходит на второй план. И тем не менее его область, очевидно, гораздо обширнее области душевного опыта.

Поэтому не стоит видеть сердцевину философии исключительно в познании человека. Наряду с антропологией, в качестве главной философской науки должна рассматриваться космология. Хотя вопрос о том, означает ли в ней «космос» то же самое, что и «мир», еще только предстоит исследовать.

Наконец, относительно сказанного по поводу третьего основания прежде всего следует признать, что различие между бытием (ov) и сущим (ovta) является основополагающим для всякой онтологии. Ибо онтология возникает как особая наука лишь тогда, когда мы выходим за пределы области сущих вещей (ta ovta), то есть благодаря трансценденции. Сущие вещи еще до этого становятся предметом других наук.

Но, быть может, метафизика и онтология — не одно и то же. Возможно, существует не только онтологическая метафизика — как учение о бытии сущего, — но наряду с ней (pará) и онтология второго рода, «паронтология», или учение о сущности и присутствии (par-ousía) вещей. Ее характерной чертой должна быть не трансценденция, выход за пределы сущего, а как раз «интрансценденция» или «паратрансценденция», неустранимость сущности (Wesen) из существующего (Wesendes).

Если бытие и сущее различаются в «онтологической дифференции», то сущность и существующее совпадают в «паронтологической индифференции» (сущностной неразличности). Онтологическому неравенству

бытие > сущего
противопологается паронтологическое равенство
сущность = существующему.³

Пока что все это не более чем возможности, пустые контуры, ждущие своего наполнения. Тем не менее благодаря вышесказанному становится ясно, что подразумевается под теми «пара»-понятиями, которые нам представляется необходимым ввести в употребление.

II

Реализовать и осуществить те возможности, которые до сих пор были намечены внутри пустого контура, означает позволить явиться пресутственности, показать ее как феномен. Речь идет о выступающей в качестве явления прозрачности пресутствия (феноменальной транспарентности паразкзистенции).

Формы и способы отделения пресутствия от пребывания столь разнообразны и столь широко распространены во всех областях человеческой жизни и деятельности, что в настоящих кратких набросках мы можем лишь указать на некоторые из них.

В первую очередь мы должны принять в расчет известную и многократно обсуждавшуюся оппозицию осознаваемого и неосознаваемого (бессознательного, по Шеллингу), Я и Оно

³ См.: (Becker, 1937).

(кортикальной и глубинной личностью), а внутри осознанного — различие между сознанием и самосознанием (целостным бодрствующим сознанием Я), перцепцией и апперцепцией.⁴

Воспринимает в опыте, собственно, лишь Я, тогда как вещам встречается Оно. То есть в опыте действует и претерпевает мое Я, во встрече затрагивается мое Оно. Встречаться с какой-либо вещью и замечать ее — это одно и то же; воспринимать же нечто в опыте я могу лишь в бодрствующем самосознании, то есть посредством апперцепции. Пребывая, я существую как Я, пресутствуя — как Оно.

Но еще более важным для обсуждаемого здесь способа рассмотрения является различие между природой и историческим духом. «В той же мере, в какой я являюсь природой, я являюсь и историей» (граф Пауль Йорк);⁵ в первом случае — пребывая, во втором — пресутствуя. Для более обстоятельного объяснения необходим краткий перечень видов вне-, экстраисторического.

Во-первых, существует до- и под-историческое (пре- и субисторическое). Под ними подразумевается первичное (примитивное) и древнейшее (архаическое): то, что затрагивает душу ребенка, затем «духовная» конституция естественных народов и выживших древних рас (например, карликовых племен), а также все то, что в качестве «нижнего слоя» сохранилось под покровом духовно-исторического развития, как в отдельном человеке, так и в напластовании различных уровней общественной структуры.⁶ Впрочем, весь образ «напластования слоев» уместен лишь в определенной степени.⁷

Между под- (суб-) -историческим и «располагающимся над ним» историческим может существовать (а может и отсутствовать) большее или меньшее напряжение. Например, неосознаваемое может быть «вытеснено», а это вытеснение, в свою очередь, может прерываться и обнаруживаться благодаря неким насильственным или по крайней мере вызывающим нарушения явлениям (например аффективным разрядам и т.п.); это имеет место, например, при истерических припадках, а в меньших масштабах и при ошибочных действиях в повседневной жизни или в сновидениях. Например, в общественной сфере древние, но вновь дающие о себе знать «языческие мерзости» способны тревожить и вынуждать к контрмерам историческое «высокоразвитое церковное» сознание. Но и в безобидной ситуации во время «расслабляющей» игры на морском берегу или на спортивной площадке Оно может заполнить собой взрослую душу, не нарушая при этом функций Я; точно так же древние народные обычаи в рамках высоко развитой культуры способны беспрепятственно сосуществовать с полностью сформировавшимся историческим сознанием.

Но во-вторых, кроме до- и под-исторического, мы может говорить и о сверх- (супер-) -историческом, об области высвобожденного (абсолютного) духа и «вечных идей»: математики с ее «вечными истинами», искусства как такового с его неподвластными времени творениями, неизменно действительного нравственного закона, *philosophia perennis*.

Но и здесь могут иметь место напряжения по отношению к историческому сознанию: можно усомниться в значимости «вечных» ценностных критериев нравственности, считать даже математику «исторически относительной», классическое искусство устаревшим и вовсе отрицать существование *philosophia perennis*. В таких случаях историческое Я пытается бороть-

⁴ См. обширный материал, собранный и критически оцененный Э. Ротхакером в его книге «Слои личности» (Rothacker, 1938); впрочем, в данной работе автор рассматривает его лишь на психологическом уровне, а следовательно, сознательно игнорируя философские вопросы.

⁵ См. переписку между В. Дильтеем и графом Йорком фон Вартенбургом 1877–1897 гг. (Dilthey, 1923, 71).

⁶ См. (Rothacker, 1938, 4): «Новое добавляется к старому, как второй и третий этажи к первому. Старое остается внизу, но тем не менее сохраняется».

⁷ Уже в рамках самой теории слоев обнаруживаются такие тонкости, которые, по сути, дезавуируют образ напластования слоев. См.: (Rothacker, 1938, 56).

ся с неисторическим сверх-Я. Но нередко и сверхисторическое безо всякого напряжения — и даже способствуя снятию напряжений — наличествует в области исторической духовности; например, классические произведения изобразительного искусства греков находятся в галереях народов с развитым историческим сознанием, живущих в далеких странах, а вечную музыку Баха или Бетховена с глубоким пониманием исполняют и слушают даже люди иных расовых групп (японцы). То же самое относится и к чистой математике, которая знакома многим высокоразвитым культурам.

Напрашивается вопрос: чем различаются под- и над-историческое и в чем они совпадают? Их различие состоит в противоположности «выше» и «ниже» по отношению к уровню исторического, абсолютно бодрствующего, осознающего себя самого духа. Под-историческое также и «подсознательно», менее сознательно, чем исторический дух — над-историческое в таком случае должно быть более сознательным, чем полностью осознающий самого себя дух. Как же это возможно?

Ответ на этот вопрос связан с серьезными трудностями. Но кроме них осложняющим моментом является и следующее: и под- и над-историческое относятся к вне-историческому, а следовательно, вообще не являются чем-то историческим. Направление возможного решения наметится, если мы подлинному, абсолютно бодрствующему сознанию, (Я-) самосознанию как пребыванию человека, противопоставим два способа его присутствия в качестве «подсознания» и «надсознания». Если первое хорошо известно и сегодня уже вряд ли вызывает сомнения, то второе куда более проблематично. Тем не менее нам знакомо выражение «прозрение» (*überwach*); оно может послужить нам путеводной нитью.

Скажем, можно сказать, что у открывающего новые взаимосвязи математика — причем именно в момент самого открытия — и у творящего художника — причем именно в процессе творчества — имеет место прозрение. Это подразумевает, что они выходят за пределы собственного Я, переходят на более высокий уровень, чем духовный уровень этой Я-самости. Своеобразное чувство разрядки, духовного полета, победы над «духом тяжести» — самость всегда «тягостно-госклива» — свидетельствуют об этом. Здесь, пожалуй, мы вступаем в область духа, но не исторического, а «абсолютного», изолированного духа.

Этот «изолированный» дух сегодня нередко характеризуют как враждебный жизни. Поэтому сюда примешивается и порождающая недоразумения борьба с «далеким от жизни интеллектом». Однако по своей внутренней структуре изолированный дух родственен именно изначальной, подсознательной форме жизни; оба они противостоят исторически обусловленному и в этой обусловленности на свой манер «свободному» — свободно пребывающему — духу. Доказательство этому будет немедленно представлено.

Однако прежде следует охарактеризовать оппозицию под- и над-сознания: она основывается на противостоянии тьмы и света. Мы часто говорим, что мы «ясно отдаем себе отчет» (*hellwach*), когда ощущаем себя в полном сознании, а не действуем подсознательно, то есть когда сознание тем или иным образом «затемнено». Прозрение же приходит к нам тогда, когда сознание «сверх-ясно» (*über-hell*), то есть словно озарено каким-то невероятно ярким светом. Но и затмение (и даже затенение), и чрезвычайно яркое освещение отдаляют нас от нас самих.

Это последнее обстоятельство составляет общую черту под- и над-сознательного, под- и над-исторического. Она связана со своеобразным отождествлением (идентификацией) переживающего и того, что им переживается. Если по-настоящему воспринятое в опыте всегда четко отличается от самого воспринимающего как сначала ему чуждое, затем осознанно «усвоенное», однако, в любом случае от него отличное, то встречающееся и тот, кому оно встречается, сливаются в отождествляющем (идентифицирующем) первофеномене встречи. Следовательно, архаичное познание есть вид встречи, а не опыта; поэтому старое изречение гласит, что подобное познается только подобным.

Но и на уровне познания, осуществляемого изолированным духом, этот последний мыслит себя самого таким образом, что, согласно Аристотелю, в этом νόησις νοήσεως⁸ совпадают мышление, мыслящий и мыслимое.⁸

Таким образом, как подсознательно, так и надсознательно познающий совпадает с познаваемым; он увлечен им, однако лишь подсознательно познающий «ошеломлен». Но самость «владеет собой» и существует «для себя».

Однако самой очевидной и притом касающейся самой сути дела характеристикой являются различные типы временности, один из которых присущ историческому сознанию, а другой соответствует как близкому природе подсознанию, так и сугубо духовному надсознанию.

Зрелость, старость и, наконец, смерть — удел всякого исторического пребывания; сохранение вечной молодости и «бессмертие» — судьба неисторического пресутствия. Разумеется, это обуславливает и тот факт, что последнее лишено способности развития и «будущего». Оно находится в состоянии сохраняющегося в себе самом и не выходящего за свои пределы настоящего, которое разве что колеблется в ритме большей или меньшей амплитуды, но не способно ни к тому, чтобы в мощном порыве необратимо вознестись ввысь, ни к тому, чтобы бесповоротно обрушиться в бездну. Поэтому исторический или пробуждающийся к историчности человек часто оплакивает бренность своего пребывания, что находило свое выражение в творчестве поэтов всех времен и народов. Возможно, наиболее яркое — в двух последних строфах «Песни судьбы Гипериона» Гельдерлина:

Безучастно младенчески
Дыханье сна небесного;
Чисто покоясь
В застенчивых почках, вечно цветет
Ваша душа,
Блаженный взор
В тишь устремлен
К ясности вечной.
А нам суждено
Блуждать бесприютно,
Страждущий люд
Вечно в пути [падает]
От часа слепого
К слепому часу,
[брошен] Словно вода
От утеса к утесу,
В вечных поисках бездны.**

Противоположность между двумя строфами совершенно очевидна: «Небесное» (над-историческое существо) «дышит» (то есть обладает собственным жизненным ритмом) «в младенческом сне» (как под- или доисторическое существо), причем именно «безучастно» (ему не угрожает темное будущее и подстерегающая в этом будущем мрачная судьба). «Вечно цветет ваша душа» и ваш «взор в тишь устремлен»; это означает: постоянное прозревающее настоящее. Но решающим является отождествление под- (до-) и над-исторического в их временности.

⁸ Aristoteles, *Metaphysik* Λ7, 1072 b, 20, 23.

* Мышление мышления (греч.). — Прим. пер.

** Перевод В. Куприянова. В квадратных скобках — слова, выпущенные при стихотворном переводе. — Прим. пер.

Люди же, напротив, не знают покоя, они «в пути» (стареют), «падают» (умирают), «от часа слепого к слепому часу» (непрерывно движутся к темному, неведомому им будущему), они «брошены» (то же самое слово — *geworfen* — использует Хайдеггер в своей экзистенциальной аналитике для описания расположенности пребывания).

Слова поэта доказывают, что наши предыдущие рассуждения отнюдь не произвольны.

В ином отношении показательна ода Горация «*diffugere nives*»* (Carm. III, 7). В первых трех строфах ее воспевается возвращение весны, но при этом поэт добавляет:

*«immortalia ne speres monet annus et alium quae rapit hora diem».***

В годовом круговороте после лета и осени возвращается недвижная зима. А затем следует решающая четвертая строфа:

*«damna tamen celeres reparant caelestia lunae:
nos ubi decidimus
quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus
pulvis et umbra sumus».****

Перед нами четкое противопоставление естественного возвращения того же самого в круговороте времен года и единственного неотменяемого решения, которое смерть принимает относительно пребывания человека. Здесь дает о себе знать уникальность и своеобразие исторического времени.

Наверное, и в историческом пребывании существует некое «повторение», восстановление бывшего в «воспоминании», новое усвоение и обретение ускользнувшего, казалось бы, утраченного. Но характерным является знание вспоминающего о прошлом вспоминаемого: вспоминаться может лишь прошлое переживание. Уже в одном этом заключено отличие от первоначального переживания, которое переживалось как настоящее; даже в том невозможном в действительности пограничном случае, когда память абсолютно точна, вспоминаемому всегда не хватает свежей краски телесно присутствующего, так или иначе перед нами всегда образ, лишь представление о наличествующем, но никогда не само наличествующее. Возвращения другого рода в человеческой сфере не существует: история не может повторяться в «что», а способна разве что воспроизводиться в «как».

Природное же, напротив, неизменно возвращается в присущей ему ритмике. Каждая новая весна наличествует во всей своей телесности, а не только в воспоминании о прошлой весне. С той же самой свежестью каждый год прорастает трава и цветут цветы. Однако — возразит вдумчивый наблюдатель — возвращаются не те же самые, хотя и точно такие же цветы, не те же самые индивиды, а только те же самые формы (εἶδη)! В действительности в области природы индивидум не важен, природа расточительна в том, что касается отдельных экземпляров и экономна в том, что касается видов. Но в эйдосе выражается сущность, а тем самым присутствие человека или животного, растения или кристалла, сущность, которая «сама по себе» неразрушима.

* Снег последний сошел (лат.).— Прим. пер.

** Ты же бессмертья не жди, — этот год прожитой нам вещает так же, как солнца закат (перевод с латинского А. П. Семенова-Тян-Шанского).— Прим. пер.

*** Месяца в небе ущерб возмещается быстрой луною; Мы же, когда низойдем В вечный приют, где Эней, где Тулл велелепный и Марций, — Будем лишь тени и прах. (перевод с латинского А. П. Семенова-Тян-Шанского).— Прим. пер.

Для исторического пребывания смерть означает последнюю границу и конец; со смертью достигается в ином случае все еще не завершенная целостность исторически понимаемой жизни. Поэтому и исторический человек, как только он «родился», что означает здесь: оказался «брошен» в жизнь, уже созрел для смерти; его подлинное пребывание есть «бытие к смерти», ибо смерть является постоянно угрожающей возможностью, причем именно последней, «неотвратимой» возможностью.⁹

Для естественного присутствия смерть сама по себе вообще не имеет большого значения. Лишь вместе, в ритмическом чередовании и постоянном взаимном уравнивании, зачатие («рождение» в истинном смысле) и смерть представляют собой истинный первофеномен природы. Об этом метко говорит Шопенгауэр: «Смерть для рода, как сон для индивида — род живет всегда, и в сознании его вечности и своего тождества с ним существуют и чувствуют себя уверенно индивиды. Несравнимо более долго живущему существу, способному одним взглядом охватить весь род человеческий на всем протяжении его жизни, постоянное чередование рождения и смерти представлялось бы лишь непрерывной вибрацией».¹⁰ С другой стороны, для исторического пребывания зачатие и рождение не важны, они имеют значение разве что для продолжения исторического развития, превосходящего по времени срок жизни отдельного индивида. Но историческая жизнь всегда движется из определенной заранее данной ситуации, которая предлагается, а нередко навязывается не властному над своим истоком человеку исторической судьбой, в принципиально всегда открытое, так или иначе темное, неопределенное и неясное будущее, в каждое мгновение подвергаясь угрозе гибели и в каждое мгновение действительно «погибая» и «переходя» во что-то новое. При этом исторический человек в принципе никогда не подчинен полностью какой-либо закономерности, а «*heroicus et sine regula*».* Он только потому является индивидуумом, что существует это «*ineffabile*»**, не закономерное или не полностью определимое; духовная свобода человека, способность к духовному творчеству связана с этим пространством беззаконности, которое, однако, одновременно является и (необходимо) темным полем таящего угрозу решения — на краю бездны.

Поэтому вопрос о происхождении, несмотря на всю власть исторической традиции, никогда не является решающим для исторического пребывания. Наверное, оно может черпать силы из славного или успешного прошлого; как бывшее ранее это прошлое так или иначе еще наличествует, ибо его следы не исчезают, а переходят в «брошенность», в теперешнюю расположенность (*Befindlichkeit*), в жизненные обстоятельства (ситуацию). Но и самая наилучшая традиция не дает безопасности, подлинной и надежной уверенности, не предлагает никаких гарантий на будущее. «Духовная свобода» и произрастающее из великой традиции историческое право должны каждый день завоевываться заново. Решающим в истории всегда является лишь будущее, то есть буквально: то, что приближается к пребыванию и с чем оно, невзирая на все свои прошлые достижения, обречено вновь и вновь встречаться, не обладая никакой надежной защитой.

Совершенно иначе обстоит дело в «природе», причем даже именно там, где человеческую жизнь определяет естественная присутственность. Здесь индивид как таковой вообще отсутствует, единичное является лишь носителем эйдоса, подчинено его строжайшему закону или, лучше сказать, беспомощно им пронизано, не «бросается от утеса к утесу», а несется, подобно

⁹ См. знаменитый хайдеггеровский анализ «бытия к смерти» в его «Бытии и времени» (Halle a.d. S. 1927) § 46–53. (Heidegger, 1927, 235–267).

¹⁰ См. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II. Band, Kap. 41. (Schopenhauer, 1844, 539, 543, 546, 548) (оригинальное издание). Ср. также место, где говорится о кошке (Schopenhauer, 1844, 549) и собаке (Schopenhauer, 1844, 551) как индивиде и роде.

* Героичен безо всякой меры (лат.).— *Прим. пер.*

** Невыразимое (лат.).— *Прим. пер.*

небесным телам, которые, как считалось в Античности, движутся по своему пути в силу простой самопроизвольной необходимости. Этим объясняется сомнамбулическая уверенность действующего «инстинктивно» естественного существа. Иначе, чем историческая традиция, действуют национальный дух и родная земля, космические силы, определяющие пресутствие. В них дает о себе знать φύσις ὁμοειδής, «сохраняющая ту же самую форму сила роста».¹¹ В темпоральном отношении пресутствие характеризуется своим постоянным присутствием, телесным наличием, по отношению к которому прошлое и будущее ничего не значат и лишь обозначают то, чего еще или уже нет, а следовательно, то, чего нет в любом случае. Однако по своей модальности все пресутствующее определяется своей простой необходимостью (ἀπλως или ἀπλουν ἀναγκαίον Аристотеля¹²), тогда как в области исторического решающим модусом является возможность.

Присущая историческому пребыванию свобода, как, впрочем, и связанный с ним риск, на который мы уже указывали, проистекает из многозначности множества предлагаемых возможностей, из которых может быть выбрана только одна. Однако это последнее обстоятельство обуславливает и внутренний трагизм «свободного» действия исторического духа: «Действующий всегда бессовестен» (Γετε); ибо выбор предпочтительной возможности, пусть даже она наилучшая из всех имеющихся в распоряжении, предполагает отвержение всех остальных, включая те, которые как таковые обладают внутренним правом на осуществление.¹³ Связанность (впрочем, абсолютно не вынужденная) пресутствия, его обусловленная этим непосредственность, детерминированность и надежность, напротив, основываются на однозначности господствующей над ним простой необходимости (в ἀπλότης* этой ἀπλουν ἀναγκαίον**), в силу чего пресутствующее далеко от истинного трагизма: ни животное, ни Бог не трагичны, трагичен лишь человек.

Здесь уместно напомнить о том, что все сказанное о пресутствующем природном существе, во всех решающих чертах относится и к пресутствующему вообще, а следовательно, и к сугубо духовному. Абсолютному духу также присуща несомненная надежность, простая необходимость, а во временном отношении — то же вечное наличие, о котором мы говорили применительно к области природы. Например, математические объекты просто необходимы и постоянно наличествуют, неподвластны реке времени. С тем же правом говорят и прекрасном: «Оно блаженно в себе самом».¹⁴

Античное представление о «небесных вещах», богах и соответствующих им небесных телах (та φαίvera τῶν θεῶν,*** как называет их Аристотель¹⁵), устанавливает связь между естественным (физическим) высшего порядка и метафизическим, божественным. «Небесные вещи» в этом двойном смысле некоторым образом являются одновременно и под-, и над-историческими.¹⁶ Наконец, следует сказать еще об одной точке зрения, с которой может быть рассмотрена оппозиция пребывания и пресутствия. Пребывание проблематично, пресутствие беспрепятственно. Существует два вида истины: во-первых, подлинная

¹¹ Aristoteles, *Metaphysik* Z7, 1032 a, 24–25.

¹² *Metaphysik* Δ 5, 1015 b, 11–12; Λ7, 1072 b, 11–13. См.: (Becker, 1930 a), а также: (Becker, 1930 b, 43–46).

¹³ Хайдеггер называет это «ничтожностью наброска» и видит в нем характеристику пресутствия, в силу которой оно «виновно» (Heidegger, 1927, § 58), особенно (Heidegger, 1927, 285).

¹⁴ Мёрике в стихотворении «К лампе».

¹⁵ *Metaphysik* E 1, 1026 a, 18

¹⁶ В конечном счете в качестве третьей области можно говорить и о мире идей, которые также «пресутствуют» (da wesen). Шеллинг касается этого в своих лекциях по философии искусства (впервые прочитанных в Йене в 1802/1803 гг.), часть I, раздел II, § § 27–36, где он объявляет богов реально созерцаемыми идеями (см. особенно § 28) (Schelling, 1859).

* Простота (греч.). — *Прим. пер.*

** Простая необходимость (греч.). — *Прим. пер.*

*** Божественные предметы, которые нам являются (греч.). — *Прим. пер.*

истинность (Wahrsein), от- и раскрытость (ἀληθες εἶναι), что предполагает некую изначальную сокрытость (λήθη) и тем самым проблематичность, каковая проблематичность, в свою очередь, представляет собой лишь особую сторону рискованного характера пребывания. Во-вторых, есть истинносущность (Wahrwesen), в которой беспроблемно выражается изначальная светлая откровенность и кристальная прозрачность присутствующего. В отношении абсолютного духа это кажется само собой разумеющимся, но Шопенгауэр с полным правом говорит, что и природа «никогда не лжет, а всегда откровенна и искренна» (Schelling, 1859, 539).

С этим связано и различие между знанием и верой. Мы можем отважиться на резкий, но в общих чертах правильный тезис: Оно верит, Я знает. Вера соотносится с истинносущностью, знание — с истинностью. Вера есть природная сила, знание — исторически завоеванная способность. Знание — это возможность, вера — просто необходимое бытие.

Точнее говоря, вера есть беспроблемная уверенность, не проникающая в содержание того, во что верят. Хотя вера отнюдь не во всяком отношении «слепа», а может обладать раскрывающей, проясняющей силой (*revelatio*), тем самым становясь правдивой, разоблачающей (ἀ-ληθής), в ней, однако, отсутствует уразумение (*Einsicht*). Как только появляется последнее, как, например, в математике, вера уступает место знанию; в то, что $2 \times 2 = 4$, не верят, это знают. Верующее Оно живет в «мире образов», оно обладает лишь перцепциями, не сопровождающимися никаким «Я мыслю». Молчание вечно бодрствующего мыслящего логоса, пауза в бесконечном движении духа характерны для веры, над которой царит глубокий покой беспроблемности и заключенной в ней истинносущности, но из которой может вырасти исполненная силы воля. Все исторические персонажи, обладавшие сильной волей, были глубоко верующими людьми.

Но «Я мыслю» постоянно сопровождает знание и истинность. Ведь подлинное знание всегда критично, а нередко и самокритично. Стремящийся к знанию недоверчив, он сознает, что кругом всегда есть множество возможностей для обмана, он не теряет бдительности и, что называется, постоянно «на чеку»; о науке справедливо говорят как о «полевого лагере духа». Ἡ σκέψις, всестороннее исследование — ключевое для науки греческое слово.

Если вера есть милость Божия, то знание вырабатывается сугубо человеческим способом. На этой самостоятельной работе зиждется разумность (*Einsichtigkeit*) знания. Являющийся предметом веры «образ» может быть весьма ярким, но он не может быть разумным, не может быть полностью понятен. Он воспринимается в своей беспроблемности и никогда не становится проблематичным. Тогда как все в данный момент осознаваемое некогда оказалось под вопросом, и его проблематичность стала поводом для познавательного усилия, а стало быть, само знание есть ответ на поставленный таким образом вопрос. Так оно приходит к истинности.

Сказанного, пожалуй, достаточно для указания на некоторые основные феномены, в которых различаются пребывание и присутствие. Об области эстетического, которая представляет собой сложное явление, обладающее чертами как пребывания, так и присутствия, мы подробно говорили в другом месте;¹⁷ кроме того, нам пришлось оставить без внимания многие другие вопросы (например, об общности и обществе, о космосе и мире).

В общем и целом можно констатировать, что различие между пребыванием и присутствием оказывается своего рода призмой, разлагающей, казалось бы, единый луч жизни на два разноцветных компонента. В принципе сквозь эту призму могут быть рассмотрены все жизненные сферы; но в этом месте мы вынуждены остановиться.

¹⁷ См.: (Becker, 1929).

III

Параэкзистенциальные проблемы находятся в очевидно тесной связи с вопросами «экзистенциальной аналитики» М. Хайдеггера; поэтому представляется необходимым сделать несколько замечаний по поводу их отношения друг к другу, которые, впрочем, ни в коей мере не могут быть исчерпывающими для данного предмета. Знакомство с хайдеггеровской философией предпосылается поэтому в качестве необходимого условия.

Подход, используемый Хайдеггером в своей экзистенциальной диалектике, отличается от того подхода, который мы применяем в наших рассуждениях; так, в «Бытии и времени» утверждается, что «онтологическое основоустройство “жизни”... может быть развернуто только на пути редуктивной приваии из онтологии пребывания» (Heidegger, 1927, 194).¹⁸ Это кажется нам правильным в отношении экзистенциальной (исторически-духовной) стороны человеческой жизни, а следовательно, в отношении пребывания, но не в отношении ее параэкзистенциальной (природной или сугубо духовной) стороны, пресутствия. Структура пресутствия никоим образом не выводима из пребывания путем его ослабления или дезорганизации; у нее есть ее собственный исток и собственная конфигурация.

И другой тезис Хайдеггера, гласящий, что «природа — онтологически-категориально понятая — есть граничный случай бытия возможного внутримирного сущего» и может быть открыта пребыванию «только в определенном модусе своего бытия-в-мире», а именно с помощью познания, обладающего «характером определенного размирщения мира» (Heidegger, 1927, 65),¹⁹ пожалуй, весьма точно характеризует способ, каким природное сущее является в историческом мире пребывания, но тем не менее не проясняет сущности самой природы и в принципе отказывает ей в доступности пониманию. Размирщение мира — это опять-таки лишь привативная характеристика, подчеркивание дефицита или по крайней мере ослабления «мирности» мира. Но на самом деле природа принадлежит космосу, представляющему собой форму ее целостности. Космос в подразумеваемом здесь смысле не есть мир,²⁰ а противостоит ему как полярная противоположность. Как мир принадлежит пребыванию, так космос принадлежит пресутствию. (Не только природное обретает в космосе свою целостность, но и царство абсолютного духа образует *κόσμος νοητός**). Отношение пребывающего человека к миру — своему миру — в корне иное, чем отношение пресутствующего человека к космосу, будь то *κόσμος ορατός*** природы или *κόσμος νοητός* абсолютного духа. Человек пребывающий находится в центре мировой сферы — анализ пространственности мира, данный Хайдеггером, доказывает это,²¹ — тогда как человек пресутствующий — как «микрокосм» — обладает той же самой формой, что и «макрокосм». Как крупный кристалл, разбиваясь, распадается на мелкие кристаллы той же самой формы, так и малая космическая форма повторяет большую целостную форму космической ритмики. А согласно Платону, благая человеческая душа безошибочно подражает ритмам космоса (Тимей, 47 b–c), то есть вибрирует в «симпатии» с ним.

В более поздней работе Хайдеггера «О сущности основания» есть места, которые, кажется, оставляют некоторое пространство для параэкзистенциального анализа; в ней пребывание уже не отождествляется с человеком (или способом бытия человека), а говорится о «пребыва-

¹⁸ Ср.: (Heidegger, 1927, 246).

¹⁹ Ср.: (Heidegger, 1927, 211).

²⁰ О понятии мира см. (Heidegger, 1929, 12–30). Обсуждающееся на страницах 14–17 (Heidegger, 1929, 14–17) христианское по своей сути понятие *κόσμος* (*mundus*) это не то, что имеем в виду мы, а скорее типичное для классической Греции понятие порядка, упорядоченной Вселенной (Платон, Аристотель, Стоя).

²¹ (Heidegger, 1927, § § 22–24; Heidegger, 1927, 102–114). Особое внимание следует обратить на экзистенциальные понятия «близость» и «отдаление».

* Умопостигаемый космос (греч.). — Прим. пер.

** Зримый космос (греч.). — Прим. пер.

нии в человеке». По всей видимости, здесь имеется в виду, что в человеке кроме пребывания может находиться еще и нечто иное — возможно, пресутствие.

Кроме того, в этой работе есть одно весьма примечательное место, в котором речь идет о «вступлении сущего в мир»: «Сущее, например, природа в самом широком смысле, никоим образом не могло бы стать очевидным, если бы не нашло повода вступить в мир... Вступление в мир — это не процесс во вступающем сущем, а нечто, что “происходит” “с” сущим. И это происшествие есть экзистирование пребывания, которое в качестве экзистирующего трансцендирует. Лишь если во всеобщности сущего сущее “осуществляется” по способу временения пребывания, приходит день и час вступления сущего в мир. И лишь если происходит эта пра-история, трансценденция, то есть, если сущее, обладающее характером бытия-в-мире, врывается в сущее, имеется возможность, что сущее обнаружит себя».²² Из этого, кажется, однозначно следует, что природа «есть» также и вне и некоторым образом до своего возможного вступления в мир, раз лишь благодаря своему приходу в мир она становится очевидной. Более того, здесь прямо предполагается некое до «пра-истории» существующее, а следовательно, до-историческое сущее, которое, впрочем, замкнуто в самом себе.

Но что касается способа явления природного, то оно выступает не только как «внутри-мирное», но и (и даже преимущественно) воспринимается как космический первофеномен, в первую очередь в непосредственно ощущаемой ритмике, в которой природная временность открыто предстает в своей собственной сущности. В смене времен года и дня и ночи, в пульсации и дыхании, в звуковых колебаниях и в музыкальном такте,²³ в круговращении планет и во множестве других явлений самым исконым и открытым образом дает о себе знать природная временность. Поэтому принципиальное выведение «внутри-мирной» временности из падения исходной собственной временности пребывания, осуществляемое Хайдеггером в его анализе «расхожей концепции времени»,²⁴ нельзя признать в полной мере убедительным решением. Этот анализ выявляет лишь один компонент времени повседневной жизни, исторически-экзистенциальный, и справедливо выводит его из собственной и исходной временности, которая временится в «заступающей решимости» и — как «экстатическая» — отражает такой же характер собственной и исходной экзистенции.²⁵ Однако в нем упускается другая, паразитическая, сторона расхожего времени, достаточно недвусмысленно заявляющая о себе в неожиданном и непонятном в ракурсе экзистенциального анализа — появлении таких понятий, как число (время как считаемое (Heidegger, 1927, 421)²⁶), последовательность («и так далее») и прежде всего регулярная повторяемость, лежащая в основании естественных солнечных часов» (Heidegger, 1927, 413). Упущенным здесь оказывается именно исходный и ни из чего не выводимый феномен космической ритмики, дающей о себе знать в регулярной повто-

²² *Vom Wesen des Grundes*, (Heidegger, 1927, 28). На стр. 29 (Heidegger, 1927, 29) в близком смысле говорится о «пра-действии человеческой экзистенции». Сравни далее на стр. 30 (Heidegger, 1927, 30) прим. 1. Там категорически отвергается «онтическое выведение универсума сущего, не соответствующего пребыванию (а следовательно, природы), из сущего qua пребывания» (исторического человека). Однако, по нашему мнению, и онтологически природу нельзя понимать исходя из пребывания.

²³ Мы не различаем здесь вслед за Клагесом «такт» и «ритм». Это различие кажется нам ошибочным, поскольку в критерий механического такта, отличающий его от витального ритма, превращается точность соблюдения периода. Однако существуют подлинные, самопроизвольные природные ритмы высочайшей точности (например, вибрации кристаллов, круговращения планет, атомные периоды), в том числе и в организме (периодическая расцветка известнякового панциря диатомовых водорослей, представляющая собой абсолютно регулярный микроскопический орнамент). То, что имеет в виду Клагес, есть нарушение самопроизвольного природного или «сугубо-духовного» ритма другим, неместным и чуждым ему ритмом, например, воздействие на ритмически чувствительного музыканта механически размеренных ударов метронома, руководствуясь которыми он вынужден играть (сам по себе такт метронома отнюдь не отличается особенно точной периодичностью).

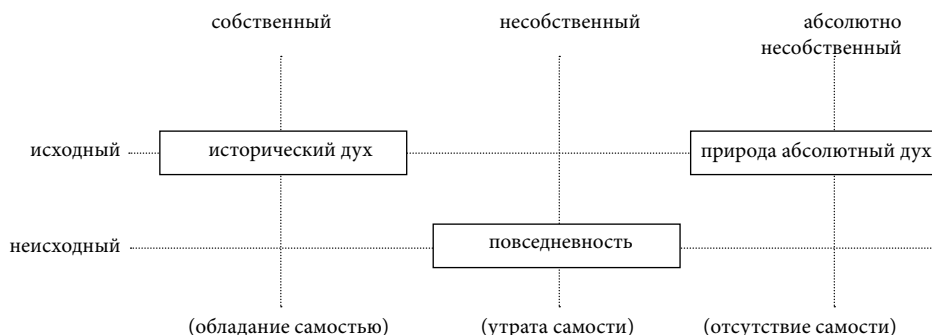
²⁴ (Heidegger, 1927, § 78–81; Heidegger, 1927, 404–428).

²⁵ (Heidegger, 1927, § 65; Heidegger, 1927, 323–331).

²⁶ Ср. также выражение «сколько времени», (Heidegger, 1927, 415).

ряемости времен года и суток. А следовательно, неверной или по меньшей мере односторонней является точка зрения, согласно которой «свободнопарящее по-себе наличного потока теперь» является лишь павшим до «неузнаваемого фрагмента» остатком исходного «полного феномена теперь» (происходящего из собственной временности пребывания) (Heidegger, 1927, 424). Эта так называемая «нивелированная череда теперь» (Heidegger, 1927, 425) в той же и даже еще большей мере ведет свое происхождение от пресутствия, которому также присущ свой способ исходности, которая, однако, принципиально отличается от исходности собственного пребывания. Аргумент Хайдеггера, что когда мы говорим «время проходит», это отсылает нас к временности собственного пребывания, в действительности также неубедителен — Аристотель говорит: *δοκεῖ γυγούεσσι χρόνος* («Кажется, время возникло [появилось]») — а не «прошло».²⁷

Это замечание по поводу экзистенциальной аналитики (которое не может быть здесь подробно и основательно обосновано) в теоретическом отношении ведет к различению обоих для Хайдеггера синонимичных пар понятий «собственный — несобственный», «исходный — неисходный» («выведенный»); это различение иллюстрирует следующая схема:



Из этой схемы явствует, что лишь исторический дух является одновременно и исходным, и собственным, тогда как природа и абсолютный дух хотя и исходны, но не собственны. Это означает: понятие собственности вообще не может быть к ним применимо; а следовательно, они не «лишились» собственности, но последняя не присуща им изначально. Ведь они не могут быть собственными, понятие и первофеномен самости им совершенно чужды. Тогда как повседневность страдает от двойного недостатка — следовательно, здесь налицо факт «лишения» (*στέρησις, privatio*): они лишены как собственности, так и исходности, ибо они «пали». Но существует возможность, исходя из повседневного пребывания, вернуть и то и другое (хайдеггеровское движение в противоположном падению пребывания направлении). Человеческая жизнь в «заступающей решимости» способна подняться до исходного и собственного пребывания. Но наша схема показывает еще и следующее: повседневность есть нечто ущербное даже по сравнению с природой и абсолютным духом, даже по сравнению с этими исходными формами жизни она демонстрирует «упадок» в исходности — хотя здесь полностью отпадает вопрос о собственности. Это объясняет такие факты, как «вытеснение» естественной инстинктивности в повседневной жизни (ошибки, сновидения) и известная антипатия «поверхностной» повседневности в отношении глубины и строгости абсолютного духа (стро-

²⁷ Aristoteles, *Physik* Δ II, 219a, 6, 7, 14, 24, 33; ср. по пагинации академического издания Аристотеля: 856a, 15, 21–23. (Heidegger, 1927, 425). Обсуждаемая Хайдеггером на стр. 426 (Heidegger, 1927, 426) необратимость времени в условиях строго периодических процессов, по всей видимости, также исчезает. См.: (Becker, 1936); о представимой обратимости строго периодических процессов см. (Becker, 1936, 378–382).

гость, «абстрактная» наука воспринимаются как «чуждые жизни» и слишком «интеллектуальные», классическое искусство и музыка — как скучные и «слишком сложные». Существует и движение в противоположном направлении: возвращение к природе, к материнским силам земли; возвращение к классике, вопреки всем современным, но, в конечном счете, преходящим противоположным тенденциям). Подобным образом следует истолковывать и выражения «обладание самостью», «утрата самости», «отсутствие самости», или «чуждость самости». Лишь второе из них означает недостаток, третье (четвертое) подразумевает абсолютную невозможность применения понятия «самость» (следовательно, «чуждость самости» не тождественна «отчуждению самости»).

Противопоставление хайдеггеровских экзистенциалов и соответствующих «параэкзистенциалов» выявляет напряженную двойственность первых и скромную простоту вторых. «Брошенному наброску» (то есть двойственности брошенности и наброска) соответствует простая «несомость»; «бывшему будущему» (то есть двойственности бывшего и будущего) — простое, но постоянное «настоящее». «Расположенность» имеется и у пресутствия, однако она не сливается с «пониманием», как в случае пребывания, в некую двойную структуру. Если же встает вопрос об аналоге решающей для собственной экзистенции основорасположения страха, то сложно дать такой ответ, который состоял бы из одного-единственного слова. Очевидно, что все обозначения, которые могли быть для этого выбраны, такие, как «счастье», «либидо» и пр., относятся лишь к тем или иным аспектам рассматриваемых феноменов. Под понятие «несомое основонастроение» подпадает как дионисийское и эротическое опьянение, так и «халкионическая осенняя ясность», как легкое, танцевальное счастье (но не хрупкое «стеклянное» счастье и не «тяжелое, тяжелое счастье» Ницше²⁸), так и спокойная и в своем спокойствии веселая серьезность (отрешенность) того, кто осознает свое полное единство со своей судьбой.

В этой связи, пожалуй, следует пояснить значение выражения «несомость». Несомость означает становление ношей, но это не подразумевает несения. Пребывание обладает определенной «тягостной чертой» (Heidegger, 1927, 134), ибо должно нести тяжесть своей «виновности» (Heidegger, 1927, 280–289); пресутствие не только не несет никакой тяжести (оно не только освобождается несомостью с от своей тяжести), оно не только «разгружено», но уносится куда-то по своему непринужденному, хотя и однозначно определенному пути. Эта уносимость, как уже было сказано выше, представляет собой тот же самый способ подвижности, который, по мнению древних, присущ светилам и который они обозначали с помощью глагола *φέρουσι* (*vehi*); он столь же далек как от неопределенного, «беспочвенного» парения в пустоте, так и от той принудительности, которой, согласно Ньютону, подчинены планеты, непрерывно подверженные воздействию сразу и силы тяжести, и центробежной силы.

Несомость, таким образом, находится в непосредственной оппозиции и брошенности, и наброску. Но она подобна брошенности, поскольку ее «носитель» столь же неуловим, как и «бросатель» брошенности. В крайнем случае можно было бы сказать, что жизнь в своей пресутственности несом ритмом космоса, волнами космических колебаний и вихрем космического круговорота. Но все это — лишь образы, как и слово «брошенность», представляющее собой лишь образ.

Этими замечаниями, которые, разумеется, весьма неполны, мы вынуждены завершить обсуждение экзистенциальной аналитики. В заключение принципиально важно отметить, что главная характеристика пребывания состоит в том, чтобы быть сущим, для которого дело идет «о его бытии».

²⁸ Странник и его тень, § 308. Ср.: (Bollnow, 1941, 170, 176), Kap. XI: Nietzsches Lehre vom Großen Mittag.

бытию, оно также есть и пребывание (или «в нем» также имеется пребывание). Но вопрос в том, не «есть» ли, или лучше не «сущностится» (*west*) ли, живое всегда еще и как нечто другое. Используя знаменитую формулу из гетевских «Орфических первоглаголов»: живое есть «отчеканенная форма, что развивается, живя», то есть оно — присутствие поскольку отчеканено, пребывание поскольку развивается.²⁹ В любом развитии, даже если оно осуществляется «бессознательно», обнаруживается «впереди-себя-бытие», то есть характер собственной временности пребывающего, для которого, пусть и бессознательно, дело идет о его бытии; но во всякой форме дает о себе знать чеканящая сила $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\sigma\tau\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$; один и тот же эйдос в простой необходимости способен вечно возвращаться тем же самым. Таким образом, в своей области, которая не может быть как-либо ограничена извне, экзистенциальная аналитика совершенно корректна. Но в то же время со структурой экзистирующего пребывания неразрывно связаны и некие иные силы, понимание которых с помощью этой аналитики невозможно и которые вообще неподвластны ориентированному на истолкование бытия (герменевтическо-феноменологическому) рассмотрению.³⁰

IV

Наши прежние рассуждения о параэкзистенции (пресутственности) могут вызвать впечатление, что они ориентированы лишь на нечто, находящееся рядом (*παρά*) с экзистенцией пребывания, на нечто, что лишь пре-«бывает» (или, скорее, пре-«сутствует»), но что уже не может представлять собой ничего собственного — следовательно, на то, что оказывается воистину несущественным. Может показаться, что эти рассуждения о пресутствии лишь отвлекают внимание от *unum necessarium*,* от пребывания в его собственной или павшей экзистенции; а импульс, пусть даже и скрытый, который привел к ним, есть не что иное, как склонность к бегству и влечение к упадку. И в сущности речь шла не столько об истолковании пресутствия, сколько о выпячивании заключающегося в человеческой экзистенции «уродства». Может возникнуть вопрос: в чем же онтологическое значение причисляемых к пресутствию феноменов?

В своей «экзистенциальной аналитике» Хайдеггер, пусть и во внешне вопросительной форме, может провозгласить: «Разве способ бытия, каким бытийная способность пребывания относит себя к своей отличительной возможности, смерти, выхвачен случайно? Есть ли у бытия-в-мире более высокая инстанция его способности быть, чем его смерть?» (Heidegger, 1927, 313). На этот мнимый вопрос мы могли бы ответить: даже если для бытийной способности пребывания не существует более высокой инстанции, чем его смерть, все же существует вторая, столь же «высокая» и равнозначная инстанция, а именно его рождение — без кото-

²⁹ Понятие историчности следует распространить и на внечеловеческое, на онто- и филогенез организмов и даже на историю Земли и космических светил. Более того, возможно, сам универсум обладает собственной историей (которая обнаруживается, например, в так называемом «расширении Вселенной»). Но определяющая роль формы и математические законы ее изменения проявляются в так называемом «ортогенезе». См.: (Bertalanffy, 1942, 292). Там содержатся ссылки на учение о пропорциях человеческого тела А. Дюрера и на «теорию трансформации» Д'Арсси-Томсона.

³⁰ Здесь можно сослаться на то, что в новейших публикациях Хайдеггера встречаются высказывания, которые, кажется, приближаются к точке зрения «(пре-) сутственности». Так, в своем истолковании гимна Гёльдерлина «Как в праздник...» (Heidegger, 1941, 6) Хайдеггер говорит, что «природа присутствует», и вслед за поэтом понимает ее как «вездесущую» и вскармливающую в «легких объятьях». Все это — подлинно параэкзистенциальные понятия. Еще ранее, в докладе «Исток художественного творения» (Heidegger, 1950, 7–68) и в работе «Гёльдерлин и сущность поэзии» (Heidegger, 1937), рядом с «миром» появляется «земля». Эта понятийная пара «мир-земля» обладает определенным сходством с нашей двойцей «мир-космос», однако, как нам представляется, в существенных пунктах все же указывает в несколько ином направлении.

* Единственно необходимое (лат.). — *Прим. пер.*

рого пребывание вообще не могло бы «пребывать» или «быть в мире». Даже бытие к смерти изначально предполагает рождение.³¹ Однако этот второй первофеномен человеческого пребывания не находит места в экзистенциальной аналитике, странным образом заслоняясь экзистенциалом «брошенности». Бессилие и «нищета» человека («*misère de l'homme*» Паскаля), его ограниченность *factum brutum** своего пребывания столь утрируются и гиперболизируются, что человек как будто бы уже и не может знать, откуда он появляется. Но на самом деле человек очень хорошо знает, откуда он происходит, и имеет полное право гордиться своим происхождением. Тем не менее в экзистенциальной аналитике он изображается оторванным от своей родной почвы и — как собственно пребывающий — одиноким (и именно поэтому подверженным страху), совершенно ничтожным и «виновным».

Мы могли бы согласиться с этим одиночеством человека в его собственном пребывании и заметить, что при таком способе рассмотрения в целом игнорируются исходные (хотя и не собственные), имеющие по сути естественные корни человеческие сообщества, а их истинная сущность остается совершенно неясной; но ведь и они являются первофеноменами, равноценными всем прочим главным первофеноменам одинокого, экзистирующего собственным образом «Я qua самости».

На самом деле существует одна модификация хайдеггеровской экзистенциальной философии, стремящаяся избежать этого порока: в связи с экзистенциальной интерпретацией философии Платона и исследованием фундаментальной проблемы «идеи и экзистенции» Ханс Хайзе³² ставит на место предельно одинокой, исполненной страха и решимости души (готовой «к экзистенциальному страху сотворенного из ничто») полис, понимаемый как важнейшая экзистенциальная форма мудро и мужественно ведущего постоянную борьбу против хаоса и подлинно экзистирующего в этой борьбе пребывания. Это историческое борется за порядок (*κόσμος*) своего бытия и бытия вообще; этот порядок отнюдь не ничтожен. При всей неопределенности своей судьбы колеблющийся между космосом и хаосом полис тем не менее обладает некоей «почвой», жизненным пространством, бытийный порядок которого он формирует и контролирует. Конечно, границам окруженного извне не-миром полиса, родины народа, постоянно угрожает варварство — но что такое хорошо вооруженная стража на краю бездны против «выдвинутости в Ничто» исполненного страхом пребывания в хайдеггеровском истолковании!

Мы могли бы еще долго продолжать такого рода рассуждения и противопоставлять «узости» и «односторонности» образа человека, как он предстает в экзистенциальной аналитике, другие столь же важные и равноценные образы. Однако пора поставить самый решающий вопрос: относится ли вообще ко всем этим образам и контробразам человека то, о чем идет речь в фундаментальной онтологии (на службе которой находится вся экзистенциальная аналитика)? Касаются ли все они вообще, уж не говоря о том, чтобы решить его, подлинно онтологического вопроса — вопроса о бытии как таковом или даже лишь о бытии (бытийном устройстве) человека? Не являются ли эти образы человека просто онтическими описаниями, в лучшем случае обладающие разве что некоторыми протоонтологическими чертами?

Хайдеггер говорит о «праистории» («трансценденции») и о том, что «лишь если сущее, обладающее характером бытия-в-мире, врывается в сущее, имеется возможность, что сущее обнаружит себя».³³ Имеется в виду сущее как таковое, то есть в его бытии. Лишь если всерьез поставлен сам вопрос о бытии, а не просто описывается то или иное сущее, мы по-настоящему

³¹ Под «рождением» (*natura*) здесь понимается весь первофеномен зачатия, то есть возникновения жизни.

³² См.: (Heise, 1935). См. мою обстоятельную рецензию на эту работу в: (Becker, 1941, 210–216), особенно систематическое рассмотрение: (Becker, 1941, 210–216).

³³ (Heidegger, 1929 b, 28). Более точную формулировку, на которую мы постоянно ссылаемся в тексте, Хайдеггер дает в: (Heidegger, 1929 a), Abschnitt IV, особенно § 41.

* Грубый факт (лат.). — Прим. пер.

приближаемся к основной проблеме экзистенциальной аналитики и фундаментальной онтологии.³⁴ Обсуждение этого вопроса сопряжено с серьезными трудностями. Первоначально нам совершенно неясно, мог ли вообще быть дан ответ на вопрос: «Что такое бытие?» Сначала мы должны ответить на предварительный вопрос: «Исходя из чего следует понимать нечто такое, как бытие?» (Heidegger, 1929 a, 215). Встает вопрос о возможности понятия бытия вообще. Но ведь существует и нечто такое, как до-понятийное понимание бытия; как люди, все мы всегда как-нибудь понимаем бытие; ведь мы столь невероятно часто говорим слово «есть». Преимущество человека состоит в том, что он экзистирует, то есть живет посреди сущего (своего собственного и чужого рода), причем таким образом, что последнее ему всегда уже открыто — и именно благодаря тому, что он «зависим» от него, «предан» ему, «ответственен» перед ним. Из этого и только из этого происходит «необходимая потребность в понимании бытия». Человек не был бы способен быть таким брошенным сущим, как самость, если бы не мог позволить быть сущему как таковому. Но, чтобы позволить сущему быть тем, что оно есть, и таким, каково оно есть, экзистирующее сущее уже заранее должно было дать такой набросок встречного, из которого явствовало бы, что оно есть сущее.³⁵ Таким образом, понимание бытия есть «самое глубинное основание конечности» человека. говоря иными, нехайдеггеровскими словами: человек способен воспринять в опыте дистанцию между бытием и сущим (онтологическое различие) лишь благодаря ощущению бессильной преданности сущему. Лишь если человек — как пребывающий, а не пресутствующий — не дружен (φίλος) с сущим настолько, что даже может совпадать с ним, лишь если он не близок с ним, а противостоит ему и должен разбираться с ним, ему может открыться бытие в своем отличии от сущего.

Но если дело обстоит таким образом, то экзистенциальная аналитика со всеми ее «односторонними» суждениями о человеке, его ничтожности, его «бытии к смерти», его страхе и решимости, его историчности и его «трансцендировании» представляет собой необходимое основание всякой онтологии, желающей увидеть свой предмет, то *ον* в отличии от *τα οντα*.³⁶ Всякое описание паразекзистенциальных феноменов, напротив, тонет в мелочах. Ведь в силу его безобидности у него нет возможности проникнуть в ту область, где сущее становится в своем бытии проблематичным. Но как придать понятию пресутственности такую остроту и силу, которая могла бы поднять его на уровень онтологии, то есть на уровень трансценденции?

Онтология получает свой предмет благодаря проведению онтологической дифференции, различия между бытием и сущим. Но пресутствующее не знает такого различия между собой и пресутствием. Ведь, как показано в формальной преамбуле этой статьи, сущность и сущестующее (*Wesen und Wesendes*) полностью совпадают в силу своей «паронтологической индифференции».

Однако не является ли этот формальный предварительный набросок пустым и бессодержательным? Не есть ли он не более чем простое утверждение, которое вообще не может быть подтверждено никаким доказательным исследованием?

Его «доказательство» уже содержится в данной нами ссылке на описанный в наших предыдущих рассуждениях первофеномен несомости. Если пребывающее — как брошенное — предано тому сущему, «посреди» которого оно находится, или по меньшей мере зависимо

³⁴ И действительно, «единственное главное намерение» «Бытия и времени» состоит в обретении «трансцендентального горизонта вопроса о бытии» (Heidegger, 1929 b, 30), прим. 1.

³⁵ (Heidegger, 1929 a, 218). Но уже в этом «что оно есть» заключено само-показывание бытия. Этот смысл содержится и в тезисе Парменида, фрагм. В. 8, 34 (Дильс): ταυτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα, «одно и то же „мыслить“ (усматривать) и мысль („понимание“), что оно (мыслимое) есть». Здесь впервые в истории выражается четко артикулированный и понятийно сформулированный опыт бытия (так будет точнее, чем «встреча с бытием»).

³⁶ Н. Гартман в своей «онтологии» сознательно отказывается от него. См. (Hartmann, 1935): «Если уж необходимо спрашивать о „смысле бытия“, то тем более необходимо спрашивать о смысле смысла».

от него, если оно в бессилии своей конечности подчиняется давлению этого «данного», то присутствующее — как несомое³⁷ — несомо в силу самопроизвольной необходимости: ни от чего не зависимо, ибо оно самодостаточно, никому не преданно, ибо его простая необходимость не подчинена никакому давлению: оно не самость, но микрокосмос. «Необходимая» потребность в понимании бытия не затрагивает присутствующее, поскольку в своей божественной непрехотливости оно вообще не знает никакой нужды: ἀλλοὺν ἀναῦκατον не имеет ничего общего с ἀναῦκατον βίᾱ.*

Таким образом, мы можем спросить: является ли это присутствующее сущим принципиально «иногое, нежели пребывание, рода», которому вследствие этого не может быть открыто бытие, а следовательно, оно столь же замкнуто, как лежащий на дороге «мертвый» камень? Кажется, что здесь существует лишь однозначный выбор: либо присутствующее живет и в таком случае надделено по меньшей мере зачатками понимания бытия; тогда оно, по сути, также представляет собой пребывающее, но только более низкого, «лишенного» рода (и хайдеггеровское замечание о «редуктивной приваации», ведущей от пребывания ко всей жизни, оказывается вполне справедливым). Либо же оно даже в самой малой степени не обладает «открытостью миру» (трансценденции), а значит, бесповоротно мертво и замкнуто, как камень.

Но видимая строгость этой логики обманчива. Ведь хотя присутствующее и закрыто для мира — оно широко открыто для космоса, пронизано его вибрацией, качается на его волнах, несомо по кругу его «одушевленными светилами». Присутствующее также представляет космос (подобно тому, как монада у Николая Кузанского и Лейбница является зеркалом и «концентрацией универсума»), но не так, как я, когда я говорю: «Мир есть мое представление», а так, как актер играющий роль поэта в театральном представлении. Отношение присутствующего к космосу в корне отличается от поведения пребывающего в своем мире. Первое представляет собой соразмерную включенность (συμμετρία ἀρμόνία, *proportionalitas, convenientia*), второе — напряженную направленность (τόπος, *intentio*). Первое ни в коей мере не является какой-либо деградировавшей формой второго, а второе — более высокоразвитой формой первого: они — совершенно разного рода. Тем не менее благодаря им обоим возникает определенная ясность, «свет» истины; но в первом случае эта истина беспроблемна, а во втором — проблематична и, лишь пройдя через вопрос, может достичь ответа. Присутствующее познается как нечто, беспроблемно включенное в «высшие порядки» космоса, тогда как пребывающее — до последнего проблематичное — обладает миром (трансцендирует к бытию) лишь в «выдвинности в Ничто».

Но даже признав все это, мы оказываемся перед вопросом: является ли эта «освещенность» присутствующего онтологически индифферентной? Если присутствующее совпадает со своим присутствием, то оно не способно превзойти само себя, достичь какого бы то ни было уровня «трансценденции». Ведь для сущности вообще характерна особого рода «неудаляемость» из существующего, *intranscendentia*.

На это можно ответить: сущность действительно онтологически индифферентна, однако, она не индифферентна паронтологически. Если благодаря трансценденции можно от онтического уровня перейти на более высокий онтологический, то и в совершенно ином «измерении» может быть достигнута плоскость паронтологического. Ведь «неудаляемость» отнюдь не представляет собой полной неразличимости! Если паронтологическому даже и отказывается в трансценденции, то ему тем не менее свойственна отнюдь не некая совершенно плоская «имманентность», а нечто подобное своего рода «ингерентности» — его можно сравнить с растением, которое своими корнями «неудаляемо» привязано к поч-

³⁷ Хайдеггер (Heidegger, 1929 а, 218) отождествляет то, «чем несом человек», с тем, «от чего он зависим». Это никак не согласуется с нашим словоупотреблением и нашей точкой зрения.

* Насильственная необходимость (греч.). — Прим. пер.

ве, однако, тем не менее возвышается над ней стеблями, листьями и цветками, хотя, разумеется, не способно, как взлетающая птица, полностью оторваться от земли.³⁸ Конечно, внутреннюю смысловую структуру этой паратрансценденции выявить отнюдь не просто. Но на одну — пусть и предварительную и несовершенную — попытку мы, пожалуй, можем отважиться.

Трансценденция обладает определенной внутренней связью с Ничто. «Чистое бытие и чистое ничто суть поэтому одно и то же», говорит Гегель, а вместе с ним и Хайдеггер.³⁹ Ничто раскрывается в качестве первофеномена лишь в основорасположении страха, который тем самым открывает двери в (мыслимую чито онтологически) метафизику. «Выдвинутое в Ничто, наше пребывание в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией». И далее: «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого пребывания» (Heidegger, 1929 с, 20). Если паронтологический подход вообще допускает использование основного понятия паратрансценденции, то оно должно применяться в рамках этой выражающейся в вышеприведенных тезисах «нигилистической трансцендентальной философии». Если онтология и трансценденция могут основываться на обретаемом в страхе опыте Ничто, то паронтология и паратрансценденция — на встрече с «ино-ничто» (Para-Nihil).

Вопрос: что же такое это ино-ничто *in concreto*? Исходя из тезиса Хайдеггера: «Ничто есть отрицание всей совокупности сущего» (Heidegger, 1929 с, 13), мы можем сделать напрашивающийся вывод: ино-ничто есть вся совокупность (универсум) сущего. В самом деле, многое говорит в пользу этого первого подхода к Para-Nihil. Ведь характер универсума именно таков: с одной стороны, универсум (совокупность всего) отличен от каждой отдельной вещи и, следовательно, превосходит все отдельные вещи. С другой стороны, он представляет собой не что иное, как «все эти» сущие вещи вместе. Таким образом, действительно «все = всё», как требует формальное паронтологическое уравнение. Если Бытие (= Ничто) словно бы изнутри пронизывает все сущие вещи и, разрушая их как вещи, превращает их в нечто безусловное, то универсум охватывает вещи извне и, сохраняя и сберегая их, окутывает их своим бесконечным покровом. Время, пожирающее и разрушающее, родственно бытию и Ничто, тогда как хранящий и сберегающий универсум родствен пространству.

Но при более внимательном рассмотрении этот первый подход к понятию, противоположному Ничто, все же оказывается не вполне удовлетворительным. В некотором смысле он содержит еще лишь «полутрансценденцию». Сущие вещи все еще «в слишком большой мере» преодолеваются им, пусть и не столь решительно, как бытием. Равновесие, истинная нейтральная точка между вещью и безусловным, уже им пройдена. Ведь вещей — в силу самой их сущности — много, а универсум — как бытие — один. Хотя универсум не затрагивает ни одну отдельную вещь (тогда как бытие уничтожает каждую из них), но в своем множестве они насильственно сжимаются им в некое гигантское единство. Универсум подобен «бытию-шару» Парменида, «со всех сторон равносильному», в котором, однако, пребывают столь многие и пестрые (πολλά και ποικίλα) вещи.

³⁸ Таким образом, и душа-птица (крылатый конь) в платоновском «Федре» (249 d) действительно представляет собой образ трансцендирующую самость — сорвавшуюся с высоты и «брошенную» на землю, сломавшую крылья, но взирающую ввысь и «набрасывающую себя» для нового полета, когда крылья вновь отрастут. Тогда как для Шеллинга «всякое растение есть, так сказать, свернутое стремление души» (Schelling, 1856, 386).

³⁹ В дальнейшем мы будем постоянно ссылаться на лекцию Хайдеггера «Что такое метафизика?» (Heidegger, 1929 с), прочитанную им при вступлении в профессорскую должность. Ее содержание не может быть нами воспроизведено в тексте, однако оно подразумеется. Цитата находится на (Heidegger, 1929 с, 26).

Понятием, которое воистину достойно звания ино-ничто, является понятие формы, эйдоса или сущности. Первообразы, идеи, хотя и представляют собой единства и целостности, но они суть множественные и пестрые образования. Разумеется, их следует понимать, как это в зрелый период своего творчества делал Платон, для которого *αρετή* и *εἶδος* еще были очень близки, прежде чем он отдал роковой плод парменидовской онтологии.

Теперь мы видим: форма и оформленное,⁴⁰ сущность и существующее суть одно и то же. В самом деле, мы говорим *in concreto* о встречающейся нам сущности — о молодой женщине, ребенке, демоне (все это близкие природе формы⁴¹), — а *in abstracto* о сущности, которую некто или нечто на себе несет. Чем больше, например, ребенок, «маленькая сущность», «пресутствует» (параэкзистует), а не «пребывает» (экзистует), тем в большей степени его сущность (его сущность) тождественна ему самому. Он представляет собой свою сущность столь совершенным образом, что она непосредственно «присутствует» (*παρεστί*) в нем, а следовательно, уже не отличается от него самого. Ведь и Платон часто вместо «сущность (эйдос) вещи» говорил «сама вещь» (*αὐτὸ τὸ πράγμα*).

Итак, сущности (*τὰ εἶδη*) — это безусловные вещи,⁴² если нам будет позволено использовать эту парадоксальную формулу. Но с ее помощью достигнуто нечто решающее: вещь возносится на уровень безусловности, а тем самым возвышается до статуса исходного и изначального. Однако «безусловной вещьностью» паронтологически (хотя и не онтологически) обосновывается порядок и мера.

Но это означает: если поставленная Хайзе проблема «идеи и экзистенции», строго говоря, неразрешима, то этого нельзя сказать о родственном ей вопросе об идее и параэкзистенции. Так называемый «бытийный порядок», точнее сущностный порядок, есть паронтологически хорошо обоснованное понятие: сущностный порядок целого — это космос (зримый и умопостигаемый), индивидуальное как индивидуальная форма включено в него как микрокосмический фрагмент — подобно хрустальному осколку (уже Платон говорит об эйдосе как об образце и истоке *τὸ τεταυμένον τε καὶ κεκοσμημένον πράγμα*;^{*} Горгий 503 e–504 a).⁴³

Разумеется, Бог как *πάτηρ καὶ ποιητής*^{**} объемлемого формой космоса теперь более не *heroicus et sine regula!* Он также связан с «высшими порядками» сущностей, и даже ранг человека обладает метафизическим значением. А это означает, что и высшие порядки также могут потребовать жертв: «чтобы воспроизвести меру, по которой создан и сформирован человек» (Jünger, 1938, 145).

REFERENCES

Becker, O. (1929). Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ergänzungsband, 27–52.

Becker, O. (1930 a). *Zur Logik der Modalitäten*. Halle: Max Niemeyer.

⁴⁰ Разумеется, чтобы осознать тождество формы и оформленного, не следует понимать под формой пустую фигуру, занимающую то же самое абстрактное пространство, что и оформленное. Медь вместе с блеском своей поверхности также принадлежит форме металлической статуи; ведь медь — это не последняя, лишенная каких бы то ни было свойств материя, а *materia signata*. Так, согласно Платону, и у стихий есть идеи (см. Парменид 130c, Тимей 48c–55c).

⁴¹ Историческая личность, напротив, сущностью не является; она лишь обладает некоей сущностью.

⁴² См.: (Schelling, 1795, § 3).

⁴³ См.: (Natorp, 1903, 47) с прим. 1.

* Стройная и слаженная вещь (греч.). — Прим. пер.

** Отец и творец (греч.). — Прим. пер.

- Becker, O. (1930 b). Zur Logik der Modalitäten. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, 497–548.
- Becker, O. (1936). Nietzsches Beweis für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft. *Blätter für deutsche Philosophie*, IX, 368–387.
- Becker, O. (1937). Transzendenz und Paratranszendenz. *Travaux du IX. Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes)*, 97–104. Paris.
- Becker, O. (1941). Hans Heyse. Idee und Existenz. *Blätter für deutsche Philosophie*, XV (1–2), 210–216.
- Bertalanffy, L. v. (1942). *Theoretische Biologie*. Vol. II. Berlin: Gebrüder Borntraeger.
- Bollnow, O. F. (1941). *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Dilthey, W. (1923). *Briefwechsel Zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg, 1877–1897*. Halle/S.
- Hartmann, N. (1935). *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: De Gruyter.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1929 a). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Cohen.
- Heidegger, M. (1929 b). Vom Wesen des Grundes. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ergänzungsband, 71–100.
- Heidegger, M. (1929 c). *Was ist Metaphysik?* Bonn: Cohen.
- Heidegger, M. (1937). *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. München: Langen.
- Heidegger, M. (1941). *Hölderlins Hymne "Wie wenn am Feiertage"*. Halle: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1950). Der Ursprung des Kunstwerkes. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heyse, H. (1935). *Idee und Existenz*. Hamburg.
- Jünger, E. (1938). *Das abenteuerliche Herz*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Langlotz, E., & Schuchardt, W. H. (1941). *Archaische Plastik auf der Akropolis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Natorp, P. (1903). *Platos Ideenlehre*. Leipzig: Dürr.

Rothacker, E. (1938). *Die Schichten der Persönlichkeit*. Leipzig: Barth.

Schelling F. W. J. (1856). *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. (SW I/1), 343–452. Stuttgart/ Augsburg.

Schelling, F. W. J. (1795). *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissens*. (SW I/1), 149–244. Stuttgart/ Augsburg.

Schelling, F. W. J. (1859). *Philosophie der Kunst*. (SW I/V), 353–736. Stuttgart/ Augsburg.

Schopenhauer, A. (1844). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol. II. Leipzig: Brockhaus.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА 7-ОЙ ГЛАВЫ КНИГИ ЭРНЕСТО СПИНЕЛЛИ «ИНТЕРПРЕТИРУЕМЫЙ МИР: ВВЕДЕНИЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ»

АННА ХАХАЛОВА

Старший преподаватель Восточно-Европейского института психоанализа, 197198 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: khakhalova@mail.ru

Данное исследование представляет собой перевод главы из книги «Интерпретируемый мир» проф. Э. Спинелли. Вопросы, вокруг которых сосредоточена данная глава, продолжают быть актуальными и требуют тщательного рассмотрения: в чем сегодня заключается суть исследования природы человека по сравнению с классическим представлением о разрыве между естественно-научной перспективой и гуманистическими тенденциями в экзистенциально ориентированной философии; какие подходы современной психотерапии отвечают основным положениям гуманитарного исследования; насколько адекватно эти подходы освоили основные положения феноменолого-экзистенциальной традиции, ее методы и язык описания и т.п. Автор начинает главу с обсуждения различий между естественно-научной установкой и феноменологической. Именно последняя становится наиболее приемлемой для практикующих специалистов-психологов, поскольку способна отразить исключительность, единичность, изменчивость психической реальности. Такие критерии, как доверительность, авторитетность, подтверждение на личном опыте тех или иных положений становятся предметом обсуждения для многих исследователей методологии гуманитарного подхода, на которых ссылается Спинелли. В рамках феноменологического метода переосмыслению подлежат такие классические научные категории, как *объективность*, *причинность* и т.д. Для феноменологически ориентированного исследователя на смену им приходят категории intersubjectивной реальности и взаимозависимости. Первая разрабатывается в исследовании благодаря принципиально диалогической практике всякой терапии (Я-другой) или интер-релятивной перспективе. Вторая категория подразумевает действие принципа непредвзятого описания феномена, согласно логике которого все аспекты представляют собой одинаковую значимость и являются уникальными сами по себе. Основную сложность феноменологически ориентированного психологического исследования составляет задача как можно более адекватно приблизиться к природе самого феномена, в данном случае к субъективной реальности другого. На основании некоторых исследований, в том числе своего, Спинелли демонстрирует преимущества феноменологического метода, верность и адекватность его применения в психотерапевтической практике.

Ключевые слова: интер-реляционность, со-конституциональность, значение, со-исследователь, заключение в скобки, окончательное утверждение, психотерапевтический опыт.

THE PREFACE TO THE TRANSLATION E. SPINELLI. THE INTERPRETED WORLD. AN INTRODUCTION TO PHENOMENOLOGICAL PSYCHOLOGY

ANNA KHAKHALOVA

Assistant professor of the East-European Institute of Psychoanalysis, 197198 St. Petersburg, Russia.

E-mail: khakhalova@mail.ru

The research is concentrated on the translation of the chapter of E. Spinelli's book «The Interpreted World». The issues discussed here interest contemporary researchers and need to be studied profoundly: what is essential in studying human being today in comparison with the classical view of humanities and existential philosophical is absolutely foreign in the view of natural science; which approaches in contemporary psychotherapy can satisfy the most important principles of humanitarian inquiry; whether they assimilate the very idea of phenomenological-existential method in its variations and its language of description etc. properly. The author starts with an observation on differences between scientific approach and phenomenological one. It is the latter which could be more appropriate for psychologists, due to its concentrating on uniqueness, singularity and changing nature of human reality. This paper studies such criteria as trustworthiness, credibility, personal experience in the works of many contemporary researchers. What is more, phenomenological method reconsiders the notions of *objectivity* and *causality*, demonstrating another orientation for researcher. Namely, one of its significant achievements consist in assurance of fundamentally inter-relational

© SAGE Publications Ltd, 2005

© Анна Хахалова, пер., пред., 2014

(inter-subjective), or dialogical character of psychic reality, which is the corner stone of therapeutic practice. Another important principle of phenomenologically-oriented study suggests the accomplishment of unbiased vision, which approximates us to the very nature of the phenomenon of *the other's reality*. Addressing several experimental studies, Spinelli demonstrates the benefits of phenomenological technology, its fitness and adequacy in psychotherapeutic practice.

Key words: inter-relatedness, co-constitutionality, meaning, co-researcher, bracketing, final statement, psychotherapeutic experience.

Предлагаемый читателю перевод фрагмента книги Э. Спинелли «Интерпретируемый мир. Введение в феноменологическую психологию» («The Interpreted World. An Introduction to Phenomenological Psychology») интересен в нескольких отношениях. Во-первых, профессор Эрнесто Спинелли — ведущий теоретик экзистенциального анализа в области психологии и психотерапии, член Британского психологического общества (BPS) и Британской ассоциации консультантов и психотерапевтов (BACP), зарегистрированный психотерапевт в Совете Объединенного королевства по психотерапии, в прошлом — председатель и один из основателей Общества экзистенциального анализа и в настоящее время директор ES Associates.

Во-вторых, данная книга уже стала классическим сочинением по феноменологической психологии: начиная с 1989 года книга несколько раз переиздавалась в первой редакции, в 2005 году книга выходит во второй своей редакции, оставаясь актуальной и по сей день. Книга заключает в себе многолетний опыт чтения лекций по введению в феноменологию для студентов психологического профиля. Не секрет, что азы феноменологического учения порой очень сложно донести до слушателей, не оказавшись сразу же погруженным в методологические и гносеологические дебри, поиск путей выхода из которых составляют значительную часть самого учения. Достоинство автора книги состоит в сохранении равновесия между обыденными, повседневными практиками языка и схоластически выверенным языком классической феноменологии. Спинелли показывает, что феноменологическая установка взгляда не чужда нашему повседневному мировосприятию, а скорее является изначальной и более «естественной». При феноменологической фокусировке мы обнаруживаем себя как бытие в мире, толкующе-понимающее сущее, а мир как жизненное пространство, наполненное нашими собственными возможностями, свершениями и значениями — интерпретациями. Таким образом, с первых страниц книги мы обнаруживаем главное качество бытия субъектом — наделение смыслом происходящего, которое само выходит на свет и дает себя обозначить в качестве подручного, другой самости, события или ситуации. Вписываясь в проблему обоснования метода, Спинелли снимает жесткую дистинкцию между естественно-научной перспективой и феноменологической. Этому способствует не только внутреннее самой феноменологической традиции изменения образа феноменологии и ее принципов (Zahavi, 2010; Gallagher & Zahavi, 2008), — но и сдвиги в понимании своей собственной предметности — природы — в самих науках. Так, например, психологическая реальность все больше перенимает субъективно окрашенные аспекты опыта — с перспективы первого лица, — распространяется на ситуативную и контекстуальную событийность пациента, если мы берем терапевтическое измерение этой реальности. Спинелли как психолога интересует именно сама ситуация диалога между терапевтом и пациентом, их сложно концептуализируемое жизненное пространство, те процессы и события, которые конституируют, наполняют и изменяют его. В этом случае феноменологический метод обладает преимуществом перед другими: а именно, он предоставляет максимально приближенную к сцене реального трибуну, место зрителя-актера, которое оказывается в самом центре повествования. И если у нас возникают сомнения по поводу достижимости абсолютно беспредпосылочного, бес-

примесного видения происходящего, то в том, что феноменологический метод является сам в себе «энергией», т.е. требует постоянного исполнения по достижению «чистого сознания», является своего рода целью в себе и тем самым открывает нам множество возможностей, оригинальных и единичных, по снятию предвзятого уровня восприятия, усомниться нельзя. Не достигая первого, мы все же обладаем последней возможностью, которая уже засвидетельствовала себя как успешное предприятие (см. первую и вторую главу).

Сущностную характеристику феноменологической реальности Спинелли усматривает в ее исключительно интер-субъектном, или интер-реляционном (*inter-relational*), измерении, внутри которого смысл той или иной вещи выстраивается в процессе социального, интер-реляционного обмена этой вещью, та или иная ситуация обретает значение только в качестве личностной, т.е. ситуация для кого-то. В опытном пространстве дело идет о приближение к самому себе, об усваивании диалектики между изменчивым потоком содержания и инвариантами опыта самого себя. Последующие три главы представляют это феноменологическое качество на трех различных уровнях восприятия: уровень вещи, уровень другого и уровень самосхватывания.

Последующие главы представляют собой планомерное развитие феноменологической традиции через прививку экзистенциализма к феноменологической психологии и психотерапии в ее конкретных воплощениях и результатах, могущих привнести дополнительные оттенки смысла в понимании феноменологического метода и феноменальной реальности вообще. В главе «Экзистенциальная феноменология» (*Existential Phenomenology*) автор в достаточно ясной и свежей манере представляет читателям сложные перипетии онтологии бытия-в-мире, такие как предпосылки появления в дильтевской философии, онтико-онтологическое различие и структура экзистенциалов *Dasein* в экзистенциальной аналитике, вопрос о плохой вере и нечистой совести, перспектива второго лица, акцент на которой делает М. Бубер в концепции диалога.

Очевидно, что автора интересуют междисциплинарные проекты исследования души, в которых достигнутые результаты феноменологии и открытия экзистенциализма обретают свое эмпирическое тело. Спинелли указывает на языковую реальность такого тела — реальность, в которой свершается терапевтический опыт. Пребывая в интерпретациях другого и благодаря им, «я» оказывается личностно соотношенным с другими как впервые возникающее из диалогических практик, эмпатически окрашенных. В свою очередь, представление об особой языковой реальности вносит дополнительный аспект в понимание замысла гуманитарного исследования. Такие авторы, как Денцин, Линкольн, Черчилль и др. (*Denzin, Lincoln, Churchill etc.*) указывают на альтернативные естественно-научной перспективе критерии достоверности и истинности. Среди них можно назвать доверие и авторитетность, удостоверение, или подтверждение со стороны других в том или ином факте и т.д. Спинелли обращается к авторам, которые в очередной раз отстаивают права гуманитарного подхода на научность, которая не должна сводиться к так называемой объективности, а должна отражать сущностные аспекты самой предметности — в случае с человеком этими аспектами являются принципиально взаимозависимое социальное существование и интер-реляционная природа значения. Иллюзии объективности в естественно-научном подходе в данном случае противопоставляется интер-субъективное признание того или иного события в качестве достоверного. Одна из задач феноменологической психологии заключается в том, чтобы раскрыть природу феномена с точки зрения его со-конституентов: «я» и мир, «я» и другой, фигура-фон. В данной главе Спинелли затрагивает такую важную проблематику как причинно-следственное объяснение и возможности нелинейной каузальности. Феноменологическая психология вбирает в себя логику феномена, тем самым исполняя завет

Феноменолога «описывать, не объяснять» — так представляет Спинелли один из шагов по достижению феноменологической установки сознания (см. главу *Феноменологический метод (The Phenomenological Method)*).¹ Автор ссылается на 10-шаговую методологию Колацци, а также на описание собственного исследования, чтобы представить конкретное воплощение феноменологического метода. В обоих случаях исследователи сосредоточились на адекватном приближении к описанию психологической реальности. Эксперимент Спинелли предлагает читателю лабораторию *интер-реальности*, в которой испытуемый становится полноправным участником в ее созидательном процессе. Значимость intersубъективного измерения отмечается уже не первым поколением терапевтов и психоаналитиков, Спинелли акцентирует значимость и сложность подготовительной стадии, на которой исследователи должны осуществить само-рефлексию собственного предрассудочного знания.

Проект Спинелли подтверждает возможности диалога и взаимодействия между феноменологической (даже философской) традицией и науками о сознании. В русскоязычном пространстве эта тенденция также обретает своих сторонников. Так, И. Г. Глухова, практический психолог, философ делает своей темой проблемы взаимоотношений между психотерапией и философией, обращаясь к Э. Спинелли, Э. ван Дорзен, М. Купер и другим представителям преимущественно британской терапевтической традиции.² В октябре этого года на площадке Европейского государственного университета (г. Вильнюс) прошел семинар проф. Эрнесто Спинелли «Терапевтические отношения в экзистенциально-феноменологической терапии», построенный вокруг его последней книги «Практическая экзистенциальная терапия: мир отношений» (Spinelli, 2014), в которой этот подход обсуждается. Отчасти теоретические положения этого подхода уже изложены в книге, фрагмент которой представлен в данном номере.

REFERENCES:

- Gallagher, Sh., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London, New York: Routledge.
- Glukhova, I. (2008). *Filosofia i Psykhoterapiya: Vzglyad Praktika* [Philosophy and Psychotherapy: Practician View]. *Topos*, 1 (18), 5–12.
- Spinelli, E. (2005). *The Interpreted World. An Introduction to Phenomenological Psychology*. London: SAGE Publications.
- Spinelli, E. (2014). *Practising Existential Therapy*. London: SAGE Publication.
- Zahavi, D. (2010). Naturalizing Phenomenology. In D. Shmicking, Sh. Gallagher (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Sciences* (3–19). USA: Springer.

¹ В данной главе Спинелли описывает концепцию трех шагов на пути к обретению феноменологической установки сознания: шаг 1 — правило эпохэ (заключение в скобки всех трансцендентных суждений), шаг 2 — правило описания (как можно приближенней описывать феномен без заранее готовых объяснительных схем), шаг 3 — правило горизонтализации (*Horizontalization*) или уравнивания (*Equalization*), предполагающее одинаковую значимость всех оттенков и аспектов феномена для понимания (Spinelli, 2005, 19–35).

² См., например, Глухова И., *Философия и психотерапия: взгляд практика* (Glukhova, 2008).

**ЭРНЕСТО СПИНЕЛЛИ. ИНТЕРПРЕТИРУЕМЫЙ МИР. ВВЕДЕНИЕ В
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ¹
(ГЛАВА 7. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ)**

**E. SPINELLI. THE INTERPRETED WORLD. AN INTRODUCTION TO
PHENOMENOLOGICAL PSYCHOLOGY.
(CHAPTER 7. PHENOMENOLOGICAL RESEARCH)**

ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО А. ХАХАЛОВОЙ

Старший преподаватель Восточно-Европейского института психоанализа, 197198 Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: khakhalova@mail.ru

ANNA KHAKHALOVA (TRANS.)

Assistant professor of the East-European Institute of Psychoanalysis, 197198 St. Petersburg, Russia.
E-mail: khakhalova@mail.ru

Немногие вещи принесли больший вред, чем убежденность со стороны отдельных людей или групп в том, что он, или она, или они единственные обладают истиной... Лишь из страшного и опасного самоомнения можно полагать, что только ты один прав... и что другие не могут быть правы, если они с тобой не согласны.

(Иссайя Берлин)

В этой главе я преследую двойную цель. Во-первых, я намерен представить краткий обзор некоторых центральных идей феноменологии в их связи с современными научными исследованиями. Во-вторых, я рассмотрю возможности феноменологически ориентированного исследования в науках о жизни, в частности, в психологии.

Позвольте мне начать с очень краткого представления специфики гуманитарных наук и их расхождений с более привычным и общепринятым «естественнонаучным» подходом, разделяемым науками о жизни. Современная феноменология наук о жизни отчетливо признает, насколько она обязана идеям, восходящим к философским вопросам, которые, несмотря на то, что их можно проследить непосредственно вплоть до Платона, Канта и Гегеля, были особым образом сформулированы в начале двадцатого века Эдмундом Гуссерлем, основателем феноменологии. Его идеи относительно формального научного исследования были затем развиты такими феноменологически образованными мыслителями, как Пауль Колацци (Colaizzi, 1973), Мишель Кротти (Crotty, 1996), Амадео Джорджи (Giorgi, 1985), Гунар Карлсон (Karlsson, 1993), Стайнер Квале (Kvale, 1996) и Кларк Мустакас (Moustakas, 1994).

Гуманитарные vs естественные науки

Как я отмечал в предыдущей главе,² именно Вильгельм Дильтей впервые ввел различие между естественными науками и гуманитарными (Hodges, 1952). Он утверждал, что эти разные области науки требуют разных методологий в силу того, что первая основана на объяснении, в то время как вторая основана на интуитивном понимании. Большую часть только что прошедшего века гуманитарные науки были едва ли не забыты или отвергнуты. Но совсем недавно эта ситуация стала меняться. Особенно сильно эффект этого изменения ощущается в сфере психотерапевтического исследования, в которой поддерживается устойчивая и незатухающая критика, касающаяся спорной ценности психотерапевтических анализов, обусловленных естественно-научными, модернистскими допущениями и сфор-

¹ Перевод выполнен по изданию: Spinelli, E. (2005). Ch. 7. *Phenomenological Research*. In: *The Interpreted World. An Introduction to Phenomenological Psychology*. London: SAGE Publications Ltd. pp. 128–142. – *Прим. пер.* ©SAGE Publications Ltd, 2005.

² (Spinelli, 2005, 109).— *Прим. пер.*

мированных согласно диктатам логико-эмпиристской методологии (Denzin & Lincoln, 1994; Kvale, 1994; Mahrer, 2000).

Доминирующее отношение к психологическому исследованию заставляет признать в качестве его цели производство «совокупности фактов <...>, которые могут быть объективно открыты с помощью методологии, смоделированной по образцу естественных наук» (Кауе, 1995, 36). Такая естественно-научная позиция изучает различные психологические переменные посредством: а) редукции их к наблюдаемым, поддающимся количественному определению элементам; б) использования контролируемого экспериментального метода; и в) поиска верификации через повторение.

В итоге, в целях исследования, [психологию] стали рассматривать в качестве принципиально законосообразного процесса, компоненты которого можно изолировать, в котором причину и следствие можно обнаружить эмпирическим путем, в котором можно систематически установить критические переменные, закономерно связанные с изменением (Кауе, 1995, 36).

Такая перспектива, хотя поначалу для некоторых и выглядит привлекательной, лишается своего обаяния, когда мы принимаем в расчет ее следствия.

Тогда обнаруживается, что такой естественно-научный подход к исследованию не только разрывает связь психологии с соответствующим ей контекстом, но и сам оказывается заметно оторванным от какой бы то ни было релевантной формы исследования, как в отношении результатов, так и в самом процессе исследования. В самом деле, этот вид исследования затрагивает центральные темы психологии, трансформируя их во что-то другое, что удовлетворяет диктатам естественно-научной парадигмы. Джон Кэйи, пишущий о влиянии этой парадигмы, в частности, на психотерапевтическое исследование описывает также масштабы этого влияния на психологию в целом:

Исследование внутри этой системы с необходимостью требует либо редукции изучаемого феномена к измеримым переменным, либо отбора для изучения только тех аспектов феномена, которые могут быть обращены в измеримые переменные... [Р]езультатом этого может стать только фрагментарная картина... картина, которая также искажает свою целостную, контекстуальную природу (Кауе, 1995, 46).

Какая альтернатива у нас есть? Согласно Дильтею, мы располагаем гуманитарным подходом.

С точки зрения гуманитарных наук, исследовательская деятельность, ориентированная на интерпретацию, не может быть полностью выполнена посредством наблюдения за индивидом как за сложным механизмом, приспособленным отвечать на определенные условия в привычном режиме; скорее мы должны проникнуть внутрь форм жизни и социально нормированных закономерностей, в которых личностная активность приобретает свои очертания. Это требует <...> эмпатической и воображаемой идентификации с субъектом... (Gillet, 1995, 112).

Рассматриваемое в рамках психологии, гуманитарно-научное исследование подчеркивает тот факт, что психология неизбежно включает в себя выяснение и интерпретацию *смысла (meaning)*. Эта неизбежность служит в качестве ключевого различающего фактора между гуманитарными и естественными науками: перспектива первых идет вразрез с доминирующим позитивистским допущением объективно познаваемой, эмпирически выведенной реальности, предписанной последней. Далее, этот отличительный признак

гуманитарных наук подчеркивает роль языка как первичной составляющей «реальности». Сосредоточение на языке не ограничивается исключительно понятиями языка в разговорном смысле этого термина. Стремление осмыслить мировоззрение другого, согласно Ойгену Гендлину (Gendlin, 1997), не является личностным когнитивным процессом, но требует участия «живой телесности» как аутентифицирующей и обосновывающей процедуры, то есть «отвечающей» на те телесные, вызывающие воспоминания измерения опыта, которые придают словам личностную окраску. Далее, эта позиция открывает горизонт исследований, направленных на осознание эстетических тем в качестве возможных линий развития вопроса.

В целом, как показали Денцин и Линкольн (Denzin & Lincoln, 1994), гуманитарно-научная работа основывается на представлениях, альтернативных идеям естественно-научного исследования. Эти представления включают в себя такие понятия, как авторитетность (*trustworthiness*), доверительность (*credibility*), надежность (*dependability*) и подтверждаемость (*confirmability*); они призваны укоренить естественно-научное понятие обоснованности (*validity*) в гуманитарно-научном контексте. Подобным образом, несмотря на то что понятия достоверности (*reliability*) и обоснованности, которые остаются центральными элементами методологии естественно-научного исследования, непосредственно не используются гуманитарно-научным исследованием, его подходы полагаются на *проверяемость* (*verifiability*) заключений исследователя в той мере, в какой проверяемость отсылает к тому, «может ли другой исследователь допустить перспективу данного исследователя, пересмотреть начальный протокол данных и убедиться в том, что предложенное видение значимо освещает изучаемые ситуации» (Churchill & Wertz, 2001, 259).

Вдобавок, как выразился Ром Харре (Rom Harré), доминирующая естественно-научная парадигма, принимаемая значительной частью психологических исследований, покоится на «иллюзии индивидуальной субъективности», которая несостоятельна. «Множество психологических феноменов, которые изначально приписывались отдельным индивидам, являются на самом деле совместно приобретенными результатами сущностно конвенциональных взаимодействий» (Harré, 1991, 16).

Тем не менее нужно признать, что эти интерпретативные методологии, даже если они используются подобающим образом, продолжают рассматриваться с подозрением не только теми, кто развивает методологии естественно-научных исследований, но, что более существенно, теми, кто имеет непосредственное влияние на то, какие виды исследования получают финансовую поддержку, будут акцентированы и особо отмечены в психологических программах как младших, так и старших курсов.

В большинстве случаев это сопротивление гуманитарно-научному типу исследования зиждется, я полагаю, на критическом недопонимании того, что интерпретативные и конструктивистские подходы ведут исследование к логическому «тупику» — релятивистской реальности, где все позиции подлежат объяснению и рассмотрению в качестве одинаково ценных и равно достойных. Если бы так обстояло дело, я был бы не менее осторожен, чем любой другой, к таким начинаниям. Но, к счастью, это заключение с очевидностью искажает данные формы исследования. Говоря проще, этот тип исследования не только не ведет нас к предельным формам релятивизма, но, как это давно показала феноменология (и как я пытался продемонстрировать в этом тексте), раскрывает нам интер-реляционную (*inter-relational*) реальность с ее различимыми структурами и границами, руководящими принципами, на основании которых можно выдвигать суждения относительно того, какая позиция или установка более адекватна. Правда, это может с легкостью привести к более изошренным формам понимания, но никак не к тому релятивистскому хаосу, о котором говорят критики.

Феноменологическое исследование: общие принципы

Феноменология, обращаясь к психологическому исследованию, пытается понять более адекватно ситуацию человека³ в той форме, в которой она проявляется в живом, конкретном опыте. [Такая ситуация] включает в себя не только наблюдаемые, поведенческие данные опыта, но также целую область состояний интер-реляционного бытия, подлежащих интерпретации и включающих такие моменты как мгновения радости, абсурдности, тревоги, смущения и так далее. Иными словами, феноменологическое исследование охватывает все возможные переживания, доступные человеческой рефлексии. Феноменология стремится установить совокупность более адекватных критериев для исследования феноменов в том виде, в каком мы в действительности проживаем и испытываем их. Как Валле и Кинг (Valle & King, 1978) выразили это:

[Феноменология] старается понять события человеческого опыта таким путем, который свободен от предрассудков нашего культурного наследия, в особенности философского дуализма и технологизма, насколько это возможно. Применяемая в особенности к феноменам человеческой психики [феноменология] является психологической дисциплиной, проясняющей сущность, структуру или форму человеческого переживания и поведения в той мере, в какой оно раскрывается через сущностно-дескриптивные техники, включая выработанную практикой рефлексии (Valle & King, 1978, 7).

Напомним, что феноменология изначально рассматривалась Эдмундом Гуссерлем как практическая и научная философия, которая могла предоставить метод исследования для всех аспектов живого опыта и ментальной активности. Задача феноменологического исследования стала задачей освещения и раскрытия структур значения живого опыта. Феноменология занимает точку зрения, согласно которой переживание не является внутренним, интра-психическим процессом. Вместо того, чтобы быть «у нас в голове», опыт всегда имеет дело с неким взаимоотношением и является его выражением. Опыт всегда уже вовне, в мире. Как таковое, изучение опыта является обоснованной и необходимой психологической задачей.

Феноменологическая экспозиция и прояснение каждого акта переживания концентрируется на двух симметричных позициях: направленный, или ноэватический, фокус опыта (его «чтойность») и его ноэтический референциальный или контекстуальный фокус (его «каковость»). Эти фокусы образуют *структуру* опыта. Говоря феноменологически, «структурность» отсылает к осмысленности опыта. Структура феномена — это общность, прочитываемая в ее множественных различных явлениях.

Первичная задача феноменологического исследования состоит в том, чтобы осветить и раскрыть состав или способ бытия всякой данной структуры в ее осмысленности. В связи с этим, если задачей феноменологического исследователя является раскрыть переживание радости, или депрессии, или скуки, или любого другого доступного нам человеческого переживания, которое может быть, то вполне возможно начать исследование с выявления отдельных случаев таких переживаний, но только так, чтобы они могли помочь нам приблизиться к более адекватному пониманию опытных переменных, которые конституируют или структурируют опыт вообще. Следовательно, сосредоточение на субъективности — это только шаг в сторону прояснения более универсальной «структурированности» опыта.

³ Human Condition — понятие, используемое Х. Арентд для обозначения специфически человеческой экзистенции (Arendt, 1958).— Прим. пер.

Чтобы пояснить то, о чем мы говорим, рассмотрим пример, предложенный Валле и Кингом (Valle & King, 1978). Представьте, что Вы переписываете ноты, составляющие мелодию из первой части Пятой симфонии Чайковского. Если Вы затем вновь запишете эту мелодию, транспонируя ее на одну октаву, Вы преобразуете совершенно иное множество музыкальных нот. Хотя две нотные записи обнаруживают поверхностные различия между собой, лежащая в их основе мелодия остается той же самой. В то время как естественно-научное психологическое исследование фокусируется «на нотах», феноменологическое старается раскрыть «мелодию», то есть, говоря в общих чертах, фундаментальную структуру сознательного опыта.

Как утверждает Колацци (Colaizzi, 1973), «...не раскрыв сначала оснований феномена, нельзя достичь никакого прогресса в его понимании, нельзя даже сделать первого, хотя бы и неуверенного, шага по направлению к нему — будь то при помощи науки или любого другого вида познания» (Colaizzi, 1973, 28).

Обобщая, можно сказать, что феноменологическое исследование призывает к установке, выраженной Кнорр-Кертиной (Knorr-Certina) в качестве установки превращения «явного в проблематичное» (Kaye, 1995, 30).

Феноменологическое и традиционное психологическое исследование: сравнение

Как мы убедились, целью Гуссерля было не что иное, как разрешение одной из центральных проблем, преследующих западную философию, а именно проблемы раскола между субъективностью и объективностью и его последствий для наших суждений о природе и структуре реальности. Гуссерль стремился создать подлинно научную философию — не философию науки, но, скорее, философию, которая могла бы служить основанием для *всякого* научного разыскания.

Для наших целей самым значительным является то, что Гуссерль развил метод подхода к вопросам, затрагиваемым научным познанием, который, как мы увидели, обычно называют «феноменологическим методом редукции». Этот метод выдвигает важные, даже ключевые, возражения против многих допущений, лежащих в основе «естественно-научного подхода» к научному исследованию, который так возобладал над западной мыслью.

Возможно, самое фундаментальное возражение направлено против наивного допущения естественно-научного подхода относительно того, что мы можем с определенной достоверностью говорить об истинной или объективной природе реальности. Вместо этого феноменология утверждает, что мы никогда не сможем познать реальный мир, но лишь интерпретированный мир — мир, который возникает через нашу рефлексию о нем. Следовательно, все наши утверждения о мире, или о каком-либо аспекте мира — включая, разумеется, нас самих, — являются, в лучшем случае, приблизительными. Мы никогда не сможем на самом деле говорить о «фактах» или высказываться с какой-либо окончательной достоверностью, потому что все наши утверждения обнаруживают ограничения и допущения, которые чинят помехи нашей способности описывать или понимать вещи такими, какие они есть. Феноменологическое познание не обещает предоставить такой вид данных, который продуцируют естественно-научные методы. С другой стороны, отказываясь от идеи окончательного суждения о каком-либо аспекте исследования, оно обеспечивает нас открытыми возможностями, незамутненным разумом (*open-mindedness*) при изучении каждой грани человеческого опыта, которые могут быть в высшей степени желательны не только сами по себе, но также, возможно, в контексте таких вопросов, как анализ принятия решений, направление социального изменения и так далее.

Как я уже говорил, феноменология находится в противостоянии естественно-научной точке зрения и лежащим в ее основе допущениям, поскольку вопросы, которые она ставит, и методы, которые она использует, основаны на тщательно артикулированном, но, бесспорно,

отличном от естественно-научного наборе философских допущений. Очевидно, что те, кто ищет или ожидает получить форму методологии исследования, аналогичную той, которую задевают естественно-научные допущения, будет разочарован в возможностях феноменологического исследования.

Какими, в таком случае, могут быть некоторые наиболее непосредственные следствия феноменологического исследования для современной психологии?

Во-первых, в отличие от традиционной психологии, феноменологическая психология отрицает возможность истинно объективного наблюдения и познания. Скорее, она предполагает неразрывную взаимосвязь и взаимоотношение (*inter-relationship*) между исследователем и фокусом его или ее исследования. Считается, что оба эти момента *взаимно конституируют* (*co-constitute*) друг друга. Основаниями для со-конституциональности являются *диалог и раскрытие* (*disclosure*). Индивиды и их мир всегда находятся в диалоге друг с другом, в котором каждый является необходимым конституирующим элементом построения феноменальной реальности. Каждый находится по отношению к другому в отчасти активном, отчасти пассивном отношении. Подобным образом все виды взаимодействия обнаруживают, идентифицируют, определяют — одним словом, раскрывают свои со-конституенты (*co-constituents*). Это фундаментальное допущение чаще всего выражается в таких терминах, как «фигура-фон», «самость-другой» или «Я-не Я».

Второе большое расхождение касается понятия сознания. В наиболее распространенной модели психологического исследования природа сознания *per se* редко возникает в качестве специальной проблемы. Для феноменологической психологии сознание является центральным пунктом для всякого исследования, поскольку первичной целью феноменологического исследования является адекватное приближение, насколько это возможно, к наиболее полному и непосредственному опыту. Феноменологическое исследование опирается на феноменологический метод, с помощью которого исследователи в более соответствующей форме смогут приостановить или отложить в сторону свои собственные допущения и предрассудки. Чтобы инициировать этот процесс *заклучения в скобки*, исследователи должны в первую очередь сделать свои допущения явными настолько, насколько это выполнимо. При осуществлении этой задачи исследователи чаще всего обнаруживают другие, ранее не подвергнутые сомнению допущения, лежащие в основе первых. По мере своего появления эти допущения также заключаются в скобки, насколько это возможно. Очевидно, что процесс *заклучения в скобки* не заканчивается никогда. Но этот процесс сам по себе уводит исследование от естественно-научной установки, полагающей субъектно-объектное отношение, и приводит к феноменологической установке, которая признает и помещает акты исследования *внутри* со-конституциональности.⁴ Как указал Занер (Zaner, 1970), точно так же, как объекты обретают присутствие благодаря сознанию, сознание, в свою очередь, обнаруживается и проясняется благодаря объектам.

В-третьих, феноменологическое исследование отрицает общее представление о причинности в его линейной форме. Следовательно, главный интерес исследования обращен к иному рода объяснениям, отличным от объяснений, построенных на основе событий или обстоятельств, связанных, как заявляется, некоей причинной цепью событий, которые воспринимаются как односторонне исходящие из некоторой точки прошлого в настоящее. События прошлого и настоящего, бесспорно, могут представлять собой интерес и быть предметом рассмотрения, но безосновательно предполагать, что первое событие является причиной второго. В вышеприведенном обзоре имплицитно содержится отрицание стандартных исследовательских понятий контрольных групп, зависимых или независимых переменных, предварительных гипотез и так далее, поскольку все они предполагают в большей или меньшей степени понятие линейной причинности.

⁴ Когда индивид (исследователь) и мир друг друга соконституируют. — Прим. пер.

Феноменологическая критика традиционных методов психологического исследования — то есть экспериментирования в сочетании с операциональными определениями — утверждает, что эти методы в значительной степени исключают, трансформируют, отрицают, ограничивают или принижают живой человеческий опыт. Джон Роуан (John Rowan), пишущий о качественном исследовании в целом представил эту точку зрения в характерном сжатом виде: « [р] ассматривать людей как вещи методологически неверно» (Rowan, 1998, 578).

В то время как традиционные методы полагаются на выделение отдельных переменных и манипулирование ими с целью различения причинных объяснений отдельных событий, феноменологические методы рассматривают в первую очередь исследовательские стратегии, предназначенные аккумулировать все более адекватное описание всякого данного феномена так, как он *сам себя предъявляет* в опыте.

Феноменологический метод не требует от исследователя с самого начала задать границы всех возможных продуктивных каузальных связей. Неверно также полагать, будто исследователи должны свести фокус их изучения к множеству операциональных определений, которые навязывают искаженное предубеждение (*bias*) об изучаемом событии, а затем, должны ограничить сферу возможных определений (*definitional possibilities*) теми, которые могут быть исследованы с помощью особых форм статистического анализа. Скорее, феноменологическое исследование признает множественную, даже неисчерпаемую, сферу возможных определений. И, опять же, в отличие от традиционных подходов, феноменологический старается не занимать позиции, которая требует отказаться от одних данных в пользу других из-за соперничающих, уникальных и взаимоисключающих вариантов. Вместо этого позиция, занимаемая феноменологическим исследованием, комплементарно-сфокусирована таким образом, что все данные — даже наиболее идиосинкратические — можно должным образом рассмотреть, не отказываясь от их [дополнительных] возможных значений (*meaning possibilities*).

В отличие от традиционных исследовательских стратегий, замысел феноменологического исследования с самого начала основан на сотрудничестве. Исследователи и участники эксперимента (обычно обозначаемые как со-исследователи⁵) являются партнерами в данном процессе, смысл и цели которого можно с легкостью раскрыть и обсудить, без какого-либо намерения обмануть, исказить или затемнить весь этот процесс или его часть. Феноменолог не допускает мысли о том, что данные могут быть искажены знанием, воззрениями или незапланированными нововведениями со-исследователя.

В общем, главные методы традиционного психологического исследования — объективный эксперимент в сочетании с использованием операциональных определений — в значительной степени исключают вопрошание, которое *непосредственно* концентрируется на человеческом опыте. В свою очередь, это вопрошание составляет первостепенную задачу для практики психологии и психологического исследования, поскольку обе эти дисциплины требуют изложения и прояснения живого человеческого опыта. Иначе говоря, феноменолог должен отыскать метод вслушивания или разыскания, который не отрицает опыт, не принижает его и не переделывает его в операционально определяемое поведение. В самом деле, искомый метод стремится пребывать в границах человеческого опыта в той форме, в какой он переживается, и удерживать связь с ним в той форме, в какой он дан.

В то время как большинство психологов стремятся выработать «истину» (если быть более точным, *статистические приближения* к истине) на основе их исследований и экспериментов, феноменологи концентрируются на поиске утверждений, соответствующих «возрастающей

⁵ В англосаксонской традиции используется понятие «co-researcher» — со-исследователь, со-искатель, или со-участник; понятие, указывающее на равное положение исследователя и испытуемого, их совместную, взаимную работу в эксперименте. — *Прим. пер.*

адекватности» относительно структуры опыта. Это не просто вопрос семантики, поскольку такое изменение цели позволяет феноменологическим психологам включить в свои исследования те дескриптивные и качественные варианты живого опыта, которые эмпирическое исследование либо не может рассмотреть, либо, что более вероятно, просто не может заметить в границах своих количественных параметров. Соответственно, феноменологическое исследование обычно сосредоточивает основное внимание на изучении, описании и прояснении *качественных* переменных. Я утверждаю очевидное, говоря, что этот важный акцент редко затрагивается теми психологами, которые работают в границах, навязанных психологическому исследованию естественно-научным подходом.

В целом, всеобъемлющая цель феноменологического исследования состоит в том, чтобы предоставлять скорее возрастающие по адекватности утверждения смысла / значения, чем окончательные законы или неоспоримые истины. В этом контексте, мы можем сделать вывод, основываясь на заключении, к которому пришел интер-реляционный психотерапевт Лесли Фарбер (Farber, 2000), относительно цели психотерапии: феноменология в большей степени стремится «говорить истинно» об опыте, чем сосредоточиваться на обретении окончательных или «достигнутых» истин.

Методология феноменологического исследования

Как осуществляется феноменологическое исследование? Подход, основанный на структурном методе (*structured method*), применяемым Паулем Колацци, который я представлю в последующем изложении, содержит, на мой взгляд, ключевые методологические характеристики феноменологического исследования в целом. Тем не менее, стоит отметить, что не существует *одного-единственного* феноменологического способа исследования. Допущение некоторого одного метода ошибочно. Вместо этого каждый феноменолог использует уникальные дескриптивные подходы, выведенные из феноменологического метода. Опять же, как утверждает Колацци, «каждый отдельный психологический феномен, сопряженный с определенными целями и задачами отдельного исследователя, порождает особый дескриптивный метод» (Colaizzi, 1978, 53). В общем подходе, предлагаемом Колацци, эту методологию лучше всего объяснить в качестве ряда «шагов».

Шаг 1. Исследователь моделирует короткое непредвзятое утверждение или научный вопрос, цель которого — навести фокус исследования и отобрать соответствующих со-исследователей, достаточно квалифицированных (с точки зрения опыта) для того, чтобы включиться в описательную работу. Этот шаг требует от исследователя вовлечения в предварительный процесс само-наблюдения, с целью выявления его (ее) допущений относительно изучаемого феномена таким образом, чтобы их можно было «заклЮчить в скобки», если они, конечно, ненароком не оказались включены в изначальную формулировку самого вопроса исследования.

Шаг 2. Исследователь проводит структурированное вокруг определенного вопроса собеседование с каждым со-исследователем. Речь идет об интервью с глазу на глаз, длящемся, как правило, один час.

Шаг 3. Дословная расшифровка интервью.

Шаг 4. Исследователь читает каждое записанное интервью (по договоренности называемое «протоколом») несколько раз, чтобы обрести «ощущение» их содержания.

Шаг 5. Исследователь возвращается к каждому протоколу и извлекает из него те фразы и предложения, которые имеют непосредственное отношение к исследуемому феномену так, что по окончании этого шага исследователь обладает собранным списком *значимых утверждений* (*significant statements*) из каждого протокола.

Шаг 6. Исследователь стремится выявить и детально объяснить смысл, содержащийся в каждом из значимых утверждений. Это формулирование смысла или продвижение от того, что было сказано, к тому, что имеется в виду, является самой неустойчивой, интерпретативной, частью процесса феноменологического исследования и требует от исследователя творческой проницательности — ведь с одной стороны, нужно остаться верным утверждению со-исследователя, а с другой — стремиться извлечь укоренный в нем смысл, зачастую скрытый.

Шаг 7. Теперь, сформулировав смысл / значение каждого из достоверных утверждений, выведенных из всех протоколов, исследователь распределяет совокупность сформулированных значений в группы тем, разделяемых одним, несколькими или всеми со-исследователями. Темы могут противоречить друг другу или даже быть не связанными друг с другом; они требуют от исследователя терпимости к неоднозначностям. Далее можно сформулировать значение, не подпадающее ни под одну из тематических групп, стоящее особняком. Такие значения также добавляются к окончательному списку тематических элементов.

Шаг 8. Список тематических элементов суммируется в исчерпывающее описание изучаемого феномена.

Шаг 9. Исследователь возвращает каждому со-исследователю исчерпывающее описание для того, чтобы каждый мог оценить его достоверность (как утверждение, [верно] схватывающее исследуемую опытную структуру).

Шаг 10. На основании комментариев, поправок, корректировки, новых дополнений, если они есть, исследователь составляет следующее, как правило, окончательное, исчерпывающее описание феномена. Хотя и никогда не завершающийся, поскольку стремление к достоверности будет стремиться к уточнению всякого «окончательного» утверждения, тем не менее этот шаг в большей степени, чем другие, прокладывает путь к дальнейшему, надо полагать, более адекватному исследованию. По крайней мере, этот шаг позволяет исследователю вернуться назад к исходному положению и проверить, насколько близко и чисто оно отражает актуальные положения со-исследователей; какие из ранее не увиденных допущений могли либо остаться внутри него, либо быть упущенными, что может повлиять на дальнейшую работу.

Как можно представить, начальная точка феноменологического исследования должна заключаться в прояснении собственной вовлеченности исследователя, его искажающих предпосылок и целей. Он (она) должны сначала прояснить насколько его (ее) склонности и предрасудки влияют на исследовательский проект. Например, относительный успех феноменолога в тщательном описании или осмыслении мировоззрения со-исследователя с целью их возможного прояснения, рассмотрения и оценки целиком зависит от более или менее точной попытки заключить в скобки отмеченные предвзятости и цели исследователя так, чтобы они не изменяли смысла, сообщаемого со-исследователем. Такое сфокусированное на исследовательской работе в применении феноменологического метода отражает среди прочего готовность или неготовность исследователя признавать и уважать автономность со-исследователя, его авторство и ответственность за опыт. Этот метод обнаруживает как силу, так и бессилие исследователя, подтверждая и проясняя его роль в исследовании и его вклад в работу. В общем, «фактическая истина» его (ее) данных становится как относительной (*relative*), так и реляционной (*relational*).

Нет нужды напоминать, что процесс феноменологической работы трудоемок, требует времени, чреват интерпретативными опасностями и никогда не заканчивается. И в то же время он часто радуется и удивляет своими плодами, интеллектуально и эмоционально воодушевляет и волнует; он способен сблизить исследователя и со-исследователя, подобно тому, как это происходит в психотерапии, причем с такой глубиной смысла и значимости для всех участников, которые невозможны в традиционном исследовании.

Пример феноменологического исследования

Даже после сказанного может остаться вопрос, стоит ли феноменологический подход и его применение в исследовании требуемых усилий. Этот вопрос мне кажется осмысленным, и он мотивирует меня к попытке убедить читателя в том, что игра стоит свеч, и выигрыш будет значительным.

Для решения этой задачи я сконцентрируюсь на необходимо кратком обзоре одного предварительного исследования, проведенного мною и небольшим количеством практикантов-психотерапевтов, заинтересованных в проведении феноменологического исследования с целью выявления возможных преимуществ, если они есть, такого психотерапевтического опыта для пациента.

При рассмотрении нашей отправной точки стало сразу очевидным, что мы не можем изначально опираться на те определения данного опыта или упрощенные сведения о нем, которые предоставляет традиционное психологическое исследование, поскольку эти операциональные определения элиминируют опытные аспекты феномена. Вместо этого, как феноменологи, мы должны были подойти к феномену, сохраняя верность тому, как наши со-исследователи его переживали.

Таким образом, мы столкнулись с проблемой первичного сбора описаний этого опыта нашими со-исследователями. Но как это сделать? Очевидно, мы должны были сформировать подходящий угол зрения, например, в виде ряда вопросов и утверждений, которыми могло бы руководствоваться дескриптивное исследование, призванное мотивировать у наших со-исследователей истинные утверждения относительно данного опыта.

Чтобы начать процесс прояснения нашей задачи, мы сначала сосредоточились на изучении наших собственных взглядов, подходов и сфер интересов, чтобы обнаружить, наконец, самые ярко выраженные допущения по исследуемой тематике. В процессе мы обнаружили разнообразные убеждения, предвзятости, гипотезы, установки и догадки, которых мы придерживались. На этом основании мы сконструировали формальное положение:

Психотерапевтический опыт позволяет мне почувствовать, что меня по-настоящему слушают, не критикуя, что позволяет мне честно и не с целью защиты рассмотреть комплекс собственных допущений о себе самом. В силу этого мне предоставляется возможность исследовать то, как эти допущения структурируют мой жизненный опыт, и усмотреть относительную свободу в их использовании или же попытаться уменьшить их силу. Это позволяет мне почувствовать себя в качестве автора (*source*) своего опыта, а не в качестве реагирующей на него «жертвы».

Осуществив этот предварительный шаг, мы смогли прояснить центральный интерес нашего исследования. Теперь мы могли сконструировать множество вопросов и утверждений, позволяющих нам выяснить, имеют ли наши допущения какое-либо сходство с исходными утверждениями наших со-исследователей. Мы решили составить ряд вопросов, затрагивающих эти допущения, в то же время исключая возможность их воздействия на суждения наших со-исследователей, что могло бы привести к «само-сбывающемуся пророчеству» (*self-fulfilling prophesy*). Уже тогда, я думаю, мы столкнулись с фундаментальным предубеждением, пронизывающим значительную часть психологических исследований.

Сформулированные вопросы включали в себя следующее

1. Пожалуйста, попытайтесь вспомнить (если что-то подобное было) то, что в вашем психотерапевтическом опыте произвело на вас впечатление и что в некотором смысле задело вас или повлияло на вас.

2. Если что-то было в вашем терапевтическом опыте, что произвело на вас впечатление, или в некотором смысле задело, или повлияло на вас, то, что конкретно заставило вас почувствовать, что оно в самом деле произвело впечатление на вас, задело вас или повлияло на вас?

3. Каково было ваше самоощущение до того, как вы начали посещать психотерапевта? В течение психотерапии? После?

4. Какие изменения, если они есть, вы могли бы обнаружить в себе после завершения психотерапии?

5. Что, если что-то подобное было, затрудняло или облегчало ваш психотерапевтический опыт? Делало его приятным или неприятным? Оправданным или бессмысленным?

6. Есть ли что-нибудь, что вы хотели бы добавить?

Проницательность этих вопросов зависела от того, насколько удачно они вписываются в опыт со-исследователей — это отличает их от всякого теоретического знания как со-исследователей, так и самих исследователей об опыте. Как можно увидеть, вопросы были общедоступными и поддавались широкой трактовке, так что каждый мог быть со-исследователем, при условии что он (она) уже имели опыт психотерапии в качестве пациента, достаточный для того, чтобы поделиться своими впечатлениями о нем, и были заинтересованным (-ой) в этом. Соответственно, текущее число со-исследователей могло меняться. В этом конкретном случае на наше приглашение участвовать в структурированном интервью (*structured interview*) ответили одиннадцать со-исследователей.

Завершив структурное обсуждение и переписав каждое интервью целиком, мы предприняли следующие процессуальные шаги.

1. Чтение протоколов

Этот шаг включал в себя тщательное чтение и перечитывание записанных описаний со-исследователей (или протоколов) для того, чтобы исследователи сами ознакомились с ними.

2. Отбор значимых утверждений.

Этот шаг включал в себя возвращение исследователей к каждому протоколу и отбор фраз и предложений, которые непосредственно были связаны с исследуемым феноменом. Некоторые протоколы могли содержать похожие по значению положения — такие повторения были исключены. Например, со-исследователь А говорил о своем ощущении «умиротворения» в конце терапевтической сессии, в то время как со-исследователь С говорила о «спокойствии», которое охватило ее в последний период сессии.

С другой стороны, некоторые суждения содержали определенную специфику, которая переносилась на более общие суждения. Например, со-исследователь Ф детально описала конкретное взаимодействие между ней и ее терапевтом, который привел ее к ощущению неуверенности — может ли она доверять ему? — и рассказала о том, как она желала, чтобы он отвечал иначе: так, чтобы она могла ему доверять. Значимое утверждение, извлеченное из ее слов было следующим: «вербальные обмены между терапевтом и пациентом могут породить как приобретение, так и потерю доверия по отношению к терапевту со стороны пациента».

Кроме того, некоторые утверждения противоречили другим. Со-исследователь Д был шокирован тем, что он сообщил во время терапии; напротив, со-исследователь Х «знал задолго до этого» о том, что он раскроет строго охраняемые секреты, а со-исследователь Б была удивлена тем, как много она сказала, но не испытала ни радости, ни разочарования по поводу этого.

Наконец, некоторые суждения были столь уникальны, что не встречались в других протоколах со-исследователей. Вместо того, чтобы исключать их (что часто происходит в традиционном исследовании), мы постарались включить их в наш список, чтобы они присутствовали в окончательном утверждении.

3. Формулирование смысла.

Этот шаг сложно точно определить, поскольку он подразумевает творческую способность исследователя интуитивно проникать в сказанное, при этом обнаруживая его скрытый и основополагающий смысл. Это рискованный шаг, потому что он включает в себя выход за пределы явного суждения и в то же время удержание смысла, содержащегося в рамках этого суждения, оставляя ясные и конкретные связи между этими двумя моментами. Релевантность смысла (*appropriate meanings*) характеризуется отсутствием навязанных теоретических / аналитических интерпретаций и предпочтением описательной интерпретации. Например:

Протокольное утверждение. Прежде я чувствовал, что все за исключением меня управляли моей жизнью, сейчас я чувствую, что я за нее отвечаю.

Релевантный смысл: Психотерапевтический опыт позволяет пациенту видеть себя в качестве источника своего жизненного опыта.

Нерелевантный смысл: Психотерапевтический опыт сдерживает влияние супер-эго.

Или: Психотерапевтический опыт предоставляет средства для системы рациональных убеждений.

Или: Психотерапевтический опыт предоставляет возможность для позитивного роста.

4. Отбор тематических групп.

Этот шаг включает в себя повторение всех трех шагов для всех протоколов и распределение сформулированных смыслов по разделяемым темам. Здесь мы встречаемся со сложностями интерпретации, подобными тем, какие были отмечены в предыдущем шаге. Они были минимизированы отсылкой каждой отобранной темы обратно к начальным протоколам, с тем чтобы удостовериться, было ли что-нибудь добавлено к протоколам или упущено, что в какой-то мере обесценивало бы подразумеваемый в них смысл. К тому же, этот шаг означал признание допустимости противоречащих, разрозненных и / или своеобразных тем и необходимости терпимого отношения к двусмысленности: «то, что логически невыразимо, может быть экзистенциально реально и ценно» (Colaizzi, 1978, 61).

5. Исчерпывающее описание и формулирование утверждения.

На этом шаге все сформулированные значения и тематические группы объединялись таким образом, чтобы можно было исчерпывающе описать исследуемый феномен в предельно недвусмысленном суждении, идентифицирующем его формальную структуру. Положение, выведенное из описанного исследования, было сформулировано следующим образом:

Психотерапевтический опыт заключается не в приобретении новой информации, но, скорее, в открытии нового способа переживания своего собственного мира. Независимо от своего изначального отношения к психотерапии, все пациенты в какой-то момент сессии чувствуют смущение или потрясение от психотерапевтического опыта или же чувствуют, что они должны как-то оспорить и оценить (*challenge*) терапевтическое воздействие, даже если последнее выражалось в чувстве «потерянного времени» или в ощущении, что «он никуда не ведет».

Наиболее значимые моменты само-раскрытия пациентов (определяемые самими пациентами) создают напряжение, которое имеет существенное значение, независимо от того, находится ли оно в центре внимания или уже нет, верно ли оно услышано психотерапевтом или

нет. Вне зависимости от вида психотерапии пациенты наделяют психотерапевта и отношения, которые он (она) порождает, исключительной ценностью. В самом деле, способ «бытия» психотерапевта и его стиль ответов на вызовы отношений (будь то вербальный обмен, молчание, физический контакт или его избегание) для пациента становится ведущей переменной, по которой психотерапия оценивается в качестве полезной или нет.

Для большинства пациентов уже известное видится в новом свете, извлекая на поверхность прежде скрытые смыслы привычного. Для некоторых пациентов ключевым термином является «перемена» (как к лучшему, так и к худшему); для других — «приятие». Во всех случаях, несмотря на признание его подрывного потенциала, психотерапевтический опыт вызывал ощущение по меньшей мере частичного освобождения от психофизического напряжения. Опыт подобного освобождения мог как длиться несколько часов, так и продолжаться до момента интервью.

Несмотря на то что некоторые изначальные ожидания (*aims*) пациентов могут быть оправданы, это происходит не со всеми. Некоторых со-исследователей отсутствие исполнения ожиданий огорчает; для других эти надежды теряют значение, или воспринимаются как нереализуемые фантазии, или заменяются ранее незафиксированными или невидимыми целями. Некоторые первоначальные цели разоблачаются как ложные или препятствующие более насущным заботам.

Все пациенты, участвовавшие в исследовании, заявили, что получили пользу от психотерапии, хотя для одного участника польза означала «осознание того, какой “бесмыслицей” является психотерапия и радость от возможности исключить ее из своей системы».

7. Подтверждение со стороны со-исследователя.

Этот шаг возвращает исследование обратно к со-исследователям: в нашем случае наши исследовательские находки в форме Финального Отчета (*Final Statement*) были представлены со-исследователями в интервью с глазу на глаз, которое было записано. Цель этого интервью заключалась в том, чтобы удостовериться, насколько адекватно Финальный Отчет описывал или «схватывал» их опыт. Этот шаг стремился к подтверждению адекватности нашего Утверждения по отношению к опыту и суждениям наших со-исследователей. Или же было ли упущено по ошибке или в результате неверной интерпретации что-то важное? Вдобавок мы хотели, чтобы наши со-исследователи рассказали нам, было ли что-нибудь важное, что они ранее не рассматривали или не фиксировали и что возникло в процессе чтения ими Утверждения.

Этот последний шаг может привести исследователя к необходимости составить дополнительный Финальный Отчет, включающий в себя новую информацию, полученную в опыте или исправляющую ошибки, а также проясняющий описания, которые были предоставлены. В нашем случае никаких исправлений не требовалось, и исследование было (временно) завершено.

Заключительные комментарии

К каким бы взглядам ни пришли читатели относительно целесообразности, уникальности или ценности феноменологического исследования, я надеюсь, что они убедились, что феноменологический метод не является методом *per se*, анти-эмпирическим.

Несмотря на то что он проблематизирует фундаментальные допущения и исследовательскую методологию, разделяемые более традиционными психологическими подходами к исследованию, он также стремится предоставить им альтернативу в виде структурированного, артикулируемого метода, согласующегося с целостной установкой на понимание, характерной для феноменологической психологии; более того, заключительные положения так представленного альтернативного метода подлежат соответствующему стандарту проверяемости.

Феноменологическое исследование, как и феноменология в целом, отрицает естественно-научное допущение о том, что смысл, который может быть дан или выведен из какого-либо события, присущ самому событию, независимо от человеческого присутствия. Скорее, феноменологи утверждают, что смыслы встроены в многообразные взаимоотношения между исследователем, со-исследователем и значимым событием, что они возникают из них. Лежащая в основании структура, формирующая эти смыслы, разделяется между ними, хотя перспектива, с которой переживается эта структура, обнаруживает особый способ бытия каждого участника исследования по отношению к значимому событию. Следовательно, исследователь и со-исследователи вовлечены в сотрудничество, предельная цель которого — все более адекватно артикулировать совместный структурный характер исследуемого феномена.

Таким образом, вопреки распространенному неверному представлению о цели феноменологического исследования, последнее, как мы видим, по существу, сосредоточено на прояснении характерных основополагающих структур, различимых в любом конкретном примере отдельного переживания, а не просто является всего лишь процессом, сосредоточенным на субъекте описательного анализа, акцентирующего особенность или различие.

Однако для меня важно еще раз подчеркнуть, что феноменологическое исследование не стремится навязать структурному исследованию некую методологию. Инструменты, описанные в этой главе, служат лишь возможными примерами и указателями, для тех, кто хотел бы испытать этот способ исследования. Во всех случаях феноменологическое исследование соответствует истине хайдеггеровского изречения о том, что структура всякого *Dasein* такова, что оно «никогда не достигает» (never arrives) [своей «целости»], но всегда только «в пути» (on the way) (Heidegger, 1962).⁶

REFERENCES

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Churchill, S. D., & Wertz, F. J. (2001). An Introduction to Phenomenological Research in Psychology. In K. Schneider, J. F. T. Bugenthal, J. Fraser Pierson (Eds.), *The Handbook of Humanistic Psychology: Leading Edges in Theory, Research, and Practice* (247–263). London: SAGE.
- Colaizzi, P. F. (1973). *Reflection and Research in Psychology: a Phenomenological Study of Learning*. Dubuque, IA: Kendall/ Hunt.
- Colaizzi, P. F. (1978). Psychological Research as the Phenomenologist Views It. In R. S. Valle, M. King (Eds.), *Existential-Phenomenological Alternatives for Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Crotty, M. (1996). *Phenomenology and Nursing Research*. Melbourne: Churchill Livingstone.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (1994). *Handbook of Qualitative Research*. London: SAGE.
- Farber, L. (2000). *The Ways of the Will: Selected Essays*. New York: Basic Books.

⁶ Перевод выполнен по изданию: Хайдеггер, М. (2003). Бытие и время. Харьков: Фолио. — Прим. пер.

- Gendlin, E. T. (1997). *Experiencing and the Creation of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press.
- Gillett, G. (1995). The Philosophical Foundations of Qualitative Psychology. *The Psychologist*, 8 (3), 111–14.
- Giorgi, A. (1985). *Phenomenology and Psychological Research*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Harré, R. (1991). What is Scientific about Psychotherapy? *BPS Psychotherapy Section Newsletter*, (11), 14–17.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. New York: Harper and Row.
- Hodges, H. A. (1952). *The philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Karlsson, G. (1993). *Psychological Qualitative Research from a Phenomenological Perspective*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Kaye, J. (1995). Postfoundationalism and the Language of Psychotherapy Research. In J. Siegfried (Ed.), *Therapeutic and Everyday Discourse as Behaviour Change* (29–61). NJ: Praeger.
- Knorr-Certina, K. D. (1981). *The Manufacture of Knowledge*. Oxford: Pergamon Press.
- Kvale, S. (1994). Ten Standard Objections to Qualitative Research Interviews. *Journal of Phenomenological Psychology*, 25 (2), 147–73.
- Kvale, S. (1996). *InterViews*. London: SAGE.
- Mahrer, A. R. (2000). Philosophy of Science and the Foundations of Psychotherapy. *American Psychologist*, 55 (10), 117–125.
- Moustakas, C. (1994). *Phenomenological Research Methods*. London: SAGE Publications.
- Rowan, J. (1998). Letters. *The Psychologist*, 11 (12), 578.
- Valle, R. S., & King, M. (1978). *Existential-Phenomenological Alternatives for Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Zaner, R. M. (1970). *The Way of Phenomenology*. New York: Pegasus.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА ВВЕДЕНИЯ К КНИГЕ МИКЕЛЯ ДЮФРЕНА «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОПЫТА»

ЕЛЕНА ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА

Доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии и социально-политических исследований Южного федерального университета, 344006 Ростов-на-Дону, Россия.

E-mail: elena_zolotuhina@mail.ru

Во *Введении* М. Дюфрен описывает специфику своего подхода к эстетическому опыту и ставит задачи произведения. Автор, следуя феноменологии, стремится осуществить эйдетический анализ эстетического опыта. Он рассматривает его как опыт зрителя, а не художника, и видит главным его объектом произведение искусства. Таким путем он хочет уйти от порочного круга, где опыт и объект определялись бы друг через друга, хотя до конца ему это не удастся. Художественное произведение – это не то, что определяется эстетическим опытом, считает он, а то, что провоцирует его. Произведение искусства, согласно Дюфрену, имеет с эстетическим объектом общую ноэму, но различные ноэзы: оно может быть воспринято как не имеющее эстетических качеств, просто как вещь. В то же время произведение искусства оказывается именно эстетическим объектом, когда оно воспринято умело и правильно. Только адекватное эстетическое восприятие осуществляет эстетическое качество: феноменология оборачивается деонтологией. Таким образом, объект и опыт все равно взаимно определяют друг друга. Для описания чистого эстетического опыта зрителя Дюфрен предлагает обратиться к выдающимся, общепризнанным художественным произведениям. Однако у него возникает вопрос: каков аутентичный критерий их эстетической избранности? Автор полагает, что это не может быть субъективное суждение вкуса, потому что такое субъективное суждение приводит либо к недооценке некоторых произведений, помещении их за пределами сферы «прекрасного», либо к уравниванию действительно эстетически ценных произведений и подделок. С точки зрения М. Дюфрена эстетический объект вообще нельзя мерить внешней для него меркой. Он сам вмняет себе норму, и несовершенен тогда, когда ему не удастся быть тем, чем он намеревается быть. Эстетический объект не только самозаконодатель, он еще и вмняет норму своему творцу. В любом случае, говорит Дюфрен, чтобы быть шедевром, произведение искусства должно обладать полнотой чувственного бытия и полнотой смысла. А это возможно, если аутентичен сам художник. Целью же эстетического восприятия зрителя выступает конституирующее раскрытие объекта.

Ключевые слова: эстетический опыт, эстетический объект, опыт зрителя, художественное произведение, ноэма, ноэза, субъективизм, суждения вкуса, аутентичное произведение.

THE PREFACE TO THE TRANSLATION M. DUFRENNE'S INTRODUCTION TO HIS "PHENOMENOLOGY OF AESTHETIC EXPERIENCE"

ELENA ZOLOTUHINA-ABOLINA

DSc in Philosophy, professor of the Department of History of Philosophy at Institute of Philosophy and Social-Political Studies, Southern Federal University, 344006 Rostov-on-Don, Russia.

E-mail: elena_zolotuhina@mail.ru

In *Introduction* M. Dufrenne describes the specificity of his approach to the aesthetic experience and sets the objectives of the work. Following phenomenological tradition, he realizes an eidetic analysis of aesthetic experience. He considers it as an experience of a spectator, not as that of an artist. Its main object is a work of art. So Dufrenne wants to break the vicious circle of mutual definition of object and experience, but he does not manage to. He thinks that the work of art is not defined by aesthetic experience, it provokes this experience. According to Dufrenne, a work of art has a common noema with an aesthetic object, but their noeses are different. It can be perceived as an object without aesthetic qualities. At the same time the work of art, when perceived skillfully and rightly, is an aesthetic object. Aesthetic quality can be realized only by adequate aesthetic perception. Phenomenology becomes deontology. So object and experience are mutually defined. To describe pure aesthetic experience of

© PUF, 1953.

© Елена Золотухина-Аболина, пер., пред., 2014

© Всеволод Золотухин, пер., 2014

the spectator M. Dufrenne proposes to look at prominent, universally recognized works of art. And he poses the question: what is the authentic criterion that makes them prominent? The author thinks that it cannot be a subjective judgement of taste because it leads either to underestimation of some works, to placing them beyond the sphere of "the beautiful" or to levelling of aesthetically valuable works and fakes. According to Dufrenne, the aesthetic object cannot be measured outwards. It gives a measure itself and becomes imperfect when it cannot be that to what it strives for. Aesthetic object isn't only self-legislative, it gives a norm to its creator. Anyway, M. Dufrenne says, for being a chef-d'oeuvre a work of art must have a full sensual being and sense. It is possible when the artist is himself authentic. The goal of spectator's aesthetic perception is to constitutently open the object.

Key words: aesthetic experience, aesthetic object, experience of spectator, work of art, noema, noesis, subjectivismus, judgement of taste, authentic work.

Книга известного французского феноменолога Микеля Дюффрена «Феноменология эстетического опыта», вышедшая в свет в Париже шестьдесят лет назад, как и многие другие знаменитые произведения западной философии XX века, до сих пор не переведена на русский язык. Наверное, это неудивительно в силу особенностей отечественной истории, благодаря извигам которой мы и «Философию» К. Ясперса, появившуюся в 1932 году, получили для ознакомления только в две тысячи двенадцатом году (но лучше поздно, чем никогда). Видимо, «Эстетике» М. Дюффрена еще придется подождать своего полного перевода, а пока мне хотелось бы коротко представить вниманию читателей введение в этот объемистый труд, написанное автором, чтобы, с одной стороны, объяснить свой подход к эстетическому и указать на неизбежные трудности его понимания, а с другой — прочертить главные линии будущего изложения.

Мы не знаем, было ли написано введение в работу непосредственно до написания основного текста или — как это нередко бывает — уже после того, как книга была создана: с целью представления исследования читателю. Так или иначе введение — сложный текст, он написан с отступлениями, риторическими вопросами, переходом от одних сюжетов к другим, постоянным сравнением феноменологического подхода с гегелевским — написан менее внятно, чем другие части этого же произведения М. Дюффрена. Представляется, что автору хочется коснуться сразу всего, что в дальнейшем будет разворачиваться почти на семистах страницах двух томов. Тем не менее можно указать некоторые основные сюжеты, которые можно вычитать во *Введении*, и все они, несомненно, имеют большое значение для дальнейшего понимания идей М. Дюффрена.

Прежде всего, автор утверждает, что, рассматривая с феноменологических позиций эстетический опыт, он обращается к опыту зрителя, а не творца, а если даже и касается опыта творца, то как единого с опытом зрителя. В этом рассмотрении для него выступает важным единство эстетического восприятия (то есть опыта зрителя) и эстетического объекта. Они обуславливают и создают друг друга. Эстетический объект не может рассматриваться совсем вне мира — Дюффрен явно опирается на идею М. Хайдеггера о «бытии в мире», как и на идеи К. Ясперса, о философии которого он сразу после Второй мировой войны издал книгу совместно с П. Рикером. В то же время и во введении, и в других частях работы последовательно проводится мысль о независимости эстетического объекта от истории. Эстетический объект, который в своем чистом виде представлен для М. Дюффрена, желающего произвести эстетический анализ, произведением искусства, принципиально внеисторичен.

Поиск подлинной характеристики эстетического объекта и эстетического опыта, обуславливающих друг друга, приводит автора к утверждению, что эстетический объект, выраженный в произведении искусства, не зависит также от нашей психологии, наших вкусов и предпочтений, в том числе и от представлений о красоте; он, впрочем, не связан и с провозглашаемой с его помощью моралью или с каким-либо практическим применением.

Для эстетического объекта, считает М. Дюффрен, нет внешнего эталона, его норма — его собственная воля. Он должен соответствовать себе самому, и норма для каждого эстетиче-

ского объекта — конкретна. Надо заметить, что М. Дюффена совсем трудно было бы понять, если бы он все же коротко не указывал, где коренится источник этой индивидуальной нормы. А он — в аутентичности автора, выражение этой аутентичности мы и называем мастерством. Мастерство (аутентичность), в свою очередь, проявляется в том, *как* говорит объект, а не *что* он говорит. Именно это *как* определяет эстетическое восприятие, имеющее целью чистый объект, а не побуждение к действию. Благодаря этому *как* произведения искусства, которые являются «вещами мира» и способны служить практически, могут выступать эстетическими объектами и пробуждать эстетическое восприятие зрителя.

Разумеется, после чтения введения, которое в немалой степени интригует читателя, нужно было бы обратиться к целостности книги, что — хочется надеяться — будет когда-нибудь сделано.

**М. ДЮФРЕН. ВВЕДЕНИЕ
ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОБЪЕКТ¹**

**M. DUFRENNE. INTRODUCTION TO
«PHENOMENOLOGY OF AESTHETIC EXPERIENCE».¹**

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО Е. ЗОЛОТУХИНОЙ-АБОЛИНОЙ:

доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии и социально-политических исследований Южного федерального университета, 344006 Ростов-на-Дону, Россия.

ELENA ZOLOTUHINA-ABOLINA (TRANS.):

DSc in Philosophy, professor of the Department of History of Philosophy at Institute of Philosophy and Social-Political Studies, Southern Federal University, 344006 Rostov-on-Don, Russia.

E-mail: elena_zolotuhina@mail.ru

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО В. ЗОЛОТУХИНА:

кандидат философских наук, ассистент кафедры истории и философии Ростовского государственного строительного университета, 344022 Ростов-на-Дону, Россия.

VSEVOLOD ZOLOTUHIN (TRANS.):

PhD in Philosophy, assistant of the Department of History and Philosophy, Rostov State University of Civil Engineering, 344022 Rostov-on-Don, Russia.

Обращение к рефлексии над эстетическим опытом может показаться амбициозным. Позволим себе уточнить наш предмет и указать его границы. Эстетический опыт, который мы хотим описать, чтобы затем подвергнуть его трансцендентальному анализу и попытаться освободить его от метафизического значения, есть опыт зрителя, опыт же самого художника из него исключён. Конечно, эстетический опыт художника также существует, а исследование художественной деятельности часто является магистральным путём в эстетике. Многие эстетические учения, а также предлагаемые ими порой классификации искусств основаны на психологии творчества. Такова эстетика Алена,² где сам зритель играет важную роль если

¹ Перевод выполнен по изданию: Dufrenne, M. (1953). *Introduction. Expérience esthétique et objet esthétique*. In : *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: Presses universitaires de France. pp. 1–28.

© PUF, 1953.

² Ален (настоящее имя Эмиль-Огюст Шартье, Chartier, 1868–1951) — французский философ и писатель первой половины XX века. — *Прим. пер.*

не создателя, то, по крайней мере, актёра. Так же обстоит дело и в церемонии — первом из искусств. Искусства всегда в большей или меньшей степени церемониальны. В церемонии (даже в отдельных искусствах), катарсис, происходящий со зрителем, подобен катарсису, выступающему у автора преимуществом творчества.³ Более обобщенно: «эстетики действия», вытеснившие сегодня «психологистские эстетики», рассматривая произведение, делают акцент на том, что оно — результат действия, и остерегаются анализа чувствования, который всегда рискует соскользнуть в психологизм и подчинить *бытие* (*esse*)⁴ произведения его *восприятию* (*percipi*). Конечно, изучение действия — это хорошее введение в эстетику: оно предоставляет полное право реальности произведения и сразу ставит важные проблемы, касающиеся отношений техники и искусства. Между тем оно также не лишено риска: с одной стороны, оно действительно не предлагает абсолютных гарантий от ловушек психологизма и может заблудиться в припоминании исторической конъюнктуры или психологических обстоятельств творчества. С другой стороны, вписывая эстетический опыт в опыт художника, изучение действия стремится обнаружить некоторые черты этого опыта и, например, возбудить некоторую волю к власти за счет сосредоточенности, которую, напротив, внушает эстетическое созерцание.

Мы выбрали изучение опыта зрителя вовсе не из-за этих опасностей, поскольку, как мы увидим, нашему намерению угрожают опасности противоположного рода. Мы думаем, что исчерпывающее изучение эстетического опыта должно было бы в любом случае соединить два подхода. Ибо если верно то, что искусство предполагает инициативу художника, то верно также и то, что художник ждет признания от публики. Если копнуть глубже: опыт творца и опыт зрителя не существуют без коммуникации, поскольку творец делается зрителем своего произведения по мере того, как он его творит, а зритель ассоциирует себя с художником, действие которого он узнаёт в произведении. Вот почему, ограничиваясь опытом зрителя, мы все-таки будем должны вспомнить об авторе. Но автор, о котором тогда пойдет речь, — это тот, кто раскрывается в произведении, а не его исторический создатель. Творческий акт не остаётся непременно тем же самым сообразно авторскому исполнению или представлению зрителя через призму произведения. Более того, если нужно быть немножко поэтом, чтобы почувствовать вкус поэзии или понять живопись, то это чувство и понимание не идентичны чувству и пониманию реального поэта или художника. Творить и наслаждаться творением — два весьма различных вида поведения, которые, возможно, редко встречаются у одного и того же индивида. Проникать во внутренний мир художника с помощью интерпретатора произведения — не то же самое, что быть художником. Конечно, если «эстетическое», рассмотренное в какой-то момент как «религиозное» или «философское», то есть как категория абсолютного духа, на манер Гегеля, обретает плоть; если осуществляется «эстетическая жизнь», то кажется, что это происходит скорее у некоторых образцовых художников, чем у индивидов, принадлежащих к анонимной публике. Как сбалансировать длительную страсть творца и счастливый взгляд, направляемый в какой-то момент на его произведение? Если искусство обладает метафизическим (прометеевским или иным) значением, то не наделено ли оно им в силу темной и торжествующей воли того, кто изобретает мир? Вероятно. Но, во-первых, нет уверенности в том, что подлинный поэт обладает поэтической душой, которая раскрывается его читателю. Эстетика творчества должна была бы объяснить то, что гениальными иногда могут быть личности, которые психология позволяет назвать посредственными. Она должна

³ Имплитная эстетика в «Богам» (одно из произведений Алена, *Les Dieux* (1934) — *Прим. пер.*), возможно, отличается тем, что она больше привязана к значению произведений (а через них — к значению религий). Она менее заботится о том, чтобы показать, как воображаемое превзойдено творческим актом, чем о том, чтобы искать истину воображаемого такой, какой она раскрывается в глазах зрителя в законченных произведениях.

⁴ Аллюзия на известный принцип Беркли: *esse est percipi* (быть — значит восприниматься). — *Прим. пер.*

была бы доказать, что дух дышит, где хочет.⁵ Эстетика зрителя бережет себя по крайней мере от разочарования узнать, что Гоген был пьяницей, Шуман умер безумцем, Рембо оставил поэзию, чтобы зарабатывать деньги, и что Клодель в конце жизни ничего не понимала в своем творчестве.⁶ Во-вторых, если можно оказать почтение действию гения, найти ему образцовую ценность и иногда — метафизический смысл, то сделать это можно, заключая от его произведений к жизни и, следовательно, при условии, что произведение гения признано с самого начала. Именно согласие и горячность публики избавляют Ван Гога от того, чтобы быть исключительно шизофреником, Верлена — пьяницей, Пруста — стыдливым извращенцем, а Жене — хулиганом.⁷ В-третьих, если опыт зрителя менее нагляден, он не менее своеобразен и решителен. Парадоксально, но можно сказать: зритель, отвечающий за освящение произведения и за спасение истины автора с помощью произведения, должен отождествить себя с этим произведением с ещё большей необходимостью, нежели себя с ним отождествляет создающий его художник. Чтобы проявлять себя в мире людей, «эстетика» должна мобилизовать как эстетическую жизнь творца, так и эстетический опыт зрителя.

Следовательно, мы несколько не думаем дискредитировать изучение эстетической жизни творца, которое, однако, не может смешиваться с изучением эстетического опыта зрителя. Сравнить их всё же интересно: объекты двух этих штудий различны, даже если они содержат друг друга, то есть даже если творец обращается к зрителю своего произведения и если, наоборот, зритель общается с творцом, некоторым образом участвуя в его действии. Вот почему мы полагали, что имеем право выбрать для изучения опыт зрителя, исключив опыт художника. Рефлексия над искусством как социологическим и антропологическим фактом и даже как над категорией духа в гегельянской перспективе, вероятно, ориентировалась бы на творческую активность. Нам, напротив, кажется, что рефлексия над эстетическим опытом ориентирует, скорее, на созерцание зрителем эстетического объекта. Впредь мы будем называть эстетический опыт опытом зрителя, опять-таки не утверждая, что этот опыт — единственный.

Но такой выбор приводит к своеобразному затруднению. Необходимо определить эстетический опыт через рассматриваемый им объект, который мы назовем эстетическим объектом. Однако, чтобы, в свою очередь, заметить этот объект, мы, поскольку произведение искусства узнаваемо в деятельности художника, к нему обратиться не можем. Не может ли сам эстетический объект определяться лишь как коррелят эстетического опыта? Не окажемся ли мы тогда в замкнутом круге? Нужно будет определить эстетический объект через эстетический опыт и эстетический опыт через эстетический объект. В этом круге заключена вся проблема субъект-объектного отношения. Она принимается феноменологией, которая, определяя, называет её интенциональностью и описывает единство ноэзы и ноэмы.⁸ Проблема эта имеет антропологическое значение, которое мы будем постоянно вновь находить, обращаясь к эстетическому восприятию. Она свидетельствует, что чувственное, возбуждённое этим восприятием, является, согласно старой формуле, совместным действием чувствующего и чувствуемого, иначе говоря, что между вещью и тем, кто ее воспринимает, есть предварительное согласие,

⁵ Ин 3:8. — *Прим. пер.*

⁶ Речь идёт о Камилле Клодель, французском скульпторе, ученице и любовнице О. Родена. Во второй половине жизни она впала в безумие и уничтожила большую часть своих же работ. — *Прим. пер.*

⁷ Речь идёт о Жане Жене (Genet), скандальном и эпатажном французском писателе XX века. — *Прим. пер.*

⁸ Будет видно, что мы не понуждаем себя к буквальному следованию Гуссерлю. Мы понимаем феноменологию в том смысле, в котором Сартр и Мерло-Понти адаптировали этот термин во Франции: как описание, которое имеет в виду сущность, определённую как имманентное значение феномена и данную с ним... Сущность следует открыть, но не через скачок от известного к неизвестному, а благодаря снятию покровов. Феноменология, во-первых, применяется к человеческому, потому что сознание есть самосознание: как раз здесь есть модель феномена, появление как появление смысла самому себе. Риска вернуться в конце к значению термина в гегелевской метафизике, мы всё же оставляем это значение в стороне. Феномен у Гегеля есть приключение бытия, которое отражается в самом себе, и благодаря этому сущность превосходит себя в понятии.

предшествующее всякому логосу. Но, возможно, это может быть подтверждено лишь с помощью онтологии, подобной той, с помощью которой Гегель интерпретирует и исправляет трансцендентальную философию Канта. Сознание, имеющее в виду объект, является конституирующим, но при условии, что объект готов к конституированию. Субсумпция⁹ возможна лишь в том случае, если предполагается самоконституирование объекта, в некотором роде включающего в себя субъект. Субъект и объект суть момент абсолютного, о котором свидетельствует конечная цель. Сама пара субъект-объект конституирована и полезна осуществляющему себя абсолютному. Таким образом, кажется, что эстетика осуществляется в качестве момента абсолютного или самого абсолютного и что в то же самое время этот момент освещает или дает предчувствие того, что есть абсолютное. Близость субъекта и объекта свидетельствует о единстве, которое есть нечто вроде спинозовской субстанции, приведенной в движение, бытия-в-отношении-оппозиции, в котором диалектически объединены идея и вещь, субъект и объект, нозма и нозза. Но с настоящего момента вне всякой интерпретации этот круг влечёт для нас двойное последствие, доктринальное и методическое.

Почему же доктринальное? Потому что мы всегда должны будем спрашивать себя, ограничивается ли эстетический объект, связанный с восприятием, в котором он появляется, этим появлением, или же он предполагает наличие «в-себе». Мы снова должны будем возвращаться к идеализму или психологизму, вспоминая о том, что восприятие, хоть эстетическое, хоть нет, не создает нового объекта и о том, что объект, насколько он эстетически воспринят, не отличается от объективно известной или произведенной вещи, вызывающей это восприятие (то есть, в данном случае, от произведения искусства). Внутри эстетического опыта, объединяющего объект и вещь, можно, впрочем, чтобы их изучить, ввести различие объекта и восприятия. Это различие оказывается правомерным, если мы следуем тому, что единство субъекта и объекта не подобно естественному композиту, над которым анализ совершил бы насилие, и, точнее, тому, что интенциональность, выражающая это единство, не исключает реализм. Может быть, существует проект, где это различие больше невозможно, — там, где феноменологическая рефлексия приводит к абсолютной рефлексии на манер Гегеля; где мыслится тождество сознания и его объекта, притом, что они суть два неразделимых и, в конечном счёте, тождественных момента диалектики бытия. Но существует и проект, где сознание, носителем которого является индивидуальность; сознание, способное в качестве индивидуального сознания субъекта направлять внимание, знать и находиться в различных установках, внезапно появляется в мире и противопоставляет себя этому объекту. Как раз здесь трансцендентальное соскальзывает в антропологическое, а феноменология оказывается психологией без психологизма. Можно, однако, отдельно рассматривать субъекта и сознание как субъективный способ его бытия. Сам его объект также может быть рассмотрен отдельно, ибо сама рефлексия, открывающая отношение нозмы к ноззе, обнаруживает и то, что оно уже осуществлено по эту сторону сознания, которое обосновано в той же мере, что и обосновывает, и является дарителем смысла при условии, что существует данное.

Мы находимся в мире. Это означает, что сознание есть принцип мира и что каждый объект раскрывается и слагается согласно принимаемой сознанием установке и в создаваемом им опыте. Но это означает также и то, что сознание пробуждается в уже обустроенном мире, в котором оно находит себя наследником традиции и обладателем истории и само начинает новую историю. Тогда сознание подлежит антропологическому рассмотрению, показывающему, как оно адаптируется к характеристикам природы или общества, хотя эти характеристики обладают трансцендентальным смыслом лишь относительно сознания. Конституирующее сознание здесь также является сознанием естественным. И вот почему: 1) можно описать сознание в его

⁹ Субсумпция — подпадение предмета под категорию. — *Прим. пер.*

появлении и генезисе; 2) можно предположить его объект и размышлять об объекте до сознания, хотя объект существует только для сознания. Право на это даёт также факт интерсубъективности, которая зиждется у корней истории и обладает своим антропологическим эквивалентом в том, что Конт называет человечеством. Всегда существует кто-либо, для кого объект — это объект; я могу разговаривать об объекте, находящемся перед другим, потому что этот объект уже существует для меня, или же наоборот. В этом смысле, если объект уже предположен, если он всегда уже дан, сознание также предположено, оно всегда уже присутствует. Таким образом, поскольку сознание, рождаясь в истории, где оно многообразно и скрещивается с другим сознанием так же, как и наталкивается на объект, применительно к объекту всегда относительно, объект всегда относителен для сознания. Можно, впрочем, различить эстетический объект и эстетическое восприятие. Но как тогда определить эстетический объект и какой порядок установить между двумя моментами исследования?

Это ставит проблему метода. Если мы исходим из эстетического восприятия, то мы пытаемся подчинить этому восприятию эстетический объект, и тогда дело доходит до представления эстетическому объекту широкого смысла. Эстетическим является всякий объект, эстетизированный любым опытом эстетического восприятия. К примеру, можно было бы назвать эстетическим объектом образ произведения, созданный художником до того, как он его создал (если таковой имеется), но только если уточнить, что тогда речь идёт о воображаемом эстетическом объекте. Равно мы могли бы распространить этот термин на объекты природного мира. О прекрасном в природе говорят как раз в этом смысле: гармония сосны и клёна, встреченных Клодель на японской дороге; силуэт, на миг запечатлённый взглядом; пейзаж, созерцаемый в конце восхождения, суть эстетические объекты в той же степени, как памятник или соната. Но тогда определение эстетического опыта не является строгим, поскольку мы не вводим в определение эстетического объекта достаточно точности. Ввести её туда можно, лишь подчинив опыт объекту вместо подчинения объекта опыту и определив сам объект через произведение искусства.

Мы собираемся пойти этим путём. И тотчас же нам заметно то, что мы на нём приобретем. Поскольку существование произведений искусства и подлинность наиболее совершенных из них никем не оспаривается, эстетический объект легко заметен, если мы определяем его, отталкиваясь от них. Эстетический опыт, который будет описан, сразу же станет образцовым, охраняемым от искажений, которые, возможно, вкрадываются в восприятие эстетического объекта, выделенного из природного мира. Так, при созерцании альпийского пейзажа смешиваются приятные впечатления, вызванные свежестью воздуха или запахом сена, удовольствием от одиночества, радостью восхождения, живым чувством свободы. Но также можно сожалеть, что исследование природного эстетического объекта в этом случае затормаживается. Между тем мы полагаем, что это хороший метод, потому что опыт, полученный лицом к лицу с произведением искусства, является, конечно, самым чистым, и, возможно, исторически первичным; и, наконец, потому что возможность эстетизации природы ставит перед феноменологией эстетического опыта проблемы психологические и одновременно космологические, которые могут его ограничить. Поэтому мы откладываем изучение такого опыта на будущее.

Таким образом, мы отправимся от эстетического объекта и определим его, отталкиваясь от произведения искусства. Теоретически мы имеем на это право, ибо только что сказали: корреляция между объектом и схватывающим его действием не подчиняет объект этому действию. Значит, эстетический объект можно обнаружить, рассматривая произведение искусства как вещь мира, независимо от действия, которое указывает на объект. Нужно ли говорить, что мы должны будем отождествить эстетический объект с произведением искусства? Необязательно. Сначала на основании факта: произведение искусства не охватывает

всего поля эстетических объектов; оно определяет только привилегированный, но суженный сектор. Но и на основании права: эстетический объект может, по меньшей мере неявно, определить себя лишь в отношении эстетического опыта, тогда как произведение искусства определяется вне этого опыта как то, что его провоцирует. Оба тождественны в той мере, в какой эстетический опыт имеет в виду и точно достигает объекта, который его вызывает. Между ними ни в коем случае не должно проводиться различие как между идеальной и реальной вещью. В противном случае произойдёт возвращение к психологизму, отвергнутому теорией интенциональности. Эстетический объект имеется в сознании таким образом, как будто его нет. И наоборот, произведение искусства существует вне сознания, как вещь среди вещей, лишь в соотнесённости с другим сознанием.

Но между тем их разделяет нюанс, который мы должны будем принять во внимание (и который, впрочем, высветится в искусствах, где творчество взывает к исполнению). Эстетический объект и произведение искусства являются нозмами, имеющими одно и то же содержание. Но они различаются содержанием нозы. Произведение искусства, как пребывающее здесь, в мире, может схватываться в восприятии, пренебрегающем его эстетическим качеством. Так бывает, например, в случае, когда я невнимателен во время спектакля, или пытаюсь понять и оправдать произведение вместо того, чтобы пережить его (так может поступать критик искусства). Эстетический объект, напротив, является эстетически воспринятым объектом, т.е. воспринятым постольку, поскольку он — эстетический. Это определяет различие: эстетический объект — это произведение искусства, воспринятое как таковое, а также вызывающее такое восприятие, которое оно пробуждает, которого оно заслуживает; восприятие, осуществляющееся в послушном сознании зрителя. Короче говоря, объект является произведением искусства постольку, поскольку он воспринят. Так мы должны будем определить его онтологический статус. Эстетическое восприятие фундирует эстетический объект, но при этом воздаёт ему должное, т.е. подчиняется. В некотором роде оно завершает его, но не создаёт. Воспринимать эстетически — значит воспринимать верно. Восприятие является задачей, поскольку бывает восприятие неумелое, которое не достигает эстетического объекта. Только адекватное восприятие осуществляет его эстетическое качество. Вот почему при анализе эстетического опыта мы будем предполагать верное восприятие: феноменология имплицитно будет деонтологией. Но мы предполагаем и существование произведения искусства, требующего верного восприятия. Именно таким образом можно выйти из круга, в который нас заключает взаимная корреляция эстетического предмета и эстетического опыта. Но мы выходим из него лишь при условии, что не забываем о нем, то есть сначала определяем объект как объект для восприятия, а восприятие — как восприятие этого объекта. Впрочем, это принуждает нас повторить и, таким образом, специально развить две первые части данной работы, обращенные к эстетическому объекту и произведению искусства.

Тогда перед нами встаёт другой вопрос. Но поначалу затруднение, которое нас остановило, может выражаться иначе. Решая разорвать круг, в который нас заключает корреляция объекта и эстетического восприятия, и взять произведение искусства как отправную точку нашей рефлексии, для того чтобы исходя из неё вновь обнаружить эстетический объект, а затем и эстетическое восприятие, мы прибегаем к эмпирии и истории. Не совершается ли здесь сальто-мортале по отношению к анализу, который стремился бы к тому, чтобы быть эйдетическим? Мы так не думаем. Макс Шелер учит нас, что моральные сущности раскрывают себя в историчности будучи, однако, при этом для истории полностью относительными. Не так же ли обстоит дело с сущностью эстетического опыта? Конечно, феноменология не может отвергать антропологию, демонстрирующую вступление эстетического сознания в мир культуры. Скорее, она оправдывает антропологию, показывая, что субъект связан с объектом не только в целях его

конституирования, но и в целях самоконституирования. Эстетический опыт осуществляется в мире культуры, в котором существуют произведения искусства, а нас учат узнавать и оценивать их. Мы знаем, что некоторые объекты свидетельствуют о себе и ждут от нас, что мы отдадим им должное. Невозможно игнорировать эмпирические условия эстетического опыта, не более, чем те, которым подчинено развитие логической научной или философской мысли. Следовательно, чтобы знать, как в действительности осуществляется эстетический опыт, нужно вернуться к эмпирическому. История выступает тем «уже тут», которое для человечества уходит корнями в доисторическую эпоху, а для индивида — в темную дыру рождения, свидетельствующую, что мы существуем в мире, потому что мы сюда пришли.

Так, произведение искусства уже присутствует здесь, чтобы инициировать опыт эстетического объекта. Как таковое оно предлагает отправную точку для нашей рефлексии. Но историчность художественной продукции, разнообразие форм искусства и суждений вкуса не содержат больше релятивизма, разрушительного для эйдетики искусств, чем его содержит шелеровская историчность *этоса* в отношении эйдетики моральных ценностей. Пусть искусство воплощается в многообразных обликах! Это свидетельствует о заключённой в нём мощи и о воле к самоосуществлению; и это должно побуждать понимание, а не вредить ему. Сегодня мы знаем, что музеи принимают и освещают все стили и что современное искусство находится в поисках своих предельных возможностей.

В действительности кажется, что эстетическая рефлексия находится сегодня в привилегированном моменте истории, — в моменте, где искусство расцветает. Смерть искусства, провозглашаемая Гегелем, и, в сущности, являющаяся для него результатом смерти Бога и пришествия абсолютного знания, возможно, означает воскресение подлинного искусства, которое должно высказать лишь самого себя. Возможно даже, что эстетический опыт, — тот, который мы постараемся описать, — был открыт недавно. Известно, как Мальро¹⁰ стал поборником этой идеи, и мы об этом напомним. По мере совпадения с этим опытом эстетический объект становится в нашем мире новой звездой (даже если произведение очень старо). И именно сегодня наш наконец освобождённый взгляд способен воздать должное произведениям прошлого, чего, возможно, не могли сделать современники. Он способен преобразовать их в эстетические объекты. Мы не можем ни игнорировать эту идею, ни отказаться от ее воплощения. В конечном счете, то, что можно сказать об эстетическом опыте в эпоху, открывшую примитивные стили и прошедшую через сюрреализм, абстрактную живопись и атональную музыку, является, может быть, более ценным, чем то, что о нём мог бы сказать Бодлер в эпоху Бодри¹¹ и Месонье¹² (Бодлер между тем на этот счет не обманывался и умел превознести Делакруа и Домье,¹³ не будучи одураченным Энгром¹⁴ и рафаэлизмом). Во всяком случае, нам нужно играть в игру, предписанную нам историей, и быть причастными к эстетическому сознанию нашего времени. Подобно тому, как *homo estheticus* существует в истории перед лицом произведений искусства, наша рефлексия, сталкивающаяся лицом к лицу с некоторыми понятиями и определённым использованием искусства, также исторична. Но мы скажем, что такая рефлексия, вызванная историей, поражается из-за неё релятивизмом. Между тем эстетический опыт — недавнее изобретение. В нём стремится проявиться некая сущность, и мы должны выявить её. То, что мы через нее открываем в истории, не сплошь исторично. Убеждает нас в этом само искусство, будучи, возможно, более универсальным языком, чем рациональный

¹⁰ Андре Мальро (Malraux) (1901–76) — французский писатель, герой Сопротивления и министр культуры Франции в 1958–69 гг. — Прим. пер.

¹¹ Поль Бодри (Baudry) (1828–86) — французский академический живописец. — Прим. пер.

¹² Эрнест Месонье (Meissonier) (1815–91) — французский живописец (исторический баталист) и скульптор. — Прим. пер.

¹³ Оноре Домье (Daumier) (1808–79) — французский художник и скульптор. — Прим. пер.

¹⁴ Жан О. Д. Энгр (Ingres) (1780–1867) — французский живописец, лидер французского академизма XIX в. — Прим. пер.

дискурс, и стараясь отвергнуть время, поглощающее цивилизации. Во имя эйдетического прояснения, даже если оно возможно лишь исторически, мы можем рассуждать об истории, или по меньшей мере, разжимая её объятия, показывать, что феномен искусства смог проявиться вне исторических границ, в рамках которых мы его сначала очертили в целях его определения; в рамках, которые возможно было обрисовать, благодаря определённому историческому состоянию рефлексии. Таким образом, мы, быть может, увидим, что эстетический опыт — не целиком изобретение XX века, подобно тому, как, вразрез с известным изречением, любовь — не изобретение века XII. Эстетический опыт может долгое время вызываться крайне различными произведениями искусства, однако он всегда стремится к осуществлению в форме образца.

Итак, наше исследование могло бы обратиться к онтологии искусства, которой, мы, впрочем, и ограничимся, чтобы вернуться к цели. Это то, к чему приводит всякая рефлексия об истории (при условии что мы принимаем: в ней раскрываются сущности). Ведь если история — это место их появления, не будет ли она при этом и ареной их осуществления? И с этого момента, вместо того чтобы быть принципом относительности, не становится ли история служанкой Абсолютного? Не является ли она средством, благодаря которому осуществляется истина искусства и эстетического опыта, сама по себе не историчная? И не следует ли говорить об искусстве как об Абсолютном, порождающем одновременно и художников, и их публику; и произведения, и восприятия, воздающие им должное? Не является ли эстетический опыт, через который мы полагаем раскрыть искусство, актом искусства в нас и подобием эффекта вдохновения, близким тому, что захватывает художника?

Но наша тема скромнее. Если мы ссылаемся на эмпирию, то прежде всего для того, чтобы найти в ней отправную точку для феноменологического исследования, ибо следует различать то, что принадлежит объекту и субъекту. Значит, с одной стороны, мы отправляемся от того факта, что существуют произведения искусства, а с другой — от установок перед лицом произведений. Но нас тотчас же останавливает не чуждая истории трудность: как выбрать из предоставленного нам множества? Первая задача стоит перед нами по причине множественности искусств. Не нужно ли остановиться, чтобы навести порядок по крайней мере здесь? Классификация искусств действительно является одной из задач, обычно актуальных для специалистов в области эстетики. Между тем мы за неё не возьмёмся, ибо наша цель заключается в том, чтобы определить эстетический опыт вообще, и, следовательно, установить общее для всякого искусства. Нам могли бы возразить: различие искусств обладает такой спецификой, что невозможно абстрагировать его, не подвергаясь опасности заблудиться в незначущих общих рассуждениях. И мы, конечно, должны будем принимать во внимание эти различия всякий раз, когда нам надо будет анализировать некоторый объект или эстетический опыт, отправляясь в этих целях от определенного произведения искусства. Рефлексия, сосредоточенная на искусстве, не может зайти далеко без введения классификации искусств. Но рефлексия об эстетическом опыте, даже отталкиваясь от эмпирической реальности произведений искусства, получает возможность настаивать на их различии, чтобы выделить не столько общее между ними, сколько то, что в этом опыте сущностно. И лишь когда мы получим некоторую идею об этом сущностном, мы сможем начать изучение общих структур произведений различных искусств (которое позже, напротив, могло бы побудить к изучению их различий). Если существует единство искусств и если искусство может рассматриваться социологически как автономный институт в рамках социального *согласия*, возможно, подчиняющийся собственной динамике, то не по этой ли причине существует единство эстетического опыта? Повторим: быть может, этот опыт проходит различные циклы на протяжении истории искусства в соответствии с тем, какое искусство преобладает и как воспитан вкус. Но Кант полагал возможным установить моральный закон даже в случае, если бы моральное действие никогда не имело места. Так же можно опреде-

лить и эстетический опыт, пусть даже и подыскивая для него иллюстрации в истории. Пытаясь понять его в его специфике за пределами различия искусств, мы остаемся в пределах эйдетики.

Но тотчас же возникает другая задача, которую мы не можем признать неразрешимой. Какие среди бесчисленных произведений, порожденных различными искусствами, следует считать аутентичными и избрать для нашего рассмотрения? Действительно, существуют ли в мире культуры, к которому мы причисляем себя и который является насущным хлебом всякого нашего опыта, такие объекты, эстетическое качество которых не всегда явно преобладает. Является ли кресло в полной мере эстетическим объектом? Или лиможский сервиз, которым я пользуюсь? Существуют ли степени эстетического качества, как то утверждает традиционное различие между высокими и декоративно-прикладными искусствами? Эта проблема получила находчивое решение у Э. Сурио.¹⁵ Оно состоит не в измерении эстетического качества данного объекта, а в измерении количества «труда искусства», участвующего в его производстве. Искусство определяется через свою «телесно-поэтическую функцию», то есть как активность, направленная на создание вещей.¹⁶ При этом внутри данного процесса производства можно различить собственно творящий труд и труд только производящий, а также точно установить процентную долю «труда искусства» в труде вообще.¹⁷ Но это решение требует анализа эстетического деяния, и, с точки зрения зрителя, из которой нам уместно исходить, понятно, что подтверждение этого решения — под вопросом. С данной точки зрения ответ на вопрос мог бы быть получен с помощью социологического исследования, призванного установить критерии, используемые в каждом обществе и в каждую эпоху для различения того, что рассматривается как подлинное искусство, как произведение художника, и того, что является поделкой ремесленника или экспонатом коллекционера.¹⁸

Мы не можем мечтать о том, чтобы предпринять такое исследование. Не то чтобы оно было неинтересно, но оно требует безоговорочного принятия исторического релятивизма и рискует подавить эйдетическое исследование. Рисунки детей или полотна самодеятельных художников не учат нас живописи, если мы до того не учились ей. Сведения, которые они нам предоставляют, более касаются психологии художника, чем сущности живописи.¹⁹

Напротив, мы думаем, — хотя мы вовсе не проверяем это в данной работе, — что о крайних случаях можно спрашивать себя именно в свете некоторого представления о подлинном искусстве. Чтобы устранить проблемы, которые ставят «дикие искусства», прикладные искусства или субпродукт искусства, военная музыка, поэмы ведомственной музыки, голливудские вестерны или романтические истории «Маленького эха моды»,²⁰ нужно знать, чем является эстетический опыт и почему произведения, остающиеся на границе искусства, не могут про-

¹⁵ Этьен Сурио (Souriaux) (1892–1979) — французский философ-эстетик, профессор Сорбонны. — *Прим. пер.*

¹⁶ Здесь и чуть ниже М. Дюфрен отсылает к работе Э. Сурио «Будущее эстетики. Эссе об объекте рождающейся науки» (1929). — *Прим. пер.*

¹⁷ См. сноску выше. — *Прим. пер.*

¹⁸ Проблема различения произведения искусства может быть поставлена очень конкретно: Томас Манро (Munro, (1897–1974), американский эстетик. — *Прим. пер.*) приводит интересный пример, обращаясь к процессу, решение которого воплотилось в практику в Соединенных Штатах Америки. Там речь шла о признании того, заслуживает или нет абстрактная скульптура Бранкузи (Brancusi, французский скульптор, один из основателей стиля абстрактной скульптуры. — *Прим. пер.*) статуса произведения искусства, который единственно позволяет ее владельцу ввезти скульптуру в США без уплаты таможенной пошлины (Munro, 1951, 7–8).

¹⁹ Выше следовало бы сделать оговорку. Истинный художник — не ребенок и не любитель, что хорошо показал Мальро. Он — человек, для которого существует прежде всего живопись, и мы узнаём его именно в его произведениях. ЗаклЮчить от ребёнка к нему столь же невозможно, как заклЮчить от патологического к нормальному. Психология творца предполагает знание его творения, и, возможно, эта психология должна стоять на втором месте, если, как мы говорим, истина творца пребывает в его произведении более, чем в эмпирической индивидуальности. Может быть, психология достигает здесь своей границы.

²⁰ «Маленькое эхо моды» (Le petit echo de la mode) — один из старейших и известнейших французских журналов мод. — *Прим. пер.*

будить его, чтобы преобразоваться в эстетические объекты. Мы солидаризируемся со словами Мальро: «Весь анализ нашего отношения к искусству является тщетным, если он прилагается равным образом к двум картинам, одна из которых — произведение искусства, а другая — нет» (Malraux, 1951, 612).

Но тогда ещё раз: как определить то, что является произведением искусства и заслуживает того, чтобы стать для нас эстетическим объектом? Мы доведём эмпиризм до его завершения, как делает Аристотель для определения добродетелей. Присоединимся к мнению лучших, — в итоге к общему мнению, мнению всех тех, кто имеет мнение. Произведение искусства — это всё то, что признано как таковое и предложено как таковое для нашего одобрения. Здесь эмпиризм снабжает нас средством, позволяющим не оставаться в его собственных рамках. Принимая суждение и выбор, которые делает наша культура, мы не мешаем с поиском того, что каждая культура предпочитает или освящает. Мы не даём соблазнить себя эстетическим релятивизмом. Мы свободны, чтобы искать то, чем является произведение искусства и как оно вызывает эстетический опыт, не размышляя при этом бесконечно над выбором этих произведений. Нам с нашей стороны достаточно привести все возможности, какие открывает почтенная традиция: это произведения искусства, единогласно сакрализованные. Они надёжнее всего приведут нас к эстетическому объекту и опыту.

Здесь мы сможем открыть важные скобки. Прежде чем доверяться мнению, почему нам не поискать внутренний критерий аутентичного произведения? Нельзя ли определить *quid proprium* эстетических объектов? Не красота ли это? Не очерчивает ли сферу эстетических объектов характер красоты или претензия на неё? Между тем мы будем избегать обращения к понятию прекрасного. И нужно сказать почему: это понятие, согласно широкому толкованию, которое ему даётся, кажется нам бесполезным или даже опасным для нашей цели. Если мы действительно определяем прекрасное как специфическое эстетическое качество и придаём ему, как это чаще всего делают, аксиологический акцент, то невозможно избежать релятивизма, от которого мы хотели уклониться. Субъективизм подстерегает всякое ценностное суждение, включая суждения вкуса, высказывающиеся о красоте таким образом, что объективный критерий, который мы надеялись получить, тотчас предстаёт сомнительным. Кажется предпочтительным искать сущность эстетического объекта в другом месте, отказывая эстетическому качеству во всяком аксиологическом акценте и определяя эстетический объект через его структуру: либо сообразно производящему его действию, для которого выстраивается эстетика творения, либо согласно его появлению, для которого выстраивается эстетика эстетического опыта. Тем более если мы рассмотрим эстетический опыт там, где субъект осознаёт эстетический объект, мы увидим, что чувство прекрасного здесь весьма дискретно. Если мы определим его как некоторое чувство удовольствия, то нет уверенности в том, что это чувство всегда испытывается, и даже в том, что суждение вкуса всегда высказывается. Или если уверенность есть, то часто это происходит на грани нашего контакта с произведением искусства и с целью выражения осознаваемых нами предпочтений (если мы искренне уверены в том, что предпочтения субъективны и вовсе не определяют бытия произведения). Можем ли мы с данного момента строить эстетику, пренебрегающую всякой оценкой и придающую имманентным оценкам опыта зрителя лишь ту значимость, которой они заслуживают?

Но можно точно определить прекрасное таким образом, чтобы в то же время была возможность выстраивания объективной эстетики, не приводящей нас к неопределённым дискуссиям, оправдывающим её оценки. Тогда прекрасное действительно означает ценность, существующую в объекте и характеризующую его бытие. Для прекрасного уже готов онтический смысл, когда оно помещается среди других категорий эстетики, таких, как красивое, возвышенное, грациозное, — категорий, которые в меньшей степени имеют в виду впечатле-

ние, производимое объектом, чем саму его структуру, и которые подталкивают к осознанию впечатления посредством структуры. Но тогда кажется, что прекрасное может предоставить место столь точному возможному анализу, как анализ возвышенного или грациозного. Байе²¹ дал замечательный пример такого анализа: все дефиниции, предложенные догматическими эстетиками, представляются несостоятельными. Между тем некое искусство, чьи традиции ещё живы и которое можно назвать классическим, старалось сделать прекрасное определённой эстетической категорией, более того, преобладающей и исключительной. Оно настаивает на неких доминантах, — гармония, чистота, благородство, ясность, — о которых дают достаточно хорошее представление Мадонна Рафаэля, «Проповеди» Боссюэ, здания Мансара,²² церковная соната. Именно авторитет произведений, действительно прекрасных и одухотворённых этой концепцией, надолго обратил эстетическую рефлексию к теме прекрасного. Но она не задавалась вопросом о том, является ли прекрасное, позитивно определённое неким содержанием и далёкое от того, чтобы быть сущностью всякого эстетического объекта, особой эстетической категорией или совокупностью ряда категорий, свойственных лишь неким произведениям. Прекрасное как символ совершенства оказалось смешано с прекрасным как особой характеристикой. Благодаря этому смешению, некоторая доктрина и эстетическая практика была абсолютизирована. Чтобы рассеять это смешение, достаточно вслед за Мальро заметить, что многие предлагаемые нам испокон веков формы искусства крайне мало заботятся о красоте, подобной красоте искусства классического. Точнее, само классическое искусство на некоторое время отступило перед лицом других форм искусства, например, барокко начала XVII века. Эти формы почти не прекращали преследовать классическое искусство, и порой оно подчинялось им, например, в аспекте вычурности. Нужно ли говорить, что все произведения, где господствует гротеск, трагическое, мрачное, возвышенное, не прекрасны, и нужно ли, как Вольтер, упрекать Шекспира за шутки могильщика или, как Буало,²³ укорять Мольера за Скапена? Сразу видно, что принятие слишком узкого понимания прекрасного опасно: оно ведёт к самоуправному и бесплодному догматизму. Действительно, скорее всего, в монополии на красоту нужно отказать произведениям, называемым классическими. Нужно отказаться от того, чтобы понятие прекрасного служило для обозначения некой категории или стиля, которые легко можно и нужно определить по-другому, как только ставится цель какой-либо оценки. Напротив, термин *прекрасное* нужно сохранить для обозначения достоинства, способного быть общим для всякого эстетического объекта, потому что неклассические произведения также прекрасны и внимают бытию, но в смысле, выходящем за пределы всякой категории эстетического и отдельного содержания.

Но тогда видно, что этот смысл может распространяться на предметы, полностью чуждые сфере эстетических объектов. Моральный акт, логическое рассуждение или множество обычных объектов, в производство коих не вмешивалась никакая эстетическая забота, могут быть названы прекрасными без сомнений в серьёзности, с которой это слово обычно употребляется. Следует ли сказать, что расширенное таким образом понятие прекрасного лишается сферы применения? Не совсем: невозможно было бы, не покривив душой, отказаться от всякой отсылки к красоте. Не подразумеваем ли мы, говоря об эстетических объектах, что они прекрасны? И если внимание непринуждённо переводится на произведения, оценённые и рекомендованные длительной традицией, то не происходит ли это потому, что они считаются прекрасными? Одновременно мы избавляем себя от труда решать вопрос о степенях эстетического качества. Так как, в конце концов, если сортировать примеры и упоминать Бальзака

²¹ Раймон Байе (Bayer) (1898–1960) — французский эстетик, профессор Сорбонны. — *Прим. пер.*

²² Франсуа Мансар (Mansart) (1598–1666) — французский архитектор, предшественник классицизма в архитектуре. — *Прим. пер.*

²³ Никола Буало-Депрео (Boilot-Despreaux) (1636–1711) — французский поэт и критик. — *Прим. пер.*

прежде Оне,²⁴ Валери — прежде Франсуа Копе,²⁵ Вагнера прежде, чем Адама,²⁶ это окажется благотворным, ибо мы подспудно вводим шкалу ценностей, полагая, что красота есть будто бы достояние эстетического объекта и гарантия его аутентичности. Эстетика, которая притворилась бы уравнивающей все эстетические объекты, пренебрегла бы наиболее благоприятными случаями и самыми характерными объектами, в которых легче всего прочитывается сущность эстетического бытия. Эстетическая рефлексия в этом смысле подразумевает прекрасное. Но как прекрасное обозначает то, что мы назвали аутентичностью произведения искусства? Понятие красоты перестает быть опасным, лишь чтобы снова стать бесполезным: оно скорее называет, чем решает проблему. Ибо теперь оно означает не определённый тип объектов, а способ, которым каждый объект отвечает своему собственному типу и, так сказать, исполняет своё призвание, обретая в то же время полноту бытия. Мы так же именуем объект прекрасным, как, высказывая суждение, называем его истинным в гегелевском значении: буря это истинная буря, а Сократ — подлинный философ. Различение двух выражений, оперирующее термином «прекрасное» в его эстетическом значении и оправдывающее требуемый иногда эстетикой приоритет, заключается в том, что прекрасное представляет истину объекта тогда, когда эта истина непосредственно воспринимается и признаётся, а объект императивно возвещает онтическое совершенство, коим он обладает. Прекрасное — это зримая истина, до-рефлексивно полагающая счастье.²⁷ Локомотив является подлинным для инженера, когда он хорошо работает, а для меня он прекрасен, когда непосредственно и как будто триумфально заявляет о себе скоростью и мощью. Он заявляет постольку, поскольку эстетизирован. Тогда прекрасно то, что объект становится эстетическим объектом: ведь он требует от нас эстетической установки. Прекрасное рассуждение — это рассуждение, которому, поскольку я счастливо овладел им, я могу какое-то время следовать, будто мелодии. Я нахожусь перед прекрасным пейзажем точно так же, как в музее перед полотном. Я слушаю то, что говорит мне объект, высказывающий прежде всего своё совершенство.

Данных рассуждений достаточно, чтобы прояснить эстетическое ценностное суждение. Лубочная картинка не прекрасна, ибо она — не подлинная живопись, по этой же причине не прекрасны ярмарочная музыка²⁸ и скверные стишки. Как известно из романтизма, безобразное не является противоположностью прекрасного. Для произведения, претендующего быть эстетическим объектом, противоположностью прекрасного оказывается неудачное осуществление, а для объекта, который не претендует на эстетическое качество, эта бинарная оппозиция ничего не значит. Предполагается, что эстетический объект может быть совершенным, и кто с этим поспорит? Но нельзя мерить его совершенство по некоторому внешнему эталону. Эстетический объект несовершенен, потому что ему не удаётся быть тем, чем он претендует быть, потому что он не реализует свою сущность. Его следует судить (и он судит сам себя), исходя из того, чем он притязает быть. Если бы арлекины Пикассо хотели быть персона-

²⁴ Жорж Оне (Ohnet) (1848–1918) — французский писатель-новелист и романист. — *Прим. пер.*

²⁵ Франсуа Э. Ж. Копе (Corpée) (1842–1908) — французский поэт, драматург и романист. — *Прим. пер.*

²⁶ Адольф-Шарль Адам (Adam) (1803–1856) — французский композитор. — *Прим. пер.*

²⁷ Это определение прекрасного не исключает, впрочем, дефиниции, отсылающей к субъекту и к применению его способностей (как у Канта). Ведь эстетическое качество, которым объект в высшей степени обладает, состоит, как мы уже это подозреваем, в том, чтобы целиком предлагать себя восприятию, отдавая все значение чувственному; таким образом, что, если субъект возвращается к самому себе, он чувствует себя действительно полно. Он понимает, воспринимаемая, и можно уверенно сказать, что прекрасное есть то, что создаётся в нём гармонией воображения и рассудка.

²⁸ Впрочем, отметим, что в атмосфере ярмарки, с суматохой зевак и пестротой ярмарочных лавок, эта музыка может быть прекрасной. Она реализует своё бытие, не выступающее больше бытием эстетического объекта. Но, когда она переносится в истинную музыку (как у Стравинского) для того, чтобы стать согласованной с эстетическим бытием, до которого она возвышается, она должна испытать трансмутацию.

жами Ватто,²⁹ они были бы несостоятельны; как и византийские фрески, если бы они захотели быть греческими картинами; или ладовая музыка, если бы она пожелала быть музыкой тональной. Но если объект не претендует быть эстетическим, он не является несостоятельным. Более того, он может быть прекрасен в своей собственной сфере, как прекрасны инструмент или дерево. В то же время эстетический объект принадлежит бытию эстетическому: он даёт обещания, которые должен сдерживать. Иначе говоря, сущность эстетического объекта есть норма для него, но вовсе не та норма, которую предписывают ему наша рефлексия или наш вкус, а норма, которую он вменяет сам себе или которую предписывает ему его создатель. Быть может, нужно сказать: эстетический объект, требуя аутентичности, вменяет норму своему творцу. Мы не можем сказать здесь, какова эта норма эстетического объекта, тем более что она создаётся всяким исключительно самозаконодательным объектом. Но по меньшей мере можно заявить: какими бы ни были средства произведения, целью, которую оно ставит, чтобы быть шедевром, являются одновременно полнота чувственного бытия и полнота значения, имманентного чувственному. Однако произведение действительно значимо (насколько оно может быть таковым) только в том случае, если художник аутентичен. Оно говорит нечто, только если ему есть что сказать и если оно действительно желает сказать это нечто. Мальро, делая акцент на пленительности творчества, выражающейся в его беспрестанном соперничестве с божественным Творением, выражается так: «Мы решаемся без сожалений назвать шедеврами лишь произведения, заставляющие нас верить, пусть и подспудно, в мастерство человека». Последнее внушено нам только аутентичностью художника, то есть аутентичностью самого эстетического объекта. Норма эстетического объекта есть его воля к Абсолютному. Именно по мере того как он провозглашает и осуществляет эту норму, он, в свою очередь, оказывается нормой для эстетического восприятия. Он предписывает восприятию задачу, точно заключающуюся в достижении объекта безо всякого предубеждения, в оказании ему максимального доверия и в приведении объекта в состояние, в котором он сможет доказать своё бытие.

Мы, по существу, не принимаем решения о прекрасном. Проявляясь, объект сам решает о себе, и эстетическое суждение осуществляется скорее в объекте, нежели в нас. Констатируя существование объекта, мы не определяем прекрасное. И если мы спрашиваем себя об эстетическом объекте вообще, то ключ к постижению его специфического отличия находится не только в определении прекрасного. Не то чтобы мы отказались от всякого использования понятия красоты и не то чтобы мы отвергли суждение вкуса. Мы решили сослаться на произведения, которыми единодушно восхищаются, поскольку последние наделены высоким статусом. Но мы требуем от суждения вкуса не предоставления критерия эстетического объекта, а рекомендации произведений, которые вернее всего продемонстрируют этот критерий, то есть таких, которые полнее всего будут эстетическими объектами. Таким образом, возможна эстетика, не отказывающаяся от эстетической оценки, не порабощённая ею и признающая красоту, не создавая при этом теории красоты, потому что, в сущности, таковой теории не создать. Стоит проговорить то, чем являются эстетические объекты, а прекрасны они уже постольку, поскольку действительно существуют.

Это замечание завершает наше отступление о прекрасном. Потому что именно признавая означаемое красоты, мы можем понять, чем является образцовое эстетическое восприятие, на которое мы, во-первых, должны сослаться (чтобы определить эстетический объект) и, во-вторых, которое мы должны описать (чтобы определить эстетический опыт). Эстетическое восприятие, или, если угодно, суждение вкуса, определяющее эстетический опыт, должно сначала отличить себя от порой шумно высказываемых суждений, выражающих наши вкусы, то есть утверждающих наши предпочтения. Именно они ставят раздражающий вопрос

²⁹ Жан Антуан Ватто (Watteau) (1684–1721) — французский живописец, основоположник стиля рококо. — *Прим. пер.*

об относительности прекрасного, так как делают явной ограниченность эстетической восприимчивости. Последняя по меньшей мере частично детерминирована одновременно природой индивида и его культурой. Эта детерминация оказывает влияние прежде всего на наши предпочтения, а они не являются определяющими для эстетического опыта, лишь прибавляя к нему личный комментарий. Возможно, они также детерминируют масштаб наших намерений и наше невежество или незнание: так классики буквально не видели готических соборов. Но эти ценностные суждения, могущие таким образом предвосхищать или затемнять восприятие, в принципе чужды эстетическому опыту, поскольку они, в отличие от восприятия, не имеют цели уловить реальность эстетического объекта. Вкус — не орган эстетического восприятия, он может только обострить или притупить последнее. Произведение искусства можно воспринимать и признавать, не наслаждаясь им, а можно наслаждаться произведением, не отдав ему должное, подобно тому, кто обожает мелодию из-за тех воспоминаний, которые она пробуждает в нём. Между тем если суждение вкуса не выявляет наших предпочтений, но констатирует прекрасное, то есть если оно едва ли является суждением и при этом может быть ограничено в своём применении, то оно не потеряет универсальной законности как раз потому, что даёт слово объекту. Историчность вкусов не противоречит законности вкуса и, конечно, ещё меньше — описанию эстетического объекта.

Однако в этом описании следует отличать эстетическое восприятие от других суждений, которые мы порой произносим, устанавливая с их помощью иерархию произведений, подобно тому как вводят иерархию существ и, например, высказывают суждение, что герой более велик, чем почтенный человек. Таким образом, мы говорим, что религиозная музыка Баха является более великой, чем куртуазная музыка Люлли,³⁰ или что у того же самого Гюго эпопея выше элегии. Так Буало низводит «Плутни Скапена»³¹ по сравнению с «Мизантропом».³² И, вероятно, Буало неправ, коль скоро он запрещает фарсу быть эстетическим объектом, способным на красоту, то есть коль скоро он думает, что фарс есть только неудавшаяся комедия. Из таких суждений может следовать лишь то, что все вещи и произведения равны другим. Тогда ценностное суждение легитимно, но оно меньше обращается к красоте, чем к величию, или лучше сказать — к глубине произведения, — к измерениям, которые нужно назвать экзистенциальными, тем более что, как мы увидим, мы охотно приравниваем глубину произведения к человеческим качествам его творца. Речь здесь больше не идёт об эстетическом качестве, речь идёт о том, что говорит объект, а не о том, каким образом он это говорит. Конечно, это откровение сущностно и находится в сердце эстетического опыта. Но если оно допускает экзистенциальную аксиологию, то оно никак не определяет суждение вкуса. Возможно, произведение имеет содержание и глубину, только если оно прекрасно, но его содержание само по себе несоизмеримо с красотой. Суждение, которое содержание порождает в нас, не является суждением вкуса, а иерархия произведений, которую оно подсказывает, не есть эстетическая иерархия.

Прежде всего, произведение требует от нас восприятия, которое полностью доверилось бы ему. Однако очевидно, что, каким бы ни было суждение вкуса, произведение может быть воспринято несовершенно, неадекватно и не до конца. Происходит это или в результате ошибки исполнения, когда произведение требует такового (например, плохой оркестр), или по вине обстоятельств, когда картину смотрят в скверный день, или по вине зрителя, если он рассеян (а может быть, в нём просто не воспитана способность воспринимать). Такие неудавшиеся

³⁰ Жан-Батист Люлли (Lully) (1632–1687) — французский композитор и создатель французской национальной оперы. — *Прим. пер.*

³¹ Пьеса Ж.— Б. Мольера (1670). — *Прим. пер.*

³² Комедия Ж.— Б. Мольера (1666) — М. Дюфрен имеет здесь в виду знаменитые слова Буало из его поэмы «Поэтическое искусство»: «Не узнаю в мешке, где скрыт Скапен лукавый, / Того, чей “Мизантроп” увенчан громкой славой». — *Прим. пер.*

восприятия не следуют из провала и нелепостей в порядке действия, но мешают эстетическому объекту появиться. И всё же интересно рассмотреть их, чтобы понять: целью эстетического восприятия является не что иное, как конституирующее раскрытие его объекта. Но, если есть желание определить эстетический объект, нужно действительно предположить существование образцового восприятия, заставляющего объект появиться. Критерий такого восприятия не может быть сформулирован произвольно. Это — восприятие по преимуществу, чистое восприятие, имеющее целью только свой собственный объект, а не самопревращение в действии. Восприятие вызвано произведением искусства самим по себе, таким, каким оно создано и каким его можно объективно описать. Впрочем, если бы у нас были сомнения в этом критерии, можно было бы ещё прибегнуть к эмпирии и положиться на суждение лучших.

Таким образом, мы вновь находим повсюду корреляцию эстетического объекта с эстетическим восприятием. Она находится в фокусе нашего исследования, главные линии которого мы можем теперь заявить после того, как мимоходом сказали о том, чего рассматривать не будем. Мы будем отправляться от произведения искусства, но не ограничиваясь им: наша задача не будет критической или будет таковой лишь в дополнительном аспекте. Произведение искусства должно привести нас к эстетическому объекту. Именно последнему мы посвятим большую часть времени, поскольку он ставит самые тонкие проблемы. Мы уже знаем, в какой мере его можно отождествить с произведением искусства, по крайней мере тогда, когда мы называем эстетический объект произведением искусства с оговоркой, что естественный мир также может таить и порождать подобные объекты. Эстетический объект и произведение искусства различаются тем, что для появления эстетического объекта к произведению искусства должно присоединиться эстетическое восприятие. Но это не означает, что восприятие реально, а объект идеален; что восприятие существует как вещь в мире, а объект — как представление или значение в сознании. Впрочем, не было бы смысла приписывать монополию на такое существование только эстетическому объекту. Всякий объект есть объект для сознания и вещь, а следовательно — произведение искусства, поскольку он — вещь, данная в культурном мире. Ни одна вещь, если она признаётся как вещь, не существует так, чтобы в обязательном порядке не представляться сознанию, пусть даже виртуальному. Иначе говоря, онтологическая проблема, поставленная эстетическим объектом, есть та проблема, которую ставит всякая воспринимаемая вещь. Если надлежит назвать объект вещью постольку, поскольку вещь воспринимается (или открыта возможному восприятию и, например, восприятию Другого), то нужно сказать, что всякая вещь есть объект. Различие между произведением искусства и эстетическим объектом заключается в том, что произведение искусства может рассматриваться как обычная вещь, то есть как объект восприятия и рефлексии, отличающих произведение от других вещей, без специального рассмотрения; а также в том, что в то же самое время оно может создать объект эстетического восприятия, единственного, что воздаёт должное последнему. Картина на моей стене является вещью для грузчика и эстетическим объектом для любителя живописи. Для эксперта, который её очищает, она — последовательно и то и другое. Дерево также является вещью для дровосека и, возможно, эстетическим объектом для гуляющего. Можно ли сказать, что обычное восприятие является ложным, а эстетическое восприятие — единственно истинным? Это не совсем так, ибо произведение искусства — тоже вещь, и мы увидим, что неэстетическое восприятие может способствовать осознанию его эстетического бытия, однако же, без схватывания. Погрузившись глубже, мы увидим, что эстетический объект сохраняет свойства вещи, в целом являясь более чем вещью.

С этого момента все, что мы скажем о произведении искусства, соглосится и для эстетического объекта. Оба эти термина могут смешиваться. Между тем их следует разделять, во-первых, когда мы описываем эстетическое восприятие как таковое, потому что его коррелятом

выступает тогда собственно эстетический объект, а во-вторых — когда мы рассматриваем объективные структуры произведения искусства, ибо рефлексия на эти структуры как раз-таки подразумевает, что рефлексия замещается восприятием и что восприятие объекта прерывается в целях изучения его как случая восприятия. Впрочем, это порождает в объекте требование эстетического восприятия.

После столкновения с этими проблемами мы, набросав эскиз объективного анализа произведения, посмотрим, *что* породит в нас описание эстетического объекта. Потом мы опишем эстетическое восприятие само по себе, противопоставляя его обычному восприятию, которое мы будем сначала рассматривать в его диалектическом движении, противопоставляя эстетический объект вещи, воспринимаемой вообще. Таким образом, действуя в рамках практически неизбежной дихотомии, мы поймем эстетический опыт зрителя. Относительно дихотомии мы отметим, что она должна быть преодолена, пусть даже благодаря повторам в двух частях работы, которые мы, впрочем, нейтрализуем, насколько возможно, придав третьей части краткость, недостижимую для первых двух. Наконец, в последней части мы спросим себя, что означает этот опыт, и при каких условиях он возможен. Мы пройдем от феноменологического к трансцендентальному, и само трансцендентальное выйдет к метафизическому. Потому что, спрашивая себя, как возможен эстетический опыт, мы подойдем к вопросу о том, истинен ли он и как он может быть истинным. Тогда речь пойдет о познании того, в какой мере откровение, которое приносит произведение искусства, — мир, который оно вводит, — зависит от инициативы художника, чья субъективность выражается в произведении и снабжает это произведение субъективностью. Или если откровением является само бытие, то выступает ли художник как повод или как инструмент для этого откровения? Следует ли выбирать между антропологической и онтологической экзегезой эстетического опыта? Впрочем, если бы мы рассмотрели эстетический объект как выделенный из природы, проблема, возможно, могла бы ставиться иначе. Но мы лишь намекнем на это, так как решили ограничиться изучением эстетического опыта, порожденного искусством. Дальше забегать вперед, предваряя проблемы, поставленные этим опытом, бесполезно. Они полностью обретут свой смысл только после описания, которое мы им дадим и которому мы посвятим основную часть данного труда.

REFERENCES

Alain (Chartier, E.). (1934). *Les dieux*. Paris: Gallimard.

Malraux, A. (1951). *Les voix du silence*. Paris: Gallimard.

Munro, Th. (1951). *Arts and their Interrelations*. N. Y.: The Liberal Arts Press.

Souriau, E. (1929). *L'avenir de l'esthétique. Essai sur l'objet d'une science naissante*. Paris: Alcan.

III. ДИСКУССИИ

ОТВЕТ НА РЕЦЕНЗИЮ А. Б. ПАТКУЛЯ НА СТАТЬЮ «СХОЛАСТИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ В СУЩЕМ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИФФЕРЕНЦИЯ» HORIZON, ТОМ 2(2), 2013

ДМИТРИЙ ФЕДЧУК

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного экономического университета, 191023 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: fedchukd@list.ru

В ответной статье предлагаются ответы на некоторые вопросы и возражения, сформулированные А. Б. Паткулем в своей рецензии. Среди них можно указать следующие: 1) что означает *понимание* и *мышление* у Хайдеггера; 2) в чем состоит различие между двумя модусами экзистенции в контексте традиционного идеализма; 3) смысл понятия *логоса* как того, посредством чего может быть эксплицирован смысл бытия; 4) связь между бытием и временем и объяснение структуры темпоральности; 5) можно ли в философии Хайдеггера говорить об унивокальности бытия. Статья также пытается объяснить, что сущность времени укоренена в модусе настоящего. Презентация объединяет все экстазы темпоральности и образует настоящее в его полноте. Онтологически «теперь» фундирует модусы прошедшего и будущего. Подтверждение этому можно увидеть в статье Хайдеггера «Что значит мыслить», в которой он показывает, что *несокрытость* и *настоящее* взаимопринадлежны и образуют сущность времени.

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

RESPONSE TO REVIEW BY A. PATKUL OF THE ARTICLE BY D. FEDCHUK «SCHOLASTIC DISTINCTION IN FINITE BEING AND ONTOLOGICAL DIFFERENCE»

DMITRY FEDCHUK

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Humanitarian Sciences, St. Petersburg State University of Economics, 191023 St. Petersburg, Russia.

E-mail: fedchukd@list.ru

The response gives answers to some questions and objections which were formulated by A. Patkul in his review. Among them it is possible to point out following: 1) the meaning of *understanding* and *thinking* by Heidegger; 2) the differences between these two modes of existence in the context of traditional idealism; 3) the meaning of *logos* as of something that expicates the sense of *being*; 4) the connection between *being* and *time* and the explanation of the structure of temporality; 5) whether the philosophy of Heidegger deals with the univocal sense of being. The article also tries to explain that the essence of time roots in the mode of «present». Praesence unites all ecstasies of temporality and constitutes present in its fullness. In the view of ontology, *now* funds the modes of the past and of the future. This thesis is justified in the Heidegger's article «Was heißt Denken?» where he shows that *unveiling* and *present* belong each other and constitute the essence of time.

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

Обращаясь к серьезным историко-философским штудиям, мы всякий раз берем на себя ответственность перед теми, кого пытаемся понять и чью философию — хотим мы того или нет — периодически подгоняем под усвоенные на уровне привычек способы интерпретации. Полностью отрешиться от них практически невозможно, поэтому также невозможно всерьез
© Дмитрий Федчук, 2014

предъявить в чистом виде чью-то философию и заявить: вот это и есть то истинное, которое имелось в виду ее автором. Философия Мартина Хайдеггера в особенности не позволяет так с собой поступать. Поэтому расхождения в толкованиях ее содержательных моментов неизбежны. Однако говорить о несостоятельности каких-либо идей фундаментальной онтологии вряд ли было бы корректно. Степень ее продуманности и воздействия на последующую мысль столь велика, что все в ней «состоятельно». Другое дело, что мы вправе вносить свои коррективы в тот или иной аспект учения Хайдеггера и стремиться разъяснить хотя бы для себя самих, в чем заключается несоответствие между заявленным Хайдеггером и осуществленным им. В том числе и онтологическую дифференцию, проведенную в контексте схоластического различия в сущем, никак нельзя назвать несостоятельной. Представляется, что фундаментальный смысл предлагаемого Хайдеггером различия очень значителен, и именно это вынуждает нас все время обращаться к нему, поскольку точно сказать, как определено бытие (именно оно обращает на себя внимание) в своем отношении к сущему достаточно сложно, если отказаться от языка Хайдеггера и перейти к более традиционному дискурсу. В статье «Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция»¹ речь идет именно об этом: различие между бытием и сущим, предложенное Хайдеггером, не смогло артикулировать в логосе смысл бытия, хотя должно было бы, так как сам автор данной дифференции прямо об этом заявлял. Или допустимо спросить, пользуясь языком Хайдеггера: как мы можем мыслить бытие и сказывать его смысл? Таким образом, выявляются следующие концептуальные моменты, относящиеся к онтологической дифференции и оставленные без должного освещения в тексте статьи, но требующие тем не менее прояснения: что значит понимание и мышление у Хайдеггера и чем понимание отличается от мышления в традиционном идеалистическом смысле; понимание логоса как средства передачи сущности бытия; связь бытия и времени и толкование структуры темпоральности из ее основополагающих модусов; можно ли в философии Хайдеггера говорить об унивокальности бытия аналогично тому, как это делал Дунс Скот. На вышеперечисленные проблемы обратил внимание А. Б. Паткуль в своей рецензии на нашу статью.

Начнем опять со средних веков. Фома Аквинский, Дунс Скот, Генрих Гентский, Франсиско Суарес и др. различали сущее (*ens*), сущность (*essentia*) и бытие (*esse*). Если первым двум понятиям предлагались определения или варианты понимания с опорой на Аристотеля, то бытию дефиницию никто и не думал давать, поскольку известно, что оно не относится к какому-либо логическому виду или роду. Осуществляемая Хайдеггером онтологическая дифференция имеет в качестве прототипа схоластическое различие между *сущностью* и *бытием* конечного сущего. О сущности говорится как о сущем в основном, первичном значении — субстанции, составном целом, являющемся носителем привходящих свойств, ибо субстанция существует сама по себе, а акциденции — благодаря бытию субстанции. Второй смысл сущности — форма вещи, сказываемая в определении, *quidditas*. Т. е. логос выражает природу сущего через его дефиницию. Бытие как экзистенция конечного отличается от сущности этого конечного, ибо быть чем-то определенным (человеком, например) и просто быть — разное. Следовательно, бытие отличается и от сущего. Если Суарес и пишет, что мы будем понимать существование не так, как это делают томисты — как акт (*actus*) сущности, а как находящуюся в акте саму сущность, то это отнюдь не означает, что у него (равно как и у Дунса Скота) бытие не отличается от сущности. Бытие и сущность различаются, но различаются либо как сущность и ее модус, либо не реально, а в разуме. Т. е. нельзя провести реального различия между сущностью и ее бытием. Бытие не существует самостоятельно, отдельно от сущности. А, если его нет отдельно от последней, то, соответственно, и от сущего тоже. Но отличать одно от другого следует, хотя важно понимать характер проводимого различия. Сложность возникает с артикуляцией

¹ Horizon. Феноменологические исследования, 2 (2), 2013.

смысла бытия. Если формальный смысл *esse* как члена дистинкции не достигает требующейся для понимания ясности, то само различие не проведено до конца.

Конечно, Дунс Скот и Суарес фигурируют в статье не случайным образом, они не суть лишь «исторические прецеденты», как пишет Паткуль, упоминаемые только потому, что обращались к теме различия сущности и бытия. Онтологическая дифференция основывается на схоластическом различии в сущем, и в своем тексте «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер отводит историческому анализу этого различия достаточно много места. А корреляция между сущностью и сущим прослеживается достаточно ясно. В фундаментальной онтологии внимание смещается на феноменологическое (в смысле Хайдеггера) постижение экзистенции *Dasein*, взятого в его фактичности, онтическом опыте, когда для него еще нет никаких концептуальных дистинкций, а имеется лишь опыт встречи с наличным сущим. *Dasein* набрасывает себя на это сущее, уже обладая допредикативным пониманием бытия.

Обратимся к вопросу об унивокальности *esse*. Здесь следовало бы указать на два аспекта. Первое: сущие различаются друг от друга по сущности и свойствам (по форме и материи), однако все они «есть» — будь это человек, камень или осел. «Есть» представляет собой формальное бытие, смысл которого, возможно, сохраняет свое тождество вне зависимости от того, какому сущему предиктируется. Следует заметить, что в данном рассуждении мы не утверждаем, что бытие унивокально, но допускаем, что оно таково. Если *esse formale omnium* всякий раз употребляется в разных значениях при предикации различным по родам, видам, а также нумерически разным, сущим, то тогда его всеобщность утрачивается. Значит, оно не формальное бытие всего сущего. Второе: бытие всякий раз указывает на способ (*modus*) присутствия сущности, способ ее данности. Данности чему? Здесь, по-видимому, можно предложить лишь один ответ — данности мышлению. Сущность находится в акте определенным образом как то-то или то-то. Однако единство идеи бытия, о котором пишет А. Паткуль, сохраняется и тут. Хайдеггер это тоже поддерживает. Ибо невозможно вести содержательно определенную речь о «региональных модификациях смысла бытия» до артикуляции в логосе смыслового ядра бытия, фундирующего «единство его идеи». По крайней мере, онтология хочет пойти хотя бы до набросков сущности *esse*. Тем не менее следует заметить, что здесь вкрадывается досадное недопонимание. Мы настаиваем на том, что с позиции классической онтологии, к которой желает вернуться и Хайдеггер, у термина *бытие* должен быть инвариант смысла, унивокальность узуса, на основе которого говорится, что молоток, Бог, человек или двоица *есть*. Метафизика стремилась к поиску такого значения, иначе все усилия двух с половиной тысячелетий в определении смысла εἶναι, *esse* обесмысливаются: первая философия пытается свести многообразие к единству, не отрицая множественность, а удерживая ее вокруг основного онтологического ядра, в данном случае — некоего центрального смыслового содержания понятия *бытия*, которое и представляет собой неразрешимую трудность для артикуляции в логосе. Модификации бытия, различные способы экзистирования хранят в себе этот первый неартикулируемый смысл *быть* и производны от него. В статье не предлагается исчерпывающий взгляд на бытие, но осуществляется попытка держаться в границах традиционной метафизики и ее понимания у Хайдеггера. Хотя, если говорить от первого лица, сегодня онтология должна освободиться от претензий на мышление бытия в его тотальности как способного быть схваченным в единстве смысла и дефиниции (или одной концепции). *Бытие* в его единстве — это теоретическая картина, горизонт, включающий разные модусы существования согласно наиболее широким доменам сущего, из которых *быть* наделяется собственным уникальным содержанием. Здесь, безусловно, присутствует намек на наше понимание онтологии Алена Бадью. Таким образом, единство бытия конституируется из синтеза бытийных концепций, описывающих следующие домены универсума: природа, сознание, искусство, сфера этического, наука, трансцендент-

ное (речь идет о разных видах богословия). Список может быть продолжен, дифференцирован и уточнен. Поэтому бытие познается через модификации. Однако в статье об этом речь не идет. Кроме того, в тексте говорится не о том, что бытие подручного, *Dasein* или Бога тождественно, а о том, что смысл различия сущего и бытия (именно как различия) сохраняется независимо от типа сущего.

Наше понимание бытия определяется самим бытием — эту мысль Хайдеггер постоянно повторяет в разных текстах.² «Есть», делает предположение Хайдеггер, будучи пустым по содержанию, наполняется им в зависимости от того, с чем оно соотносится в суждении.³ Оно определяется через иное. «Через сущее?» — спрашиваем мы. «Но сущее многообразно, поэтому и *бытие* (в грамматической форме глагола «быть») сказывается в одном из значений, выявляемых в сказывании», — отвечает Хайдеггер.⁴ Таким образом, он отнюдь не стремится к унивокальности, к нахождению общего инварианта смысла для любого сущего, как к нему стремились схоласты. Бытие имеет многообразие значений, «расслаивается» в соответствии с многообразием сущего, смысл которого артикулируется в суждении. Поэтому вполне закономерен вопрос А. Паткуля, вправе ли мы сводить в контексте одной статьи два разных, на первый взгляд, подхода к вопросу о бытии — схоластический и хайдеггерианский.

Перейдем к связи бытия с проблемой времени. Об этом пишет Хайдеггер постоянно, с самых первых страниц «Бытия и времени»: «Последнее [время] как горизонт всякой понятности бытия и всякого толкования бытия должно быть выведено на свет и гениально осмысленно. Чтобы дать это увидеть, потребна исходная экспликация времени как горизонта понятности бытия из временности как бытия понимающего бытие присутствия».⁵ Т. е. временность есть онтологически понятое время как бытие *Dasein*, которое понимает свое бытие. Связь бытия и времени четко формулируется Хайдеггером в лекционном курсе 1935 г. «Введение в метафизику»⁶: «Но, соблюдая строгость, мы не можем сказать: когда-то человека не было. Во всякое время был, есть и будет человек, ибо время временит себя, покуда человек есть. Нет такого времени, когда человека не было, не потому что человек исшел от века и в вечность изойдет, а потому что время не есть вечность и всякий раз временит себя как время в исторической сиюбытности [т. е. *Dasein* — Д. Ф.] человека». Быть — значит осуществлять актуальное исполнение времени, временить — т. е. экзистировать. Наш язык не позволяет адекватно описываемым априорным онтологическим структурам передать их смысл, потому что он уже предполагает темпоральную определенность того, что выражает, и, эксплицируя смысл времени и бытия, мы пользуемся грамматическим временем, хотя должны были бы его избегать, описывая временность, которая ни к какому времени не относится.⁷

Понимание у Хайдеггера и мышление у античных и средневековых авторов по смыслу не совпадают. Когда *Dasein* понимает, это не означает, что оно мыслит дискурсивно, т. е. разворачивает понятийные определения в суждении. Понимание онтологически раньше производных от него мышления и созерцания.⁸ Во «Введении в метафизику» об этом пишется достаточно подробно и немного в другом контексте. Понимание допредикативно. Последнее — результат более позднего и производного модуса экзистенции *Dasein*. Рассмотрим кратко, в каких значениях понимание, мышление и, соответственно, логос встречаются в некоторых текстах Хайдеггера.

² Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 168. СПб: ВРФШ.

³ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 170. СПб: ВРФШ.

⁴ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 170. СПб: ВРФШ.

⁵ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 17. М.: Ad Marginem.

⁶ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 164. СПб: ВРФШ..

⁷ Это, мы думаем, становится понятным, начиная с проблем априорного синтеза у Канта.

⁸ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 147. М.: Ad Marginem.

«Логос есть постоянное собрание, стоящая в себе собранность сущего, т. е. бытие».⁹ Бытие есть единство, собрание сущего в одно. Мышление (*voeiv*) для Хайдеггера не свойство человека как способность, а «свершение, которое обладает человеком».¹⁰ Человек является, приходит к бытию через разумение-мышление. Поэтому не человек обладает мышлением, а мышление — человеком. Поскольку логос есть собрание, то разумение (*voeiv*) исходит из *λέγειν* (собрания, говорения).¹¹ Благодаря логосу сущее приводит к показыванию себя, оно обнаруживается. Следовательно, логос — это бытие.

Хайдеггер, как и Аристотель, различает *voeiv* и *διάνοια*. Первое имеет отношение к усмотрению, непосредственному схватыванию-пониманию: «прямое, вглядывающееся внятие простейших определений сущего как такового»;¹² второе — к дискурсивному разворачиванию в логосе, артикуляции положения дел, при которой устанавливается соответствие между интеллектом и предметом и, соответственно, ложь или истина речи. «Это высказывающее прощупывание, *διάνοια*, есть сущностное определение рассудка в смысле представления, которое судит. Разумение становится рассудком, разумение становится разумом».¹³

Высказывание производно от толкования, укорененного в понимании. Этому посвящен § 33 «Бытия и времени». Высказывание рассматривается в трех главных значениях: *показывание, предикация, сообщение*. Разговор об артикуляции смысла бытия в логосе, его способности быть выраженным в суждении через дефиницию имеет отношение ко второму значению. «Что, в качестве которого подручное определяется высказыванием, почерпается из наличного как такового».¹⁴ Т. е. сущность вещи как *чтойность* вроде бы онтологически вторична в отношении бытия наличного. Но поскольку о бытии чего-либо можно вести речь лишь по отношению к *Dasein*, для которого только и имеется этот смысл — бытие, а *Dasein* обладает пониманием, логосом и способностью артикулировать логос сущего, то онтологическое первенство должно сохраняться за ним самим, наделенным названными модусами экзистенции. Можно было бы спросить: а не оказывается ли так, что первичность понимания наличного уступает место первичности сущности? Нет, поскольку для *Dasein* «сперва» имеет место понимание наличного, а затем уже вторичный модус понимания — истолкование. «Высказывание не может отрицать своего онтологического происхождения из понимающего толкования».¹⁵ Но в онтологической дифференции нас интересует теоретическое высказывание о самой сущности бытия, когда различается сущее и бытие, сказанное в логосе. Ясно, что речь не идет об определении через род и ближайшее видовое отличие. Проблема именно в этом: как эксплицировать смысл бытия, не служащего родом ни для какого сущего?

Несмотря на то, что в «Бытии и времени» говорится периодически об изначальном понимании бытия *Dasein*, о том, что бытие, со своей стороны, вдвинуто в «понятливость *Dasein*»,¹⁶ сущность *esse* продолжает оставаться закрытой. На наш взгляд, ее мало проясняют суждения типа: «во всяком понимании мира понята также экзистенция и наоборот». Это, возможно, демонстрирует отношение между *Dasein* и бытием, но в чем сущность вдвинутого уже в понимающую способность бытия требует дальнейшего прояснения.

Теперь обратимся к связи бытия с темпоральностью и ее структурой. Вначале посмотрим, как Хайдеггер понимает временность и конституирует ее на основании экзистенци-

⁹ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 208. СПб: ВРФШ.

¹⁰ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 218. СПб: ВРФШ.

¹¹ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 244. СПб: ВРФШ.

¹² Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 33. М.: Ad Marginem.

¹³ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 264–265. СПб: ВРФШ.

¹⁴ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 158. М.: Ad Marginem.

¹⁵ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 158. М.: Ad Marginem.

¹⁶ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 152. М.: Ad Marginem.

лов *Dasein* в трактате «Бытие и время». Начнем с настоящего: «...присутствие вообще в его самой своей возможности способно настать для себя и в таком само-допущении-себе настать выносит эту возможность как возможность, т. е. экзистирует. Выносящее отличительную возможность допущение-*настать* себе в ней для себя есть исходный феномен будущего».¹⁷ Прошлое: «Но принять брошенность значит собственно *быть* присутствием в том, как оно всегда уже было. <...> Лишь поскольку присутствие вообще *есть* как я *есмы*-бывший, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы *вернуться* в себя. Собственно наступаая, присутствие *есть* собственно *уже-бывшее*. <...> Бывшесть возникает известным образом из будущего».¹⁸ Настоящее же связано с актуализацией сущего, основанной на том, что *Dasein* решилось быть при «мироокружно пребывающем». «Этот феномен, как бывствующее-актуализирующее *настающее* единый, мы именуем *временностью*».¹⁹

Несобственное понимание (т. е. понимание мира) времени из актуальности, набрасывает собственные экзистенциальные возможности из того, что может озаботить. Мгновение-ока, как собственное настоящее, времени из собственного будущего.²⁰ Хайдеггер решительно хочет порвать с традиционными концепциями времени (Аристотель, Августин, Гегель), основывающимися на «первичной ориентации на нивелированное теперь».²¹ Гегеля он упрекает именно в неспособности усмотреть подлинную структуру темпоральности, которую сам конституирует через будущее. Вопрос лишь в том, удастся ли ему это сделать. Не оказывается ли так, что сущность времени, открывающаяся в рефлексии над онтологическим основоустройством *Dasein*, все же должна обосновываться из настоящего и момента «теперь», тогда как о первичности будущего можно вести речь лишь при объяснении фактической экзистенции *Dasein*?

При анализе природы времени мы оказываемся в сложном положении: это слишком трудное для понимания место у Хайдеггера. Поэтому различные, не согласующиеся полностью друг с другом интерпретации онтологической дифференции, исходящей из понимания структуры темпоральности, допустимы. На самого Хайдеггера, безусловно, повлияла теория времени Гуссерля. Фундаментальная онтология — пусть она и пользуется другой терминологией — вырастает из философии Гуссерля и понимания им темпоральности. По крайней мере текст, посвященный онтологической дифференции, более-менее становится понятным, лишь в его соотношении с гуссерлианскими представлениями о структуре темпорального потока. Когда Хайдеггер пишет, что настоящее в себе самом экзистенциально набрасывается по направлению к презенции, то мы понимаем это как априорные условия экзистенции субъекта, который называется в фундаментальной онтологии *Dasein*. Такова универсальная форма существования субъекта — *временение*, т. е. учреждение времени со всеми его формами, темпоральными экстазисами настоящего, прошедшего и грядущего. Каждый из них — это априорная схема, связанная с другими схемами других экстазисов. Хайдеггер не говорит о синтетической связи этих схем, но мы думаем, что вправе ее признавать. В феноменологии Гуссерля изменение одной из фаз темпорального потока сразу ведет к изменению всех остальных, сдвигающихся в нем по отношению к фазе «теперь» и модифицирующихся вместе с ней. Таким образом, если бы мы попытались, как бы синтетически, объединить (в случае Хайдеггера) горизонтальные схемы каждого из экстазисов, то получили бы полную структуру настоящего. Но актуально это невозможно сделать, потому что *временность* представляет собой, так же как и темпоральный поток у Гуссерля, перманентно модифицирующийся

¹⁷ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 325. М.: Ad Marginem.

¹⁸ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 326. М.: Ad Marginem.

¹⁹ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 326. М.: Ad Marginem.

²⁰ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 338. М.: Ad Marginem.

²¹ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 431. М.: Ad Marginem.

континуум содержаний, меняющих экстазис будущего на экстазис настоящего и прошедшего. Т. е. происходит наложение горизонтальных схем, непрерывно трансформирующихся. Время как некое целое есть объединение экстазисов, однако мы говорим, конечно, о некой абстракции, неосуществимой ни в актуальной экзистенции *Dasein*, ни в актуальном акте рефлексии, поскольку действительно нет никакой «схемы всех горизонтальных схем» (как правильно пишет А. Паткуль), как нет и темпорального потока, данного сознанию в виде целокупности всех возможных темпоральных фаз. Для сознания в его актуальном бытии, равно как и для актуальной экзистенции *Dasein*, фактически налична фаза настоящего, связанная с презентацией и с присутствием сущего для субъекта.

Три модуса временности: *вперед-себя* — основывается в настоящем; *уже-бытие-в* — опознает в себе бывшее; *бытие-при* — то, что возможно в актуализации.²² «Перед» и «вперед» показывают настоящее как такое, какое вообще впервые делает возможным для присутствия быть так, что речь для него идет о его способности быть. Основанное в настоящем бросание себя на «ради себя самого» есть сущностная черта экзистенциальности. Ее первичный смысл есть будущее».²³ И все же мы настаиваем, что экстазису настоящего следует отдать первичную роль в конституировании темпоральности, несмотря на то, что Хайдеггер периодически утверждает о приоритете будущего. Хотя в «Бытии и времени» встречаются суждения типа: «первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее»²⁴, «временность временит исходно из будущего. Исходное время конечно»²⁵ — все-таки они верны для фактичности *Dasein* в его несобственном модусе экзистенции.²⁶ Феноменологически (в хайдеггерианском смысле) — это раньше, и потому будущее, для актуально существующего *Dasein*, «раньше», «приоритетнее». Если же мы осуществим рефлекссию над фактической экзистенцией *Dasein*, то экстазис настоящего не может не быть укорененным в настоящем. Иначе все рассуждение онтологически не обосновано.

У Хайдеггера презентация объединяет все экстазисы и конституирует настоящее в его полноте. *Вперед-себя*, однако, основывается в акте набрасывания, который осуществляется *теперь*. Т. е. момент его протекания укоренен в *теперь*, в настоящем. Само же настоящее, исходя из смыслов, вложенных Хайдеггером, вбирает в себя бывшее и настоящее. С точки зрения феноменологического наблюдения за экзистенцией *Dasein*, погруженного в мир наличного, затерянного среди других вещей, первичный смысл как сущностная черта экзистенциальности действительно есть будущее, поскольку *Dasein* существует путем самонабрасывания на свои возможности, и это является его сущностной характеристикой. Но с позиции рефлексии, проведенной над онтологической структурой *Dasein*, после экзистенциально-онтологической модификации изначальным экстазисом, связанным с осуществлением всех актов, оказывается экстазис настоящего. Все наброски, *бытие-вперед-себя* и т. п. имеют момент своего возникновения в настоящем. Другое дело, что настоящее, понятое онтологически-феноменологически, структурно уже включает два других темпоральных модуса, конституирующих его; без них последнего нет. Хотя это — неаккуратный способ выражения. Лучше было бы сказать: два экстазиса — бывшесть и настоящего — суть условия экзистенции *Dasein*, т. е. его фактичности, актуальности, которая мыслится как действие, исполнение того, что предназначено в наброске, само же *Dasein* имеется как всегда брошенное. «Лишь поскольку забота основана в бывшесть, присутствие способно экзистировать как брошенное сущее, какое оно есть. “Пока” присут-

²² Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 327. М.: Ad Marginem.

²³ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 327. М.: Ad Marginem.

²⁴ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 327. М.: Ad Marginem.

²⁵ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 331. М.: Ad Marginem.

²⁶ Это связано и с несобственным пониманием. Хайдеггер ведет нас к собственному пониманию времени, тогда как *Dasein* по большей части обладает несобственным. Ясно, что несобственная временность возникает из собственной.

ствие фактично экзистирует, оно никогда не прошлое, но зато всегда уже бывшее в смысле «я *есмь*-бывший». ... *актуализация*, в которой *первично* основано падение в озаботившую под-ручность и наличность, в модусе исходной временности оказывается *включена* в настоящее и *бывшесть*».²⁷ Существо временности — это «временение в единстве экстазов».²⁸

Будущее, по Хайдеггеру, временит, т. е. конституирует, временность, образующую «смысл заступающей решимости». После совершенной феноменологической редукции мы можем редуцировать и этот смысл до простого феномена, дабы понять исток возникновения будущего для *Dasein*, чье бытие имеет смысл заступающей решимости.

В конце известной статьи Хайдеггера «Что значит мыслить» речь идет о сущности мышления и бытия сущего. Мышление происходит в логосе и основывается на представлении (*representatio*), в котором разворачивается восприятие. В нем сущее присутствует для мышления, которое вручает нам присутствие в его присутствии. Бытие и есть присутствие.²⁹ Поскольку присутствующее длится и продлевается в несокрытость, то к нему принадлежит господствующее в присутствии настоящее. Несокрытость и настоящее взаимопринадлежны и составляют сущность времени. Именно это утверждается в тексте статьи. Таким образом, сущность времени все-таки в настоящем. Этот отход Хайдеггера от понимания времени через первичность будущего в более позднем по отношению к рассматриваемым выше тексте не случаен, на наш взгляд. Он знак того, что онтологически *теперь* фундирует модусы прошедшего и будущего.

Обратимся к еще одному аспекту. В фундаментальной онтологии имеется связь между бытием и его разомкнутостью (предварительным пониманием) — это забота. Будучи озабоченным, *Dasein* набрасывает себя на свои возможности как возможные формы его экзистенции — то, как человек имеется среди наличного сущего, как он соотносится с ним в действии — ведет себя, например. Поэтому Хайдеггер говорит, что *набросанное есть бытие Dasein*.³⁰ В этом случае речь идет о наброске первичного, допредикативного понимания бытия. Понимание, как ясно из вышесказанного, не связано с понятийным определением, а есть ноэтическое схватывание. Однако из рефлексивной позиции онтологической дифференциации мы направлены на артикуляцию смысла различия и поэтому — на фиксацию в дискурсивном мышлении содержательных определений сущего как сущего и его бытия. Иначе быть не должно. Потому что если бы дело обстояло так, что Хайдеггер и не стремился бы к понятийному раскрытию смысла онтологической дифференции, то было бы непонятно, как вообще можно было бы довести до концептуальной внятности разговор о бытии сущего, не оставаясь в плену метафор, с помощью которых сущность бытия каким-то образом описывается. Такое описание все никак не могло бы приблизиться к бытию и осталось бы неким аналогом поэтической речи.

Есть онтический опыт сущего, и есть онтологический опыт сущего. Дифференция для нас (занимающихся фундаментальной онтологией) — это проживание онтологического опыта сущего. Для *Dasein*, брошенного в мир, затерявшегося среди наличного, весь онтический опыт (а это главный опыт, от которого большинство не переходит) основывается «во всегда более или менее прозрачных набросках бытия соответствующего сущего».³¹ В нашем дискурсе мы перешли к онтологическому опыту сущего и поэтому хотели бы увидеть предложенную Хайдеггером экспликацию в логосе смысла бытия в его отличии от сущего, о возможности которой он сам писал.

В конце наших размышлений несколько слов о том, почему фундаментальная онтология тоже представляет собой вид идеализма. В немецком идеализме (Кант, Гуссерль) мир консти-

²⁷ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 328. М.: Ad Marginem.

²⁸ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 329. М.: Ad Marginem.

²⁹ Хайдеггер, М. (1991). Что значит мыслить? *Разговор на проселочной дороге*. С. 134–145. М.: Высшая школа.

³⁰ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 324. М.: Ad Marginem.

³¹ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 324. М.: Ad Marginem.

туирован как результат оформления чувственных данных сознанием, обладающим определенными придающими единство бесформенному функциями. Формообразующие акты сознания бывают разного уровня в зависимости от типа синтеза и того, на что они направлены. Хайдеггер отходит от такого понимания: определяющее структуру мира — это «не сетка форм, набрасываемая безмирным субъектом на некий материал».³² Т. е. вопрос не ставится в своем классическом виде: как субъект выходит к объекту? Для фундаментальной онтологии формулировка должна быть иной: благодаря чему имеется онтологическая возможность того, чтобы сущее могло встретиться как внутримирное и стать объектом? В этом состоит и проблема трансцендентности мира, и через экспликацию смысла экстаочно-горизонтной временности как фундаментального условия экзистенции *Dasein* мы должны бы получить ответ на поставленный вопрос. Но ясно, что говорить о наличии мира можно только в соотнесении его с *Dasein*. «Если никакое *присутствие* не экзистирует, нет и “вот” никакого мира».³³

³² Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 366. М.: Ad Marginem.

³³ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 365. М.: Ad Marginem.

ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
 «ПРЕДЕЛЫ НАУКИ 2014: МЕЖДУ МИФОМ И НАУКОЙ»
 LIMITS OF SCIENCE 2014: BETWEEN MYTH AND SCIENCE
 (24–25 АПРЕЛЯ 2014, ВРОЦЛАВ, ПОЛЬША)

ЛАДА ЦЫПИНА

Кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: lada.zypina@gmail.com

Обзор посвящен конференции «Пределы науки 2014: между мифом и наукой», проведенной в Университете Вроцлава (Польша). Конференция была посвящена 140-летию со дня рождения Э. Кассирера, поэтому 10 представленных на ней докладов исследователей из Австрии, Германии, Польши, России и Франции были посвящены символической вселенной мыслителя и ее интерпретациям в современной философии. Автор резюмирует основное содержание сообщений и затронутых в ходе дискуссий проблем, которые можно разделить на три группы. Первая связана с проблемой полноты философии символических форм Кассирера и обращена к имплицитно присутствующим в ней сюжетам, таким как этика, политика или техника. Вторая связана с двойственностью методологических рецепций идей Кассирера в современных версиях философии языка, философии искусства и философии науки. Третья связана с актуализацией интереса к наследию Кассирера в контексте поворота к пространству. Исключительная продуктивность философии символических форм была отмечена всеми участниками конференции, выразившими желание продолжать диалог.

Ключевые слова: Э. Кассирер, символическая функция, символическая форма, философия культуры, философия языка, поворот к пространству

REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE «LIMITS OF SCIENCE 2014: BETWEEN MYTH AND SCIENCE»

LADA TSYKINA

PhD in Philosophy, docent of the Department of History of Philosophy at Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: lada.zypina@gmail.com

The review deals with the Conference *Limits of Science 2014: Between Myth and Science* held at the University of Wrocław (Poland). The Conference was dedicated to the 140th anniversary of E. Cassirer, which is why reports presented there by the researchers from Austria, Germany, Poland, Russia and France were devoted to the symbolic universe of the thinker and its interpretations in contemporary philosophy. The author summarizes the main content of the reports and problems raised during the discussions. They can be divided into three groups. The first one deals with the problem of completeness of Cassirer's philosophy of symbolic forms and hints at subjects it implies, such as ethics, politics, or technology. The second one is related to the duality of methodological reception of Cassirer's ideas in modern versions of philosophy of language, philosophy of art and philosophy of science. The third one reflects the interest for Cassirer's heritage in the framework of spatial turn. All conference participants noted exceptional productivity of the philosophy of symbolic forms and expressed their desire to continue a fruitful dialogue.

Key words: E. Cassirer, symbolic function, symbolic form, philosophy of culture, philosophy of language, spatial turn

Нынешней весной в польском Вроцлаве ученые из пяти стран — Австрии, Германии, Польши, России и Франции — обсуждали актуальность философии Э. Кассирера в рамках ежегодной конференции «Пределы науки». В юбилейный для Кассирера год, когда философское сообщество отмечает 140-летие со дня рождения мыслителя, философский факультет

© Лада Цыпина, 2014

Вроцлавского университета инициировал обращение к наследию творца философии символических форм, локализовав его между мифом и наукой. С приветственным словом к участникам конференции обратился проректор Вроцлавского университета, проф. Адам Езерский, подчеркнув, что встреча во Вроцлаве (некогда Бреслау) — городе, в котором Кассирер родился и вырос, — призвана не только привлечь внимание к продуктивности философской позиции мыслителя, но и дать возможность прикоснуться к «гению места». Эту тему продолжил Адам Хмелевский в открытой лекции «Справедливость и мир символов». Он представил перед участниками конференции панораму подготовки города и университета к значимому событию — избранию Вроцлава культурной столицей Европы — 2016.

Научную дискуссию открыл проф. Рурского университета (Бохум, Германия) Гюнтер Шольц. Его доклад, озаглавленный «Человек как *animal symbolicum* у Шлейермахера и Кассирера», был посвящен проблеме человеческой креативности, понятой как производство символов. Проф. Шольц подчеркнул, что Ф. Шлейермахер за сто лет до Кассирера указывал на использование символов как отличительное свойство человеческой природы и принцип реконструкции различных ареалов культуры. Он проанализировал зависимость обоих мыслителей от кантовского критицизма, указав, что источником взглядов Кассирера была неокантианская интерпретация теории познания Канта, тогда как Шлейермахер рассматривал проблему символотворчества в контексте философской этики — восходящей к Канту научной дисциплины, разработкой которой Кассирер не занимался. Подчеркнув близость позиций Шлейермахера и Кассирера в объяснении природы и функций символов, проф. Шольц сконцентрировался на различии исследуемых подходов. Знаменитое кассиреровское определение человека как *animal symbolicum* оказывается недостаточным для этики Шлейермахера, который усматривает своеобразие природы человека не только в использовании символов, но и в производстве орудий. Эссе Кассирера о технологии актуализировало интерес к орудийной стороне культуры и вызвало к жизни, как указывает проф. Шольц, многочисленные трактовки техники как самостоятельной символической формы, стоящей наряду с языком, мифом и наукой. Завершая сравнительный анализ позиций двух мыслителей, докладчик подчеркнул, что обсуждая проблему техники, равно как и проблему статуса этики в наследии Кассирера, мы приближаемся к решению вопроса о том, является ли философия символических форм завершенной философией культуры и какой вклад вносят в нее концепции Шлейермахера и Кассирера.

Свое видение статуса символической формы предложила Катарина Бауэр, аспирантка Рурского университета (Бохум, Германия), в докладе «Между или над мифом и наукой? Об опосредующих измерениях культуры и искусства». Ее выступление сфокусировалось на исследовании роли искусства в мысли Кассирера с тем, чтобы прояснить его положение между (или над) мифом и наукой. Точкой отсчета для К. Бауэр стал кассиреровский отклик на тезис Г. Зиммеля о трагедии культуры. Культура не может рассматриваться как тупик, если ее продукты, особенно творения искусства, образуют «межличностный мост». Культура динамична и характеризуется диалогическими процедурами коммуникации. К. Бауэр обосновала тезис о том, что искусство может быть рассмотрено в качестве медиатора во многих отношениях, в частности в отношениях между субъектами, между субъективностью и объективностью, эмоциями и рациональностью, между миметической рецептивностью и креативной спонтанностью и, наконец, в порядке введения Кассирером символических форм, — между мифом и наукой. В соответствии с этим порядком познание мира осуществляется наукой, однако, как замечает К. Бауэр, искусство способно выводить познание за пределы науки. Тогда как научное объяснение упрощает сложное и случайное богатство мира, обнаруживая его внутреннюю логику и структуру, искусство оказывается «интенсификацией реальности». Это не предполагает отсутствия структуры или формы, напротив, искусство позволяет усматривать чистые формы

в многообразии данного. Более того, указывает К. Бауэр, некоторые произведения современного искусства обнаруживают себя как реальность коммуникации. Они не претендуют на непосредственный доступ к истине, но демонстрируют, как наше познание формируется посредством культурных и символических медиаций, творя мир на пересечении коммуникативных перспектив. «Это,— заключает свое выступление К. Бауэр,— один из важнейших уроков, который мы можем извлечь из философии Кассирера.

Дискуссию о философских перспективах трансцендентализма инициировала доктор философии Франческа Бьяджоли — исследовательница из университета Экс-Марсель (Франция). Ее доклад «Кассирер и релятивизированное *a priori*» начался с краткого экскурса в историю замеченного Г. Рейхенбахом различия между двумя значениями понятия *a priori* в кантовской философии. В первом значении априорные принципы являются обоснованными при любых условиях. Во втором значении эти принципы конституируют опыт в той мере, в какой они обеспечивают внеэмпирические основания для определения понятий опыта. Хотя, как указывает Ф. Бьяджоли, понятие *a priori* утратило первое значение в ходе утверждения общей теории относительности А. Эйнштейна, второе значение этого понятия применимо к эйнштейновскому принципу эквивалентности в той мере, в какой он позволяет скоординировать геометрию Римана с реальностью опыта. Ф. Бьяджоли предлагает переосмыслить исторический аспект кассиреровского подхода к понятию *a priori* и критически анализирует тезис М. Фридмана об ограниченности позиции Кассирера в вопросе о непрерывности изменения теорий, которая обеспечивается включением математических структур прежних теорий в состав новых. Она полагает, что аргументы Кассирера исходят не столько из формально-логического рассмотрения математических структур, сколько из методологических интуиций, навеянных работами Ф. Клейна и Б. Римана. Непрерывность теорий Кассирер обосновывает символической функцией математики, которая, во-первых, дает возможность соотносить геометрии с многообразием физических событий, и во-вторых — позволяет проверять однозначность такого соотнесения. Подход Кассирера, настаивает Бьяджоли, включает релятивизированное понятие *a priori*, которое легитимирует сравнение гипотез на метанаучном уровне формирования понятий.

Рышард Ружановский — профессор философского факультета Вроцлавского университета (Польша) также обратился к генезису философской мысли Кассирера, сосредоточив внимание на переходе мыслителя от трансцендентального идеализма к философии культуры. Важнейшим фактором этого перехода он считает знакомство Кассирера с богатейшими материалами по истории архаических культур, собранными в библиотеке пионера междисциплинарных исследований Аби Варбурга (*Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*). Общая систематика философии символических форм, полагает проф. Ружановский, рождалась в плодотворном общении Кассирера с историком искусства А. Варбургом, «отцом» иконологии Э. Панофским, основоположником научного изучения каббалы Г. Шолемом и другими исследователями культуры. В ходе этих бесед и занятий в библиотеке Варбурга понятие символической формы — резюмирует докладчик — утратило «метафизическую стерильность», напиталось конкретным историческим содержанием и приобрело дополнительное измерение, став эффективным инструментом исследования продуктов культурного творчества.

Завершением первого дня работы конференции стал доклад «После Кассирера: метафорическое мышление на методологических перекрестках», сделанный доцентом Института философии Санкт-Петербургского университета (Россия) Ладой Цыпиной. Она обратилась к метафоре как одному из конститутивных условий существования языка и мифа в символической вселенной Кассирера и проанализировала методологические следствия оппозиции лингво-мифологического способа образования понятий дискурсивно-логическому в философии

фии и лингвистике XX века. Л. Цыпина указала на особенность кассиреровской трактовки метафорического мышления, заключающуюся в сведении представления в одну точку за счет «интенсификации» чувственного опыта. Основополагающий принцип такого сведения: *pars pro toto*, позволяющий сконцентрироваться в фокусе значения. Посредством метафоры мышление дистанцируется от непосредственно наличного бытия и достигает торжества значения над аффектом. Способ удержания дистанции двойственен, аргументирует Л. Цыпина, поэтому Кассирер оперирует двумя типами метафор. Индивидуальная метафора — перенос названия с одного представления на другое по принципу подобия или косвенной аналогии. Базисная метафора — не перенос, но настоящее преобразование в другой род, позволяющее установить идеальное отношение, при котором языковая форма соотносится с мифологической. Подчеркнув указанную двойственность метафор, Л. Цыпина предложила свою версию объяснения методологических разногласий в философии языка последней четверти XX века. Представленная Дж. Лакоффом и М. Джонсоном версия «экспериментального реализма» настаивает на примате «воплощенного мышления» (*embodied cognition*) и считает метафору «вездесущим принципом языка». Тогда как в квази-трансценденталистских проектах метафорологии, реализованных Х. Блюменбергом и Ж. Деррида, метафора лишается непосредственного права манифестировать реальность и трактуется как «рудимент на пути от мифа к логосу», «двойное стирание» первого значения и первого переноса, что чревато скептической проблематизацией связи между мышлением и языком. Очертив данную проблемную ситуацию, Л. Цыпина в завершении своего выступления указала на эвристический потенциал мысли Кассирера, в недрах которой это противоречие было первично отрефлексировано, и предположила, что идеализм, в какой бы форме он себя ни позиционировал, не следует сбрасывать со счетов.

Работу второго дня конференции открыл доклад «Философия символических форм и проблема пространства» доктора философии Католического университета Айхштет–Ингольштадт (Германия) Анники Шлитте. Она предложила свое объяснение различных теоритических перспектив понимания пространства, истоки которых обнаруживаются в плюралистической трактовке проблемы пространства Кассирером. А. Шлитте связала особенности «поворота к пространству» (*spatial turn*) в современной мысли со «слепыми пятнами» в философии Кассирера, который детально разрабатывал проблематику пространства, осмысляя философские следствия теории относительности А. Эйнштейна в контексте собственной философии символических форм. Предложив краткий обзор проблемы пространства в мысли Кассирера, А. Шлитте резюмирует его подход следующим образом. Пространство, как важнейшая категория кассиреровской философии, не субстанциально и является продуктом оформляющей мир активности субъекта. Оно есть функция порядка, значение которой варьируется в зависимости от символической формы, конституирующей мифологический, эстетический или математический фокус его восприятия. Такая плюрализация восприятия пространства, по мнению А. Шлитте, открывает перспективы для структуралистской концепции пространства как производного от структуры сообществ. А релятивизация научного понимания пространства в феноменологии переоткрывает мифологический и религиозный опыт как своеобразный регион сущего.

Тематизация проблемы восприятия в философии Кассирера составила содержание доклада «Может ли восприятие быть продемонстрировано в геометрическом порядке? Теория восприятия Кассирера и “Эрлагенская программа” Клейна», сделанного Анджеем Каралюсом — доктором философии Гданьского технологического университета (Польша). Докладчик связал теорию восприятия позднего Кассирера с математическими интуициями Эрлагенской программы Ф. Клейна. Знаменитый тезис Клейна заключался в том, что отличие разделов геометрии друг от друга связано с тем, что им соответствуют разные группы преобразований

пространства, а объектами изучения выступают инварианты таких преобразований. Кассирер использовал теорию инвариантов Клейна и проанализировал акт восприятия, вступив в полемику с концепциями Гельмгольца, Геринга и Гельба. Каралюс реконструировал попытку Кассирера продемонстрировать то, что каждый отдельный акт восприятия всегда структурирован и включает некое трансцендентальное *a priori*, где клейновские геометрические инварианты переводятся в определенные интуитивные качества воспринимаемых объектов, такие как цвет, форма или размер. Каралюс приходит к выводу, что использование Кассирером теории симметричных групп и инвариантов Клейна ведет к максимальному сближению эпистемологии и психологии и позволяет рассматривать восприятие как творческий процесс.

Коллега А. Каралюса по Гданьскому технологическому университету (Польша), доктор философии Пшемислав Паршутувич продолжил размышление о природе символической функции в философии Кассирера. Его доклад назывался «Между мифом и наукой. О фундаментальных функциях символического сознания как трех стадиях объективации». П. Паршутувич сконцентрировался на базовом для «Философии символических форм» Кассирера различении функций символического сознания — выражении (*Ausdruck*), представлении (*Darstellung*) и чистом значении (*reine Bedeutung*). Эта триада, по мнению докладчика, позволяет постичь реальность в ее целокупности и специфичности. П. Паршутувич напомнил слушателям мысль Кассирера о том, что функции выражения, представления и чистого значения создают «общий план идеальной ориентации» в мире символических форм и позволяют определить место каждой из них в системе взглядов Кассирера. Тем самым сверхзадачей своего выступления П. Паршутувич счел не демонстрацию того, что локализовано между мифом и наукой, а анализ имманентных системе Кассирера причин такой локализации.

Доктор философии Вроцлавского технологического университета (Польша) Томаш Стемпень рассказал о становлении философии техники в выступлении, озаглавленном «Кассирер и Хайдеггер в Давосе и эпистемические рамки философии техники». Докладчик выдвинул предположение, что истоком последующих философских размышлений о технике стала знаменитая Давосская дискуссия между Кассирером и Хайдеггером. Т. Стемпень выделил три вопроса, релевантных предметному полю философии техники. Первый из этих вопросов связан с установлением степени взаимного влияния мысли Кассирера и Хайдеггера, особенно в поздний период творчества каждого из философов. Второй вопрос связан с тем, каким образом философия символических форм Кассирера (включая технику как символическую форму), с одной стороны, и *Gestell* Хайдеггера, с другой, создали историческую и философскую почву для возникновения философии техники во второй половине XX века. И наконец, третий вопрос касается того, в какой мере идеи Кассирера и Хайдеггера релевантны современным представлениям философии техники, в частности идеям технонауки, процедурам технологической оценки, концепциям технологической конвергенции между нано-, био- и информационными технологиями. Т. Стемпень далек от того, чтобы дать на эти вопросы исчерпывающие ответы, но он считает, что указанные теоретические и эпистемические подходы содержат в себе как следы неокантианских влияний, так и парафразы идей фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Закрывающий дискуссию об актуальности философии Э. Кассирера доклад Карла Ахама — проф. университета Граца (Австрия) вновь возвратил участников конференции к проблеме полноты философии символических форм. Он назывался «Мифологизация государства. Кассирер как критик тоталитаризма» и включал в себя аналитический разбор мифологического нарратива в политической мысли. Проф. Ахам кратко очертил традицию анализа мифологического нарратива у Платона, Макиавелли, Гоббса, Гобино, Карлейля и Гегеля, представленную Кассирером в знаменитом «Мифе о государстве». Он подчеркнул, что Кассирер

одним из первых мыслителей современности перестал воспринимать политические мифы как «выбросы бессознательного», увидев в них социальные конструкты, сфабрикованные массовой пропагандой. Новые слова дополнялись новыми ритуалами, субъектом истории становилась толпа. Свобода и достоинство, защищенные моральным воспитанием и рациональной аргументацией, перестали быть неотчуждаемым достоянием. Проф. Ахам задается вопросом о роли политической философии в предлагаемом контексте и обнаруживает, что Кассирер отказал ей в возможности уничтожения политических мифов. Но он возложил на политическую философию бремя их развенчания путем изучения происхождения, структуры и методов современной политической мифологии. «Тем самым мысли Кассирера о природе государства, — резюмирует проф. Ахам, — стали необходимым аналитическим инструментом критики идеологии, хотя едва ли достаточным».

В заключительном итоговом обсуждении участники конференции «Пределы науки 2014: между мифом и наукой» еще раз отметили богатство и продуктивность мысли Э. Кассирера для современных философских дискуссий, а также важность обращения к ней в различных сферах гуманитарного знания. Тезисы докладов участников конференции доступны по электронному адресу: http://www.granice-nauki.pl/download/2014_abstrakty/abstracts.pdf

ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ИДЕНТИФИКАЦИЯ ФИЛОСОФИИ» (17–18 АПРЕЛЯ 2014, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, РОССИЯ)

ОТКРЫТОСТЬ, ОБЩЕСТВЕННОСТЬ ФИЛОСОФИИ И НЕПРЕРЫВНЫЙ ОПЫТ ВОЗРОЖДЕНИЯ

ГИНТАУТАС МАЖЕЙКИС

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной и политической теории Университета Вytaутаса Великого, 44244 Каунас, Литва.

E-mail: mazeikisg@yahoo.com

Статья посвящена проблеме идентификации философии, которая обсуждалась на международной конференции на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Современная философия обнаруживает себя в условиях быстро развивающегося потребительского общества, новых форм коммуникации и общественности, но осмысливает себя на основании накопленного исторического опыта и живой памяти, связанной с перестройкой, исчезновением цензуры и опытом становления демократического общества. В обзоре выделяются темы общественности, публичности, гуманизма, трикстерства, критичности. Многие темы связаны с одной из центральных метафор конференции: с развитием опыта, который созрел в пространстве *кухни-курилки-публичности* и подразумевал общественную критичность, ответственность, политичность (в смысле политеи) и игривость философа.

Ключевые слова: общественность, софросюне, ответственность, парадоксальность, трикстерство, публичность, становление, критическая теория и практика.

REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE «IDENTIFICATION OF PHILOSOPHY»

OPENNESS, PUBLICITY OF PHILOSOPHY AND THE CONTINUOUS EXPERIENCE OF REVIVAL

GINTAUTAS MAŽEIKIS

DSc in Philosophy, professor, Head of the Department of Social and Political Theory, Vytautas Magnus University, 44244 Kaunas. Lithuania.

E-mail: mazeikisg@yahoo.com

The article is devoted to the problem of identification of philosophy, which was discussed at the international conference in Faculty of Philosophy of St. Petersburg State University. Contemporary philosophy exists along with rapid development of consumer society, new forms of communication, publicity, and interprets itself as based on cumulative historical experience and live memory connected with Perestroika, disappearance of censorship and attempts to develop a democratic society. The review emphasizes the topics devoted to the main metaphor of the conference, namely, the experience which matured in the room of *kitchen-smoking-corner-public space* and implied critical response, a political, and playfulness of the philosopher.

Key words: sociality, publicity, Sophrosyne, responsibility, paradox, trickstering, development, Critical Theory.

Нужна ли современному миру свободная философия как мышление и исследование всевозможных форм сущего и драм человеческого бытия? Этим вопросом философский факультет (ныне — Институт философии) СПбГУ задавался давно именно в отношении множественнос-

© Гинтаутас Мажейкис, 2014

ти, систематичности форм и функций сущего, драм, или даже трагедий, человеческих жизней и социальностей. Но в чем претензия фундаментального философского вопроса, и способствует ли он практическим исследованиям? Открывает ли он возможность быть вместе-и-для современного общества? Этот, уже функциональный, а не трансцендентальный, вопрос можно сформулировать иначе: каковы условия существования философии, которая, не являясь служанкой власти, религий и идеологий, не теряет при этом собственного смысла в спешке каждодневности и вместе с тем остается востребованной обществом? Идея не быть служанкой власти следует не только из критики философии как служанки теологии, но из столетнего опыта отношения философии и меняющихся форм власти и структур общества. Тем не менее как вера, так и политическая власть, востребованы обществом, но в какой-то другой роли, которую философии еще следует осознавать и исследовать. Не служить им, но быть критическим и полезным свободному общему делу (*respublica*) означает, что ни страсти верующего, ни мобилизационный энтузиазм идеологического не являются модусами философской мысли.

Общественность университетской философии

История возникновения и развития философии показывает её способность не превращаться в языковую страсть, как это случается с мифом и поэзией, трагедией и комедией, и не сливаться с иррациональной волей освобождения, что постоянно случается с социальными бунтами, революциями и войнами. Философский путь, что следует из его истории, — скорее путь взвешенный, и соответствует сократовской *софросюне* — благоразумию, рассудительности, или же — рациональной свободе выбора, согласно теории Дж. Локка. Опыт преодоления религиозных страстей и революционного или военного триумфа стал предпосылкой преодоления воли к власти и желания подчинения. Философия и психоанализ обнаружили многочисленные формы подчинения: традиционные (предрассудкам, укладам жизни), экономические, идеологические, сексуальные, или стремление к уничтожению. Фундаментальные формы подчинения могут быть и созидательными, как структура социальности, в рамках которой происходит сотрудничество, и разрушительными по отношению к освобождающейся общественной рассудительности. Благоразумность и стремление говорить правду о настоящем, или о необходимости модернизации, об обычаях, или о творческом порыве иногда противоречат друг другу, особенно перед лицом призыва медных труб. Но, возможно, эта напряженность снимается ученостью, рафинированностью философской речи — этой своеобразной *гуманитас*.

Сократ не только благоразумен. По утверждению Р. В. Светлова, Сократ — «парресиаст», то есть тот, кто говорит правду в глаза, отказываясь от компромисса — и интеллектуального, и эмоционального. В определенных условиях за такую позицию можно поплатиться жизнью — как это и случилось с Сократом. Последуем за мыслью о *парриси* и судьбами философии. В XX веке мышление правды как непотаенности человеческого, а значит и общественно-политического бытия, стало предлогом высылки свободных и друг с другом полемизировавших мыслителей на «Философском пароходе», в прямом и в метафорическом смыслах. Перечисление судеб философии и соответствующих метафор можно продолжить: философы в ГУЛАГе, а также «философия после Освенцима» (Т. Адорно), «философия после ГУЛАГа» (В. А. Подорога). В связи с этим на конференции говорили о благоразумности освобождающейся мысли. *Софросюне* освобождения и бытие для общего дела позволяет говорить не просто о *парриси*, но и об умной политике философского говорения. Возможно, она заключается в поисках такой коммуникации, коммуникативного разума, который обеспечивал бы постоянное возрождение свободного мышления бытия.

Фундаментальная критика религиозно зависимого сознания выросла в советские времена и во многом предопределила зрелую на факультете установку не быть «на коротком поводке» у коммунистической партии и марксизмом-ленинизмом. В отличие от философского факуль-

тета МГУ, всегда бывшего в «прицеле» ЦК, философский факультет Ленинградского университета мог позволить себе скромность исследований: не предвидение всемирного шествия социализма, а осмысление философии истории, логики, социальной теории и познания, эстетики и этики. Скромность, сопряженная с *софросюне*, отнюдь не означала отсутствия солидарности, гражданственности, критичности, но также и осторожности свободы выбора, без которой рациональный, т.е. свободный, выбор невозможен. Скромность и благоразумие, стремление к свободе в полной мере проявились в перестроечное время, в 1985–1991 годы, когда дух обновления позволил постепенно снять легкую вуаль идеологии марксизма-ленинизма и предстать в своем несокрытом, творческом, диалогичном и демократичном философском облике.

Сейчас другое время, время государственно-финансовых, идеологических и информационных страстей, а значит, вновь время опыта благоразумности и рассудительности, который, возможно, не может дать незамедлительных дивидендов успеха, но, как и в прежние страстные периоды, позволяет факультету найти разумные перспективы развития. Поэтому осмысление свободной и взвешенной практики свободного рационального мышления на основании опыта позднего советского периода и послеперестроечного времени является особенно важным при решении насущных проблем философии: быть востребованной обществом, но не обманываться течением кратковременных страстей, сохранить публичную и культурную, политическую и социальную ценность, не отказываясь от своего предназначения сущностно осмыслять формы человеческого бытия.

Стремление к общественности и диалогичности характеризует современную философию. По утверждению И. Н. Зайцева, «философия — есть учёное сообщество, функционирующее в и через “университет” (как форму существования науки и образования) прежде всего в диалоге с обществом». Универсалии и университет долгое время понимались как состояние или место общего, основополагающего знания. Наоборот, замена идеалов общего понятием совершенно другого рода — общественностью — означает, что вместо мифической, религиозной или идеологической заданности общего на первый план выступают коммуникативные действия. Н. А. Артёмов в докладе отмечала: «И если философия может выжить только в университете, то следует укреплять позицию философии не в диалоге с Властью, а в диалоге с Обществом (философия понимает себя в том числе и как часть университетского сообщества)». Диалог с обществом — это переговоры о легитимации морали, о различии эпистемологий. Эти переговоры могут идти в рамках университета настолько, насколько само учёное общество является живой частью современных общественных течений, насколько университет является важным событием социума и государства. Переговоры, диалог, коммуникативное действие (следуя понятию Ю. Хабермаса) являются процессом аккумуляции знания в сферах культурной, социальной публичности. Причем это не статистическое или квантитативное накопление научных данных, а именно диалог наук, культур, опытов, форм мирочувствования и миропонимания, что характеризует современный университет, в котором философия настаивает на переводимости знания и опыта в свете бытия и сущего.

Б. В. Марков отметил негативную тенденцию: философия осознает себя, герметически закрываясь и охраняя собственный язык «общего» от общественности. Он отмечает: «Сегодня философия замыкается в самой себе, мыслители говорят на непонятном широкой публике языке, защищают диссертации, пишут издаваемые крохотными тиражами книги. Но и общество не знает, что делать с философами и зачем они нужны. Философия в форме критики идеологии, когда-то наводившая страх на политиков, стала никому не нужна». Напротив, диалогичность университетской, а значит и универсальной философии, и есть *дегерметизация* философского факультета, имея в виду «умное» сотрудничество: диалог с обществом на понятных его группам языках, но вместе с тем и выполнение социально-культурной критиче-

ской роли и функции. И. Н. Зайцев замечает о шаткости философии в системе современных наук. В принципе, у нее нет никакого собственного места: она сама в диалоге с общественностью и науками создает знаковое поле собственного присутствия и длится примерно столько, сколько длится общее и существенное понимание порядка вещей и отношений. Но, несмотря на шаткость философии в системе общества и наук, одним из основных убежищ и мест реализации свободной и бытийной мысли остается университет. Поэтому И. Н. Зайцев и говорит: «Философию следует развивать в университете. Вопрос только — в каком направлении. В социальном плане университет обслуживает государство (воспроизводство чиновников) и общество (производит граждан и идеи)». Философии следует развивать университет как свой дом. Это звучит созвучно, но и различно тому, что М. Хайдеггер говорит о языке как доме бытия.

ГУМАНИТАС И ТРИКСТЕРСТВО ФИЛОСОФА

Современная, обществом и науками востребованная философия, появляется в рамках негетерогенных, соревнующихся множественностей: политических, коммерческих, межкультурных, социальных, религиозных, гендерных, а значит моральных, мировоззренческих, эстетических и этических, что связано с проблемами коммуникации и взаимопонимания, переводимостью опыта и разумного действия. Всё это отличает ситуацию современной философии от периодов «всесильных систем», основанных на классических идеалах рациональности и поиска таких единых оснований, которые были заданы проектами просвещения или идеологического господства. Поскольку философия обращена к мышлению бытия и особенно человека, она, по сути, является гуманитарной в древнем смысле *гуманитас*, что соответствует *пайдеи* или *Bildung*, сущностному становлению через образование, приданию образа, эйдоса душе. *Гуманитас* философии означает умную обращенность к энергичности человека, т. е. к его становлению, раскрытию человечности в востребованном обществом виде. При этом сама суть *гуманитас* не может быть однозначно описана ни как поэтично-риторический, ни как гражданственный, ни как естественно-научный, идеологический, религиозный проект. Поэтому тропинки философии — хайдеггеровские *Holzwege* — остаются герменевтическими, или феноменологическими, или в рамках социальной и политической критики, или негативной диалектики, или постструктуралистскими... или, в конце концов, раскрываются в сфере диалога с современными науками и обществом. Когда-то оговоренная В. П. Визгиным множественность миров сегодня становится множественностью парадигм, что не отменяет мышления смысла бытия и сущего самого по себе. *Политейность* философских просёлков, различность душевных и семантических жизненных миров (*Lebenswelt*) и стремление к общему диалогу, поиску и легитимации оснований может напоминать полёт Гермеса — культурного творца и трикстера одновременно, который, мысля и даря, непрестанно изменяет и разыгрывает. Метафора полёта Гермеса-философа уже в Средние века характеризовала божественность и практичность, науку и игру в одно и то же время. Полёт Гермеса раскрывает культурные, социальные, естественно-научные антиномии и парадоксы, развивает драматические диалоги, проекты, тут же их критикуя.

Е. А. Маковецкий говорил о судьбе философа, сравнив ее со средневековой параболой утки. Философии всегда было свойственно мыслить мифами, метафорами, апориями, антиномиями, парадоксами, из чего возникает античная и современная диалектика. Ахиллес гонится за черепахой или рыцарь сражается с улиткой — все это образы мыслителя, постоянно находящегося в ситуации невозможного, амбивалентного и поэтому скандального и в некотором смысле даже непристойного. Я это сравниваю с трагическим трикстерством или Гермесом-Меркурием: когда метафора или парабола преодолевает весёлость или карнавальность каждодневного балагана. Трагическая ирония заменяет на сцене весёлого шута, и оба амбива-

лентны в салонах дворцов и на площадях. Дворцы и площади одинаково любят и презирают скоморохов и мудрецов. Философ, как культурный герой, постоянно обнаруживает себя в ролях рыцаря и улитки, Дон Кихота и Санчо Пансы, Гермеса: философ и трикстер постоянно колеблется между нигилизмом и утопизмом, между консерватизмом и преодолением системных границ, трансгрессией, эксцессами. Причем рыцарство и трикстерство философа проявляется не только в мыслительных процедурах, но и в пределах сказанного обществу, является условием его — мыслителя — драматической ответственности. Философ ответствен и парадоксален, поскольку постоянно отвечает разнообразию публичных призывов и несовместимых требований власти. Это такая очная ставка с интерпелляцией, которая не отвечает заранее заданной идеологической подчиненности или идентичности, а преодолевает заданность, перешагивает мифологию присутствия и данности. Л. В. Шиповалова отмечает: «Гуманитарии сегодня вынуждены оправдываться, отвечая на вопросы об утилитарном, прикладном использовании производимого и передаваемого ими знания. Мы неизбежно вынуждены принимать навязываемые институтами управления и администрирования правила игры и сам язык обсуждения. Насколько философия может сохранить свою актуальность в этой ситуации?» Современность чарует не только медными трубами, но и требованиями соответствия каждодневным практическим нуждам.

Долгое время полемический и вместе с тем благоразумный путь философии понимался как преодоление невежества, всевозможных предрассудков, теней пещер познания, идолов, мифологем. Ради этой цели был выработан целый каскад понятий: апории, парадокса, антиномии, противоречия, логические законы — и техник: скепсиса, сомнения, отрицания, анализа, достаточного обоснования, верификации и фальсификации, а также символизации, параболлизации, метафоризации... Итак, философии соответствует парадоксальная, или апорийная, задача: совместить негативный, критический опыт перешагивания теней с игрой в позитивности, с течением каждодневности или, как говорит З. Бауман, с «ликвидной современностью». Искусство мыслить и проговаривать вместе с другими суть, которая не дана, но является независимо или, наоборот, зависимо от проектов государства, справедливого общества, общества благосостояния и превращает философа в рыцаря и шута, полубога или отверженного. Условие мыслителя — быть независимым от всех соблазнов и структур и быть вместе с ними и для них — бремя тяжёлое своей постоянной противоречивостью, которая провоцирует общество всё время неоднозначно и с настороженностью принимать речи философов.

ПУБЛИЧНОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Однако сама установка *преодоления* была созвучно понятию борьбы, уничтожения, искоренения. Столь сильные требования превращали философию в оправдание власти и структуры общества, ибо кабинетные философы, полные апокалиптических видений и пророчеств, не могли поставить себя вне практического заказа на легитимацию строя. Следуя В. Ю. Сухачёву, можем сказать, что мысля свое философское *архе*, свои предельные основания, они были по ту сторону социальной политической власти. Однако философы постоянно сталкивались с властью как требованием оправдания собственного мыслительного дела, как полем ответственного обществу, время от времени отворачиваясь от собственного *архе*. Где, в каких обстоятельствах можно публично и свободно мыслить и обозначать собственную ответственность, а не ответы в процедурах властных интерпелляций? Возможно, это пояснит одна метафора, возникшая в разговоре с Б. В. Марковым: *кухня-курилка-публичное пространство* как поле свободной философии. Речь шла о 1985–1991 годах, до крушения СССР, когда на философском факультете Ленинградского государственного университета в курилках во время

и после лекций Е. С. Линькова, К. С. Пигрова, Ю. В. Перова, А. А. Ермичёва, М. С. Кагана, а также на кухнях Б. В. Маркова, К. А. Сергеева, Н. Б. Иванова развивалось критическое отношение ко всему происходящему в мире и в центре нашего общего со-бытия — Советском Союзе. Более того, развивающееся пространство *кухня-курилка-публичное пространство* постепенно вытягивало в 1988–1990 годах всё большее количество свободных мыслителей, приехавших на публичные лекции и кухонные разговоры, следуя собственной ответственности: М. К. Мамардашвили, В. А. Подорога и другие.

Метафора *кухня-курилка-публичное пространство* относится к важности различения видимости (хайдеггеровское *Schein*) и явленности (*Erscheinung*), о чем говорил в своем докладе В. Ю. Сухачев. Это актуальное различие мне напомнило метафору А. Введенского,¹ которую в перестроечное время осмыслил М. Мамардашвили, читая лекции в Ленинградском Доме учёных: о мышлении «мерцания мира» в эпоху господства авторитаризма и догматизма. Вспомним соответствующую метафору Гегеля о философии: «сова Минервы вылетает в сумерки», что означало в том числе раскрытие публичности истины на маргиналиях господствующих практик запрета; раскрытие истины как непотаенности бытия в условиях, когда мир только изредка мерцает или предстает дурным хороводом видимостей. Как можно перевести гегелевскую метафору сумерек? Возможно — как «смутное время», которое создается людьми масс, о чем говорил В. Ю. Сухачев, или редукцией, упрощением цивилизации — эффектом современного «идеологического инфотейнмента». Столетия строгой цензуры и авторитаризма, господства человека толпы и его смутного сознания научили дорожить редкостью свободной и глубокой мысли и знаками солидарности — в эпоху пустых номенклатурных речей или того, что М. Мамардашвили называл «дурным хороводом теней». Высказать несколько мыслей в паутинах пустоты и способность найти, услышать и развить высказанную мысль в пустозвонстве обязательных повторов классиков марксизма-ленинизма стало первой компаративистикой и герменевтикой. Такое благоразумное строю и свободной философии говорение учило писать и понимать «между строчками» и таким образом быть диалогичным, ответственным. По ту сторону дурного хоровода теней были нарастающие события жизни — «мгновения копыт коня времени» (В. Хлебников), ветер которых выветривал сумерки. Постепенная энтропия внешней и внутренней цензуры во времена перестройки проявилась в переходе от говорения «между строчками» к более частым прорывам свободной мысли из *курилок* в аудитории, и из *публичности* философского факультета в публичность текстов.

Но что означает: присутствие множественности в сфере публичности, даже самой маленькой, будь то в кухне или «между строк»? Множественность не только гарант диалога, но и драмы, и соревнования, и становления философских школ — практик накопления опыта и кооперации мысли. Пример философского факультета показывает, что зарождающееся свободное пространство буквально разорвало системную марксистско-ленинскую философию на множественность соревнующихся, драматически друг друга отрицавших и вновь признававших групп: гегельянцы-линьковцы, хайдеггерианцы-сергеевцы, последователи Н. А. Бердяева и А. Ф. Замалева ... Все эти кухонные споры превращали философию в зону опасности, риска, разоблачения, драмы, в лиминарность, предельность человеческого бытия и провоцировали необходимость ответственности. Поэтому студенты философского факультета выходили на всевозможные протестные акции в начале 1990-х.

Маргинальные явления свободного мира уже случались и до перестройки: в шестидесятые годы. Вот почему память о них в перестроечное время была столь важной, как и память об освобождении в перестроечное время — сейчас для нас. Опыт критической философской

¹ В «Лекции о Прусте» М. Мамардашвили иллюстрирует идею непрерывного творения примером из А. Введенского: «Начнется мерцание. Мышь начнет мерцать. Оглянись: мир мерцает (как мышь)» (А. Введенский). — *Прим. ред.*

мысли как памяти освобождений и конкретных форм публичностей отличает эту мысль от понятия критической теории, развитой в рамках франкфуртской школы социальной критики (М. Хоркхеймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас и др.). Философия опыта-памяти освобождения, причем непрерывного, перешагивает критичность, преодолевает ее. Вспомним, что марксистско-ленинская философия все время требовала от машин философии быть критичными и громить буржуазную философию и инакомыслящих. Но на философском факультете учились благоразумию критики и радости преодоления философских машин языком парабол, метафор, утопий, мифа. Машин тоже требовали показывать «критичность» мышления: разносить предателей и врагов народа, буржуазных оппортунистов и отщепенцев-ревизионистов. Поэтому стоит говорить о такой мыслительной памяти, которая преодолевает идеологиями востребованную критичность. История освобождающейся мысли и живое повествование об этом стало со-бытием современного философского диалога. В нем раскрывается и ушедшая память символической высылки — память о «Философском пароходе» (о высылке Н. А. Бердяева, В. Ф. Булгакова, С. Н. Булгакова, И. А. Ильина, Л. П. Карсавина, И. И. Лапшина, Н. О. Лосского, П. А. Сорокина, С. Е. Трубецкого, С. Л. Франка и др.), и затаенная память о «философах в ГУЛАГе» (П. А. Флоренский, Г. Г. Шпет, Л. П. Карсавин и др.), и новая оппозиция марксизму-ленинизму, созревшая с начала хрущевской оттепели, и, наконец, то, о чем говорим мы: живой опыт перестроечного времени. Весь этот опыт критической памяти говорит о необходимости выйти за рамки критического (и учит ей), отчасти определяет состояние философствования, как об этом говорил в докладе И. В. Кузин. Понимание написанного «между строчками», книги самиздата и соляной пахнущие ксероксы учили археологии и генеалогии знания в том числе поэтического, мифического, религиозного. И это стало расширением публичности истины: многогранной, драматичной, противоречивой, многоголосой. Осознание важности бесед в курилке между лекциями или в кухнях после занятий, постепенное превращение факультетских лекций в публичные события стало событием возрождения.

Однако искушения сумерек: флирт и соблазн власти, жажда великого и могучего, или страх и энтузиазм конформизма и упрощений — подрезали крылья Минерве. Игры в неясности, превращение номенклатурно-философского говорения в анекдот, в пропаганду, в абсурд, социалистического реализма в магический, было другой составляющей карнавальности времени, которое соревновалось с философской мыслью. Вот почему даже во времена пробуждений мышление «мерцания мира» было не заданным заранее, а требовало сосредоточенности, абстракции, историко-философских и логико-аналитических навыков. Сейчас, в эпоху господства власти, входить в сумерки *курилок и кухонь мира* (используя это выражение как метафору) вновь становится необходимой практикой. *Кухня-курилка-публичное пространство* стало не только основанием разрушения господствующей идеологии, развития драматизма философских отношений, но местом благоразумного отношения к социальной инженерии и началом развития прикладных практик: социальной и политической философии, этики, конфликтологии.

Конец XX века проявил себя развитием политических технологий на субатомном уровне, что выразилось в идеях точечного контроля, тотального наблюдения, вездесущей «безопасности». Парадокс: рост прав человека сопряжен с ростом слежения и систем точечной безопасности. Данный парадокс стал вызовом новой критической теории и философии на Западе: свободные индивидуалисты голосуют за большее слежение и контроль. Критические исследования парадоксальных и даже апорийных отношений к социально-политическому миру открыли новые возможности и для практической философии. Практическая философия, основанная на бытийном понимании *praxis* как безосновательного, но всё раскрывающего и легитимирующего действия, открыла множественность перспектив кооперации с другими об-

щественными науками. Практическая этика и анализ нормативных начал права и политики, критика культурных индустрий, осмысление современного искусства и освобождения всевозможных множественностей — это лишь немногие из перспектив практического взаимодействия общества и философии.

Тема мышления бытия, сознания и поступка как того, что остается общим философским делом современности, представлена у К. С. Пигрова, который говорил об «идентификации в философии как отождествлении единичного с предельными основаниями бытия». Философия на протяжении веков в истории университетов и институтов, по сути, создала «машину» причащения к предельным основаниям бытия в образе космоса, Бога, *mathesis universalis* или «научного» проекта будущего. Эта машина работает в двух режимах: преподавание, основанное на опросах-интерpellациях, и научные исследования. Степени этой идентификации: *в себе, для себя, в-себе и для-себя* — открывают поле диалектики. Однако машина идентификаций, или, что то же самое, машина вечности или машина предельных оснований, является и орудием обвинения, вопрошания ответственности. Машины суждений переносят благоговение бытия, радостную мудрость, «ликующее знание» — весь этот свободный мир — по ту сторону профессионализма. В этом смысле университетность философии как степень рациональности и возможность качественной открытости обществу или общему как состоянию коммуникативного действия драматически и даже трагически сталкивается с ярмом и техниками профессионализма. Однако эта напряженная раздвоенность между машинными технологиями знания и ликующей радости общения и открытием бытийного мерцания мира, возможно, и составляет судьбу философии.

ОСОБЕННОСТЬ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Является ли целью философии мыслить Бытие и сущее, как к этому призывал М. Хайдеггер? Ведь нигилизм и внимание к множественностям, гражданская активность и практичность кажутся не только несовместимыми, но представляются забвением Бытия, подменой мышления *Dasein* различными инструментальными проектами. Ответ, конечно, связан с критикой той достаточно отвлекенной доктрины бытия, которая была изложена Хайдеггером. Я сам руководствуюсь тем пониманием бытия и сущего, которое развивается в рамках памяти освобождающейся постсоветской философии, которая в состоянии вступать в равноправный диалог с критической теорией. Практическая, но идеологически не обусловленная философия имеет отношение к *praxis* — неопределенной деятельности, активности тела и духа, с помощью которой конституируются язык, коммуникационные действия, их критика и легитимационные договоренности. Они исходят одновременно из университетского опыта и потребности множества общественных институтов. Именно позитивное отношение к *praxis* и негативное к идеологиям создает возможность мыслить и поддерживать множественности практик и диалогов, которые позволяют осуществляться современному обществу и идти путем развития культур и прогресса цивилизации. А поскольку понятие *praxis* достаточно неопределенно, философское действие придает практикам общественное и бытийное значение, делает такое дело оправдания, которым не занимается ни религия, ни социология или антропология, ни психология или история. Осмысление и оправдание практик общественных действий в сфере медицины, социальной и культурных областей, искусства и новых технологий придает значение философскому делу. Похожее отношение к *praxis* было раскрыто во французской постлакановской философии, например, в работах К. Кастириадиса, а также в немецкой критической теории и в работах Х. Арндт. Похожее отношение к *praxis* было с марксистских позиций раскрыто в югославской школе *Praxis* (Г. Петрович и др.). М. Хоркхаймер, развивая начала крити-

ческой теории, говорил о вмешивающемся мышлении (*eingreifendes Denken*) и о снятии философии в общественной теории. Я же опираюсь на то осмысление действительности, которое сложилось после Холокоста, ГУЛАГа, перестройки и современных систем репрессий. Причем, понятие *вмешивающееся мышление* проявляет себя противоречием между критическим инженерным действием, гражданскими установками и диалогическим, драматическим философским сопереживанием. Разорванность души и вечный поиск гармонии — судьба философа. Критика систем инженерии предполагает осмысление *протетики* — расширение поля человеческих возможностей: движения, коммуникации, власти, контроля, слежения, управления. Наоборот, принцип диалогической ответственности побуждает понять человеческие действия в свете их бытия и в противовес структурам и системам подчинения. И если необходимость ограниченной инженерии была осмыслена Карлом Поппером и отчасти всей критической теорией, то проблема ответственности и ее диалогичность была развита философией, которую я отношу к экзистенциализму, в первую очередь к Ж.-П. Сартру, и к философии диалоги и поступка М. Бахтина и его последователей. Инженерность предполагает критическое отношение и к власти, и к *архе*, а ответственность — осознание значения свободного сообщества, его коммуникативного действия. Соревнование философских школ в рамках публичных пространств и трикстерство философа постоянно проблематизируют мир. Философия, насколько она является свободной, живет и радуется, преодолевая всевозможные границы, в том числе и свою разорванность и парадоксальность. Она, как натянутый лук Гераклита, действительна только своей напряжённостью противоречий.

Философская практика и есть раскрытие развития всевозможных противоречий и опытов освобождения. Будучи бесосновательной, она сама себя нормирует, но не является нормативной наукой; она сама отвечает своей разорванности и только поэтому не является безответственной, она сама творит ответ, как драматическое событие жизни, как преодоление границ. Философия — это такое любование, которое само созидает общественные правила пристойности и непристойности, публично отрицает волюнтаризм, но благоразумно перешагивает дозволенное. Критическая теория и ответственная память подчеркивают важность человеческих договоренностей и тут же их отрицают как самораскрытие новым конфликтам и еще несуществующим соглашениям. Философия и критическая теория постоянно призывают к цивилизации и культуре, но поддерживают революции и защищают метаморфозы души. Пространство конкурирующих аналогий и соревнующихся подобий является гетерогенным, множественным. И, сколько бы философы ни играли бы в государственных людей, философский факультет развивает противоречивые множественности и опыт трикстерства. Однако навыки Гермеса могут быть весьма востребованы, ибо это — разумность, которая, разрушая, сохраняет, и разделяя, оживляет.

IV. РЕЦЕНЗИИ

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ В. Б. МЕЛАСА

«ПЕРЕЖИВАНИЕ И СОБЫТИЕ. ФИЛОСОФСКИЕ ОЧЕРКИ»

СПб.: Издательство ВВМ, 2009. — 237 с. ISBN 978–5–9651–0348–5

В рецензии выделены наиболее важные достижения, изложенные в книге В.Б. Меласа «Переживание и событие. Философские очерки». Рецензент считает, что основным достижением автора книги является введение им в современную феноменологию понятия *интервала сознания*. Более подробно в рецензии анализируется проведенное автором книги различие таких типов интервалов сознания, как *переживание и действие*. Здесь также рассматривается трактовка Меласом соотношения логического и исторического, понятий мира и события. В этой связи некоторые моменты данной концепции рецензент подвергает критике, в частности, критика направлена на способ употребления автором понятия *факта*. В заключение рецензент рекомендует читателям книгу «Переживание и событие» для прочтения.

Ключевые слова: интервал сознания, переживание, действие, проект, дистанция, готовность, соотношение логического и исторического, мир, событие, факт, феноменологическая редукция, редукция естественной установки.

VIATCHESLAV MELAS. LIVING EXPERIENCE AND THE CONCEPT OF EVENT.

Publishers VVM, St. Petersburg, 2009, 237 Pages. ISBN 978–5–9651–0348–5

The basic notions explicated in the book *Living Experience and the Concept of Event* by V. Melas, are emphasized in this review. The reviewer believes that the main achievement of the author is the introduction of the notion of *interval* of consciousness into contemporary phenomenology. The reviewer also provides a profound analysis of distinction between *living experience and action* which are the types of interval in consciousness. Moreover, Melas touches upon relations between *logical and historical*, between *world and event*. Some concepts used by the author, e.g. the notion of *fact*, are criticized by reviewer. As a conclusion, the reviewer advises the reader to read this book.

Key words: Interval of consciousness, living experience, action, project, distance, readiness, relation between logical and historical, world, event, fact, phenomenological reduction, reduction of the natural attitude.

Книга Вячеслава Борисовича Меласа «Переживание и событие» привлекает в первую очередь тем, что в ней излагается оригинальная авторская концепция — случай довольно редкий для отечественной философской литературы последних десятилетий. Разумеется, в «Переживании и событии» обнаруживаются также результаты работы и с уже известными текстами представителей феноменологического направления. Читая книгу, просто невозможно не заметить, какое значительное влияние оказали на становление излагаемой в ней концепции работы А. Шюца (социальной философии которого посвящен здесь отдельный очерк), в меньшей степени — Гуссерля и Хайдеггера. Однако и в этих случаях речь идет не об историографическом анализе и пересказе, а о разворачивании собственной мысли Вячеслава Борисовича в диалоге, как правило, кстати, полемическом, с выдающимися представителями философии прошлого.

Структурно книга состоит из предисловия, в котором автор делится с читателем некоторыми трогательными деталями собственной биографии, мотивировавшими некогда его обращение к рассматриваемой теме, и *шести* очерков. Очерки эти, если верить аннотации к книге, были написаны с 1993 по 2008 годы и опубликованы в различных периодических или малотиражных изданиях. Порядок очерков в книге следующий: 1) «Переживание и действие»;

© Андрей Паткуль, 2014

2) «Социальная философия Альфреда Шюца»; 3) «Признанность и логос»; 4) «Готовность и предварительное переживание»; 5) «Созерцание и дистанция»; 6) «Переживание и событие». Книга также снабжена списком библиографических источников на русском и английском языках и указателем имен.

Анализировать каждый из перечисленных очерков здесь вряд ли уместно — для читателя продуктивнее было бы познакомиться с ними непосредственно. В рецензии же, пожалуй, лучше будет лишь указать на те ключевые моменты концепции В. Б. Меласа, которые смогли бы послужить ориентиром при знакомстве с книгой.

Итак, главным, на мой взгляд, достижением Вячеслава Борисовича является фиксация и предварительное раскрытие феномена *интервала сознания*. Данное понятие вводится им уже в первом очерке. Прежде всего, интервал сознания характеризуется в книге в качестве «... целостного фрагмента жизни сознания, ограниченного временными рамками и обладающего некоторым единством...».¹ Очевидно, данная характеристика остается всецело формальной, схватывая только такие не самые содержательные черты интервала сознания, как целостность, ограниченность и (не вполне еще ясное в своей характерности) единство. Понятно только, что интервал сознания оказывается в рамках излагаемой концепции, если угодно, единицей сознания, точнее, единицей его жизни. Эти единицы или, если угодно, так сказать, суть ограниченные и завершенные, континуальные в себе самих, но при этом не замкнутые (!) абсолютно, *монады* самого сознания, недоступные для непосредственного осознания. Интервалы сознания — это способы пребывания сознания в некотором состоянии, которые не могут стать осознанными сознанием без ущерба для его пребывания в этом состоянии. «Для самого сознания, интервал, в котором оно находится, как целое дан лишь в воспоминании», — так конкретизируется это отношение между интервалом сознания и его осознанием в «Переживании и событии».² Причем он «вспоминается не как прошедший, но как сейчас и здесь происходящий».³ Похожее определение можно найти в пятом очерке книги: «Интервал сознания — это такой фрагмент сознательной жизни, который вспоминается как некоторое целое».⁴ «Именно вспоминаемость есть основная характеристика интервала сознания...»,⁵ — подчеркивает Вячеслав Борисович. Более того, воспоминание — это и есть *способ бытия* интервала сознания: «Собственно говоря, интервал и существует только как воспоминание».⁶

Недостаточность данного понятию интервала сознания определения понимает и сам автор книги. Для того чтобы наделить предварительное определение содержанием, В. Б. Мелас — и вполне в феноменологическом духе — обращается к описанию определенных примеров интервалов сознания, в частности, к описанию феномена сна. Полученные на этом примере сущностные характеристики экстраполируются им в дальнейшем на феномен интервала сознания как таковой. К ним Вячеслав Борисович относит: 1) пассивно-спонтанный характер; 2) принципиальную завершенность; 3) единство и 4) напряжение. Надо, правда, особо отметить, что высказанный В. Б. Меласом при анализе пассивно-спонтанного характера сна тезис о том, что имеет место «сопоставимость интервала сознания не только с целым нашей жизни, но и с мыслимой временной беспределностью мира»,⁷ требует особого прояснения. Тезис этот высказывается на фоне сопоставления понятия интервала сознания с математическим определением *интервала* как части оси с выброшенными концами (собственно, и послу-

¹ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 14. СПб.: ВВМ.

² Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 16. СПб.: ВВМ.

³ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 183. СПб.: ВВМ.

⁴ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 176. СПб.: ВВМ.

⁵ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 116. СПб.: ВВМ.

⁶ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 184. СПб.: ВВМ.

⁷ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 18. СПб.: ВВМ.

жившим прообразом для понятия *интервал сознания*), позволяющего такой интервал «легко привести во взаимно-однозначное соответствие со всей временной осью».⁸ С этим, насколько я понимаю, и связана ограниченность, но не замкнутость интервала сознания — его крайние пределы «выброшены». Однако остается вопрос, действительно ли математическая модель, предназначенная для описания множества вещественных чисел, может адекватно применяться для описания сознания, даже если оно и *заранее* понято, исходя из концепта интервала. Не создадут ли помеху такому применению неучтенные при этом *сущностные* характеристики сознания, которые невозможно обнаружить в вещественных числах? Если все же не создадут, и сознание, равно как и мир, позволит аналогизировать и схематизировать себя до числовой оси и промежутков на ней, то все еще останется не вполне ясным сам смысл «сопоставимости» интервала сознания с «мыслимой временной беспредельностью мира». О чем тут, собственно, идет речь — о том ли, что каждый временной «момент» интервала сознания (а является ли момент онтологической единицей его вообще?) может быть поставлен во взаимно-однозначное соответствие с моментом «временной беспредельности мира», или что в такое соответствие может быть поставлен сам интервал сознания как «момент» этой беспредельности, или же о том, что интервал сознания как таковой вообще может быть понят только на «фоне» этой «временной беспредельности»? Это сравнение, как мне кажется, требует более подробной экспликации.

Так или иначе, выявив указанные характеристики интервала сознания, В. Б. Мелас проводит ключевое для всей его концепции различие двух основных видов интервалов сознания: *переживания и действия*. Переживание — а к этому термину автор обращается едва ли не в каждом очерке (о важности данного понятия говорит уже само заглавие книги) — это не что иное, как *интервал сознания, заключающий в себе дистанцию*. (В шестом очерке В. Б. Мелас говорит даже о *трансцендентной дистанции*, но видит в ней уже «априорное условие данности интервала».)⁹ В общем виде дистанция описывается как «расстояние, а точнее некоторая мера расстояния, придающая ему определенное качество».¹⁰ В случае же сознания наличие дистанции в переживании «делает невозможным непосредственное восприятие».¹¹ Более конкретное определение переживания можно найти в шестом очерке: «Под переживанием в настоящей работе я буду понимать именно спонтанное представление предстоящего или состоявшегося испытания как некоторого целого, но развертываемое как актуальное происшествие».¹² Излюбленный автором книги, кочующий из очерка в очерк пример переживания — переживание студентом провала на *предстоящем* экзамене — может его проиллюстрировать. Если спросить этого студента, о чем он сейчас думает, он скажет, что боится провала на предстоящем экзамене, но в тот момент, когда он дает такой ответ, он уже не испытывает и не может испытывать страха провала — он отвечает на вопрос. Хотя, отвечая на него, он соотносится с уже ушедшим в прошлое переживанием страха будущего провала так, как *если бы* он испытывал его в настоящем.

Любопытной также является и попытка истолковать *аполлоновское и дионисийское начала* у Ницше именно как два типа переживания,¹³ — действительно, эти начала во многом удовлетворяют формальному определению понятия интервала сознания вообще. (Хотя с переживанием, как мне кажется, дело обстоит сложнее, т. к. не всегда в этих началах можно указать на наличие дистанции.) Не очень изящно, правда, выглядит попытка автора «Переживания

⁸ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 18. СПб.: ВВМ.

⁹ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 194. СПб.: ВВМ.

¹⁰ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 36. СПб.: ВВМ.

¹¹ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 36. СПб.: ВВМ.

¹² Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 202. СПб.: ВВМ.

¹³ См.: Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 56. СПб.: ВВМ.

и события» дополнить различие аполлонического и дионисийского начал, которое и у Ницше-то больше похоже на результат творческой экзальтации, чем операции интеллекта, *реалистическим стилем переживания*,¹⁴ считанным в опыте восприятия реалистического искусства.

Действие же, в свою очередь, В. Б. Мелас определяет следующим образом: «Интервал сознания, опосредованный проектом, мы будем называть действием».¹⁵ В случае действия, в отличие от переживания, «нет дистанции между воображением и выполнением», но «вместе с тем, содержание сознания не сливается с предпринимаемыми усилиями, с наблюдаемыми извне движениями».¹⁶ Проект же, по Меласу, — это «...определение класса ситуаций, достижение одной из которых свидетельствовало бы об успешном завершении действия».¹⁷ Пример, иллюстрирующий действие в данном смысле, — это бег легкоатлета на дистанции. У бегуна есть цель или проект: «Он чувствует боль, усталость и вместе с тем необходимость бежать до конца и желание победить».¹⁸ В отличие от переживания, действие всегда *агонально*.

В дальнейшем в первом очерке автор книги описывает различные конститутивные моменты переживания и действия: ограниченность и готовность, предпосылочность и тему, типизацию, конкретизацию, гиперболизацию, идеализацию и мн. др. Воспроизвести эти дескрипции здесь даже в самом общем виде нет никакой возможности. Правда, хотелось бы указать на очень любопытную полемику В. Б. Меласа с основателем современной феноменологии по одному методологическому вопросу, а именно вопросу о редукции, развиваемую на фоне анализа и дескрипции конститутивных моментов переживания и действия. Вячеслав Борисович пишет: «...феноменологическая редукция есть не только особый философский метод, но и процедура внутренне присущая любому философствующему сознанию, однако, в отличие от специфически феноменологического философствования, эксплицитно не обязательно практикуемая».¹⁹ Еще более остро данная полемика развертывается в третьем очерке, где, в частности, даже говорится: «В теоретическом припоминании интервалов сознания мы обнаруживаем, что это (до-философское) сознание уже осуществило некоторую редукцию».²⁰ Т. е. редуктивный характер приписывается уже сознанию как таковому, сознанию не только на философском, но и до-философском уровне. И если интуитивно эти пассажи отчасти могут быть понятны и даже могут вызывать к себе известное сочувствие, то концептуально они все же нуждаются в прояснении и обосновании, поскольку «эксплицитно не практикуемая» редукция выглядит в этой перспективе противосмысленно. Возможно, здесь нужно искать какую-то другую формулировку для этой же самой интуиции.

В любом случае, я считаю, что, введя термин *интервал сознания*, В. Б. Мелас внес оригинальный вклад в дело феноменологического раскрытия сущности сознания. Очень хочется надеяться, что вклад этот не останется незамеченным феноменологическим сообществом — по крайней мере отечественным, и *понятие интервала сознания станет в дальнейшем предметом обсуждения, экспликации и конструктивной критики*. Я не сомневаюсь в том, что у него есть серьезный эвристический потенциал. В частности (хотя, возможно, тут я и ошибаюсь) развитие темы интервальности сознания могло бы быть одним из путей конкретизации традиционной для феноменологии темы интенциональности сознания. По крайней мере мне дело видится таким именно образом.

¹⁴ См.: Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 57. СПб.: ВВМ.

¹⁵ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 25. СПб.: ВВМ.

¹⁶ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 25. СПб.: ВВМ.

¹⁷ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 40. СПб.: ВВМ.

¹⁸ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 24. СПб.: ВВМ.

¹⁹ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 28. СПб.: ВВМ.

²⁰ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 130. СПб.: ВВМ.

Более того, смею предположить, что, будучи последовательно эксплицированным, понятие интервала сознания могло бы выступить теоретической базой особой установки в феноменологии, которую в рабочем порядке можно было назвать *дискретной феноменологией* или феноменологией дискретных состояний (интервалов) сознания. Конечно же, выглядит это, как проект, — но так это или нет, может решить только дальнейшее течение интеллектуальной жизни. *Op verra*. Впрочем, уже сейчас, приглядевшись, можно обнаружить, что ориентация феноменологического описания на интервалы сознания находится едва ли не в мейнстриме современной философской мысли, и не только феноменологической. Другое дело, что заход, предложенный в «Переживании и событии», выделяется на фоне прочих такого рода опытов своей уникальностью — поскольку различие, разрыв мыслятся здесь именно как интервал. Правда, в связи с такой акцентуацией философских исследований возникает вопрос, который можно было бы и следовало бы адресовать не только В. Б. Меласу, но и другим сторонникам описания сознания через различие. А именно, вопрос этот мог бы иметь следующий вид: «Как, исходя из ориентации на прерывность интервала или различие в сознании, можно понять континуальность и тождественность самого сознания?». Такой же вопрос касается и континуальности самого интервала или различенного в различии. Поставим вопрос и так: «Может ли сознание как таковое быть понято как свой собственный интервал?» Автор «Переживания и события» неоднократно в своей работе подходит к этой проблеме, но, как мне кажется, удовлетворительного ее раскрытия и обоснования ее решения так и не дает. Недостаточно отчетливо, например, здесь очерчивается проблема соотношения имеющего интервальный характер сознания и его возможного субъекта как «собственника» этих интервалов, хотя В. Б. Мелас и ведет речь о таком свойстве переживания, как *эгоцентричность*.²¹ Не из этой ли непроясненности при интервальном понимании сознания проистекают такие его эффектные, но концептуально небезупречные дефиниции, как следующие: «...сознание — это все то, что я вижу, слышу, чувствую, вспоминаю, о чем думаю, что знаю и во что верю»²² или «сознание — это то, что можно вспомнить».²³

Далее, опираясь на введенные им понятие интервала сознания и различие переживания и действия, Вячеслав Борисович рассматривает несколько интересных и актуальных для современной феноменологической философии тем. Здесь удастся затронуть только некоторые из них. Кроме тех тем, о которых речь пойдет ниже, хотелось бы обратить внимание читателя и на данный В. Б. Меласом феноменологический анализ таких понятий, как *готовность, предварительное переживание, эстетическое переживание*. Особое — в том числе в контексте критики приоритета живого созерцания у Гуссерля — значение имеет предложенная Вячеславом Борисовичем феноменологическая концепция *созерцания* (см. Очерк 5). Нужно также еще заметить, что на протяжении всей книги читатель сможет найти очень симпатичные образцы истинно феноменологической работы, проделанный В. Б. Меласом с художественными текстами. Обращение к ним носит, как правило, иллюстративный характер, а потому остается неизбежно фрагментарным. Думается, что феноменологический разбор некоторых избранных автором книги художественных текстов — а В. Б. Мелас обращается к таким авторам, как Пруст, Блок, Ахматова, Мандельштам, Кушнер — мог бы быть представлен в отдельных очерках или эссе.

Теперь перейдем к темам, о которых здесь все же необходимо сказать подробнее.

Во-первых, чрезвычайно интересным представляется обращение автора «Переживания и события» к проблеме соотношения логической идеальности и исторического традирования знания. Эта тема рассматривается в третьем очерке книги и, к моему глубочайшему сожалению,

²¹ См.: Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 121 сл. СПб.: ВВМ.

²² В связи с этим определением сознания Вячеслав Борисович предлагает любопытную формулу структуры такового: «я — вижу — все» (С. 149).

²³ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 184. СПб.: ВВМ.

нию, только в самом первом приближении. Хотя, на мой взгляд, указанная проблема является центральной *метафизической* проблемой всей современной философии. Ход рассуждения при этом опирается на критический анализ понятия логического у Гуссерля.²⁴ Здесь автор книги подвергает сомнению две главных предпосылки этого философа: во-первых, принятие «готового, уже интерпретированного мира с намерением оправдать <...> или отвергнуть эти интерпретации» (там же), а во-вторых, подпадение этого мира бесконечным операциям редукции. В отношении же понятия *логического* у основателя современной феноменологии это приводит к тому, что оно начинает мыслиться как результат открытия, традируемого далее в истории. Традирование, впрочем, может идти двумя путями: как пассивное следование открытому или как активное сопереживание самому открытию и его началам. Как считает Гуссерль, традирование складывается именно на первом пути через *признание* истинности открытого и его дальнейшую передачу в истории. Однако, по мнению В. Б. Меласа, «...Гуссерль не анализирует далее это понятие».²⁵ Открытие же — это, с точки зрения Вячеслава Борисовича, *действие*, хотя первоначально оно могло быть и только переживанием. Через активное сопереживание первичному открытию идеальных предметностей идеальные предметности в действии *признания* их таковыми обретают свой предметный статус. Получается, что «...логическое неустрашимым образом базируется на признанности».²⁶ «Таким образом, признанное есть нечто большее, чем указанная Гуссерлем пассивно воспринятая, пусть и проясненная совокупность суждений».²⁷ Напротив, «...признанность подразумевает ответственное соучастие».²⁸ В. Б. Мелас полагает даже, что «через признание <...> суждение становится частью логического как сферы бытия традируемых идеальных предметностей».²⁹ Понятие же признанности он определяет так: «Признанность — это возобновляемый выбор, возникший в ходе некоторого переживания, которое, благодаря сделанному выбору, стало событием».³⁰ «Признанность — это переживание, ставшее событием».³¹ Может показаться, что предлагаемое здесь решение проблемы ставит все с головы на ноги, редуцируя логику, которая, казалось бы, призвана описывать в себе сущую идеальную *предметность* как независимую от какой бы то ни было, пусть и чисто эпистемологической, коммуникации сферу, к эффекту признания как коммуникативного акта. Но, на мой взгляд, решение (точнее, намек на это решение) проблемы в «Переживании и событии» несколько тоньше, хотя все же и с эмфазисом на признании как коммуникативном акте. В чем-то, как мне кажется, намечаемый В. Б. Меласом ход (очевидно, непреднамеренно с его стороны) близок хайдеггеровской концепции традиции в истории философии как *возобновления* (Wiederholung) чужих возможностей мысли как своих собственных. Недаром речь у Вячеслава Борисовича идет в этом контексте именно о «*возобновляемом* выборе». В любом случае, автор книги на основе собственной концепции дает удивительное определение логики: «Логика есть способ путешествия по признанному миру, а если говорить точнее, она есть действие на почве этого мира».³²

Во-вторых, сюда можно отнести феноменологически крайне важную тему *мира*, лишь привходящим образом затронутую в тексте «Переживания и события», которую вместе с тем с помощью понятий интервала сознания и переживания (последнего — именно в смысле В. Б. Меласа) можно было бы увидеть в новом и во многом непривычном свете. Осуществляя свое размежевание с Гуссерлем, Вячеслав Борисович приходит к мысли, что мир не должен

²⁴ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 129 сл. СПб.: ВВМ.

²⁵ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 136. СПб.: ВВМ.

²⁶ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 136. СПб.: ВВМ.

²⁷ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 137. СПб.: ВВМ.

²⁸ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 137. СПб.: ВВМ.

²⁹ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 137. СПб.: ВВМ.

³⁰ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 140. СПб.: ВВМ.

³¹ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 141. СПб.: ВВМ.

³² Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 138. СПб.: ВВМ.

приниматься заранее как данный, пусть и рассматриваемый не в своем действительном бытии, а лишь в качестве феномена сознания, для того чтобы эту данность «оправдать или отвергнуть». Напротив, *сам мир*, поскольку он составляет феномен в строгом феноменологическом смысле, *есть* не что иное, как *интервал сознания*. «Мир как феномен развертывается именно в виде интервала сознания»,³³ — сказано в работе. Трактовка мира на основе понятия интервала сознания позволила бы избавиться от скрытого догматизма, который все еще присутствует у Гуссерля, даже вопреки всем проводимым им редукциям. Мир как данный есть мир данного в интервале сознания; и в качестве такового он «непосредственно устанавливается как микрокосм».³⁴ Правда, как и в случае с проблемой сознания как такового, возникает вопрос о возможности мыслить мир через интервальность: «Можно ли, по аналогии с тем, что у Гуссерля мир мыслился как горизонт всех горизонтов, в случае анализируемой концепции понять мир как интервал всех интервалов сознания?». Если нет, то какой способ данности может быть присущ миру как интервалу? Что, собственно, в таком случае сообщает миру его единство? Мне кажется, это очень трудные и провокативные вопросы в отношении изложения В. Б. Меласа — неслучайно он в своей книге несколько раз обращается к концепции *множественности*, скажем так, смысловых миров, в частности, на примере концепции У. Джеймса. Но философский вопрос состоит как раз в том, что именно объединяет эти миры — притом что переход из одного в другой может быть описан как *шок* — в качестве именно миров, задавая тем самым их, пусть только проблематическое и регулятивное, единство. Иными словами, это вопрос о том, что конституирует мир как мир, о *мирности мира*. На 152 странице книги дано выделенное курсивом определение понятия мира; не знаю, правда, способно ли оно дать ответ (или даже приблизить к нему) на поставленные вопросы: «Мир есть инвариант доступных мне преобразований того, что поначалу просто “сознается” хотя бы в качестве чего-то неизвестного».

Наконец, *в-третьих*, одним из наиболее интересных периодов книги «Переживание и событие» является излагаемый в шестом очерке феноменологический анализ понятия *события* (о значимости этого термина для концепции в целом также свидетельствует присутствие его в заглавии всей книги). Действительно, понятие события является ключевым для современной метафизики, и попытка осмыслить его через концепты интервала сознания и переживания должна быть признана новаторской и продуктивной.

Формальное определение события у В. Б. Меласа таково: «...то, что переживается в переживании, есть событие».³⁵ Перефразируя Гегеля, он также утверждает: «...событие переживается, а переживание событийно...».³⁶ На языке феноменологии же это означает, что «...событие есть интенциональный предмет переживания».³⁷ Не расходится ли, правда, последняя формулировка с тем, что само переживание было объявлено событийным, т.е. как событие мыслился и сам акт переживания, а не только его интенциональный предмет?

Для того чтобы добиться большей определенности, Вячеслав Борисович сопоставляет понятие события с понятием *факта*. В своей характеристике факта он почему-то соотносит таковой с возможностью быть описанным с помощью некоторого предложения: «Вообще говоря, под фактом мы понимаем некоторое положение дел, описываемое некоторым предложением или совокупностью предложений»³⁸. Историко-философский фон такого определения факта прозрачен, однако он не должен вводить в заблуждение своей прозрачностью относительно самой сути дела. Ведь аналитически ниоткуда не следует, что факт — это то, что может

³³ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 130. СПб.: ВВМ.

³⁴ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 130. СПб.: ВВМ.

³⁵ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 207. СПб.: ВВМ.

³⁶ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 207. СПб.: ВВМ..

³⁷ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 208. СПб.: ВВМ.

³⁸ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 208. СПб.: ВВМ.

быть описано предложениями, в самом понятии факта ничего такого не заключено. И *tertium non datur* можно описать с помощью предложения, но вряд ли у кого-то повернется язык назвать этот принцип фактом. Напротив того, ни этимологически предполагаемая в факте «следанность», ни, что важнее, *контингентность* в смысле допущения возможности бытия противоположным и невозможности действительного бытия противоположным, традиционно приписываемая фактичности, в данном определении явно не учитываются. Вероятно, все эти черты фактичности имплицитно подразумевались в словосочетании «положения дел», но читателю сразу заметить это будет не просто. Тем более, что потом автор книги оговаривается: в рассмотрение он берет только «обобщенные факты». ³⁹ Мы, впрочем, не будем сейчас судить о логической состоятельности понятия «обобщенного факта».

Правда, для хода размышлений В. Б. Меласа эти тонкости не имеют особого значения, поскольку то, как именно он ввел понятие факта, все же позволяет ему провести довольно тонкую дистинкцию между понятиями факта и события — такую дистинкцию, которая позволяет в определенной перспективе увидеть факт как событие. А именно, согласно В. Б. Меласу, событие — это факт, рассмотренный в более широком контексте. ⁴⁰ При этом «факт есть положение дел, которое можно рассматривать изолированно от всего остального». ⁴¹ Так, смертельное ранение А. С. Пушкина на дуэли Дантесом само по себе — это факт, но то же самое ранение в его связи с тем, что оно повлекло за собой в истории русской литературы, — это событие. Вписанность события в контекст, в конечном счете — в контекст универсальный, позволило бы характеризовать его как *факт, который вносит более или менее сильное возмущение в мир*. В. Б. Мелас пишет: «Событие происходит в мире и изменяет в той или иной степени этот мир (например, жизненный мир)». ⁴² Сравнивая факт и событие, он продолжает: «Факт — это нечто неизменное и твердо установленное. Событие же скорее похоже не на что-то прочное как камень, а на живое существо». ⁴³ Такая трактовка подводит автора «Переживания и события» к намеченной буквально в нескольких предложениях, но удивительной по своему замыслу трактовке исторического прошлого. Эта трактовка противоположна традиционному пониманию исторического как фактически состоявшегося и неизменного в своей фактической прошедшести, схваченной в формуле *ewig still steht die Vergangenheit*. Вячеслав Борисович же, напротив, считает, что «интерпретация события постоянно меняется в свете последующих событий. Не только будущее, но и прошлое непредсказуемо». ⁴⁴ Интерес, особенно в контексте возможной философии истории, представляет и следующее наблюдение над событием: «Событие, хотя и приписано к некоторому моменту времени, выходит за рамки этого момента и именно этот выход делает событие событием, а не просто фактом. Более того, само время измеряется нами по отношению к событиям». ⁴⁵ Проблематика события связана также отчасти и с феноменологической проблемой мира, — говоря о мире в концепции В. Б. Меласа, об этом пришлось на время умолчать, чтобы не давать раньше времени объяснение читателю относительно понятия события. Мир мыслится здесь как *арена событий*: «...мир — это исключительно арена событий». ⁴⁶ Событие же — это изменение в мире, которое не может быть не связано со всеми другими изменениями (= событиями) в нем: «...изменение в мире есть всегда событие в нем». ⁴⁷ Соответственно, *мирность мира* определяется следующим образом: «Мирный

³⁹ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 211. СПб.: ВВМ.

⁴⁰ См.: Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 209. СПб.: ВВМ.

⁴¹ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 215. СПб.: ВВМ.

⁴² Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 217. СПб.: ВВМ.

⁴³ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 217. СПб.: ВВМ.

⁴⁴ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 217. СПб.: ВВМ.

⁴⁵ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 217–218. СПб.: ВВМ.

⁴⁶ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 225. СПб.: ВВМ.

⁴⁷ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 225. СПб.: ВВМ.

характер мира есть такая взаимная согласованность элементов и частей, когда изменение одного из них многообразно отзывается на остальные».⁴⁸

Интересной является также проводимая Вячеславом Борисовичем на фоне различия понятий факта и события критика абсолютизации науки и ее результатов, ориентированных именно на фактическую, а не событийную сторону дела. Он пишет: «Сколько бы (с количественно-практической точки зрения) эффективными не были результаты физики (и других наук), они ни в коей мере не являются истиной в последней инстанции, так как обусловлены не полностью проясненной процедурой научного вывода».⁴⁹ За этим выводом скрывается не всегда явная процедура идеализации, позволяющая абстрагировать факт от события как подлинного онтологического элемента мира. Поэтому, по мнению автора книги, к научной картине мира «мы и должны относиться как к произвольной абстракции, которая в некоторых отношениях оказывается полезной».⁵⁰

Завершая обзор книги В. Б. Меласа «Переживание и событие. Философские очерки», хочется еще раз высказать пожелание, чтобы *работа эта не прошла незамеченной в русскоязычном феноменологическом сообществе*. В ней вниманию читателя, действительно, предлагаются результаты самостоятельно проделанной, *подлинно феноменологической работы*. Дальнейшее обсуждение и критика ее могли бы дать импульс как для корректировки и развития концепции самого В. Б. Меласа, так и для формирования продолжающих ее или оппонировавших ей концепций других исследователей. Кроме того, в историографическом плане опубликованные в ней очерки, создававшиеся на протяжении пятнадцати лет, могут дать многое и для нашего представления о становлении школы феноменологической мысли в Ленинграде — Санкт-Петербурге. Конечно же, работа Вячеслава Борисовича не свободна от недостатков, в том числе композиционных и стилистических. При чтении книги часто сбивают с толку и утомляют многочисленные повторы формулировок и, особенно, иллюстрирующих примеров. Ясно, что наличие их в книге обусловлено ее составленностью из очерков, написанных в разное время и опубликованных в разных изданиях. Но в разных изданиях такие повторения вполне допустимы. Они едва ли будут вообще замечены читателем. Когда же очерки собираются уже под одной обложкой, все повторения необходимо либо отслеживать и редактировать, либо удалять. В особенности это касается едва ли не буквального совпадения целых периодов текста: в качестве примера здесь можно указать на изложение В. Б. Меласом позиции А. Шюца в первом и во втором очерках или постоянно воспроизводимую в книге реконструкцию Х.-Г. Гадамером истории понятия переживания. Очень хочется надеяться, что при переизданиях эти недостатки будут устранены, равно как и более серьезно будет проведена корректорская работа над текстом (стоит уведомить читателя, что в данном отзыве все цитаты из рецензируемой книги приведены в том виде, в каком они присутствуют в самой книге). Возможно, Вячеславу Борисовичу стоило бы задуматься над трансформацией сборника философских очерков в цельную монографию, *посвященную проблеме интервала сознания*, в которой более последовательно (и, стало быть, композиционно более ясно) и более подробно будут обоснованы и изложены те концептуальные линии, которые здесь были только намечены.

Впрочем, все указанные недостатки, являющиеся, по сути, несущественными, не смогут лишить уважаемого читателя того интеллектуального удовольствия, которое он может получить при знакомстве с книгой «Переживание и событие». Книгу эту мне еще раз хотелось бы порекомендовать ему для прочтения.

⁴⁸ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 225. СПб.: ВВМ.

⁴⁹ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 214. СПб.: ВВМ.

⁵⁰ Мелас, В. Б. (2009). Переживание и событие. *Философские очерки*. С. 214. СПб.: ВВМ.

V. СОБЫТИЯ

XIII МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПОРЯДОК ЛЮБВИ И ОТКРЫТОСТЬ МИРА ФИЛОСОФИЯ ЭМОЦИИ И ИНДИВИДУАЦИЯ ЛИЧНОСТИ 27–30 мая 2015 г.

Конференцию проводит: Общество Макса Шелера.

Место проведения: Верона, Италия.

Участники конференции: Shaun Gallagher, Dan Zahavi, Roberta De Monticelli, Hans Bernhard Schmid, Wei Zhang, Ni Liangkang, Wolfhart Henckmann, Michael Gabel, Søren Engelsen, Robert Zaborowski, Mikhail Khorkov, Hans Rainer Sepp, Joachim Fischer, Christian Bermes, Jaromir Brejdek, Günter Fröhlich, Ingrid Vendrell, Matthias Schloßberger, Leonardo Rodríguez Duplá.

За подробной информацией обращайтесь к *Марии Бруттомессо*: mariachiara.bruttomesso@gmail.com

Сайт общества: <http://maxscheler2.wordpress.com/2014/11/04/the-xiii-international-max-scheler-conference-will-be-held-in-verona-italy-from-may-27-to-may-30-2015/>

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ HORIZONS BEYOND BORDERS: ТРАДИЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ 17–19 июня 2015 г.

Конференцию проводит: Институт философии научно-исследовательского центра для гуманитарных наук Венгерской академии наук.

Место проведения: Будапешт, Венгрия.

Сайт конференции: <http://seerphenomenology2015.husserl.hu/>

Приглашенные докладчики: Michael Gubser (James Madison University), George Heffernan (Merrimack College), Marci Shore (Yale University), Nicolas de Warren (KU Leuven).

Научный комитет конференции:

Ivan Blecha (Palacký University, Olomouc), Cristian Ciocan (Institute for Philosophy “Alexandru Dragomir”, Bucharest), Ion Copoeru (Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca), Andrzej Gniazdowski (Polish Academy of Sciences), Balázs M. Mezei (Pazmany Peter Catholic University, Hungary), Karel Novotný (Charles University, Prague), Csaba Olay (ELTE University, Budapest), Wojciech Starzyński (Polish Academy of Sciences), Jaroslava Vydrová (Slovak Academy of Sciences), Michal Zvarik (Trnava University).

Директор Института: Ferenc Hörcher.

Председатель организационного комитета: Peter Andras Varga (Hungarian Academy of Sciences).

Секретарь организационного комитета: Witold Plotka (University of Gdańsk).

Основной идеей конференции «Горизонты без границ: традиции и перспективы феноменологической движения в странах Центральной и Восточной Европы» является изучение места феноменологии в современной философии в Центральной и Восточной Европе. Уже давно стало общим местом, что обстоятельства феноменологического движения в этой части мира были в значительной степени определены политикой нашего времени. В целом враждебные условия для развития философии, оборачивались более драматическими в отношении феноменологии в той степени, в какой это направление официально рассматривалось как «идеалистическая», «буржуазная» и «регрессивная» философия. В результате многие философы — представители феноменологической традиции, в том числе некоторые из прямых студентов Эдмунда Гуссерля, были обвинены в «идеализме», названы «врагами материализма», им было даже запрещено преподавать. Несмотря на эти обстоятельства, однако, многие феноменологи

представили интересные и важные интерпретации ряда философских вопросов. Некоторые занимались феноменологией, заключая, так сказать, в скобки политические взгляды и позиции, в то время как другие, напротив, активно вовлекались в политическую деятельность. Достаточно вспомнить такие ключевые фигуры, как, например, Alexandru Dragomir, Eugen Enyuvári, Václav Havel, Roman Ingarden, Karel Kosík, Krzysztof Michalski, Constantin Noica, Jan Patočka, Wilhelm Szilasi, Józef Tischner, Karol Wojtyła, и многие другие. Потенциал их феноменологических исследований до сих пор еще не раскрыт и представляет собой богатое наследие, которое продолжает исподволь определять наши современные философские горизонты.

Хотя многие философы того времени были полностью изолированы, феноменология в Центральной и Восточной Европе сложилась в постоянном и непрекращающемся диалоге за пределами как национальных границ, так и идеологических. Цель конференции — определить современное состояние этого в большей степени трансрегионального по своему статусу феноменологического движения как в свете традиции, так и вне и за пределами ее. Вопросы для обсуждения, которые очерчивают круг проблем конференции, но при этом не ограничивают его, следующие: Можно ли указать на общие черты в феноменологических подходах в странах Центральной и Восточной Европы? Что мы можем сказать о лейтмотивах этой феноменологии? Как мы можем понять взаимосвязь между феноменологией и марксизмом? Имеет ли место какое-то влияние марксизма на феноменологию и наоборот? Что, если таковое имеется, было функцией феноменологии по отношению к движению сопротивления в коммунистических режимах? Как мы можем определить текущие тенденции в феноменологии в Центральной и Восточной Европе и ее возможные пути развития в будущем? Каков оригинальный вклад феноменологии этой части Европы в обсуждение основных современных философских вопросов?

Принимая во внимание все эти вопросы, также предлагается поставить основной вопрос о будущем феноменологического движения в Центральной и Восточной Европе. Конечная цель конференции заключается в том, чтобы предоставить возможность ученым впервые обсудить богатое наследие и широкий спектр идей феноменологии Центральной и Восточной Европы.

ПЛАНИРУЕМЫЕ СЕКЦИИ:

- Исторические корни феноменологии Центральной и Восточной Европы и ее философские предшественники хорошо известны. Например, Больцано родился в Праге, Чехии; Твардовский учился у Brentano в Вене; и даже Гуссерль, как мы знаем, родился в Моравии. Но можно ли связать возникновение и развитие ранней феноменологии с конкретными философскими и политическими условиями Центральной и Восточной Европы в XIX веке?
- В предвоенные и межвоенные годы философы Центральной и Восточной Европы участвовали в становлении феноменологического движения. В этой секции приветствуется знакомство с менее известными деятелями феноменологического направления и сравнительные исследования их произведений с учетом общего контекста феноменологического движения.
- Есть ли какие-либо общие характеристики развития феноменологии в странах Центральной и Восточной Европы и можно ли говорить о каком-то конкретном влиянии феноменологии на философский и политический ландшафт в этой части Европы?
- Как феноменология понималась в Центральной и Восточной Европе, учитывая политический контекст? Можно ли обосновать политику феноменологически? Или же политика не может быть предметом феноменологического исследования? Как мы можем определить

отношения между феноменологией и марксизмом? Имеем ли мы право и основания говорить о «диалоге» между феноменологией и марксизмом в Центральной и Восточной Европе?

- Сотрудничала ли феноменология с другими течениями философии в Центральной и Восточной Европе?
- Секция «Новая феноменология» посвящена оригинальным исследованиям современных ученых по феноменологии или ее истории, ученых, имеющих аффилиацию в научных или академических учреждениях Центральной и Восточной Европы.
- Отдельная секция будет посвящена памяти известного венгерского феноменолога Ласло Тенгели (1954–2014), внезапная смерть которого в 2014 году лишила феноменологию Центральной и Восточной Европы одного из самых известных и самых интересных своих представителей. На этой секции планируется обсудить творчество Ласло Тенгели и его влияние на современную феноменологию.
- Секция, посвященная Кшиштофу Михальски (1948–2013) — польскому феноменологу, соучредителю и ректору Института наук о человеке (IWM) в Вене, способствовавшему интеллектуальному обмену между учеными разных сфер исследования, разных сообществ и культур. На этой секции планируется обсудить вклад Кшиштофа Михальски в современную философию и феноменологию, а также его научные проекты и их влияние на современное состояние феноменологического движения.

Приветствуются выступления в английском языке (основной язык), немецком и французском языках.

Все поступившие в Оргкомитет тезисы докладов будет проходить «слепое» рецензирование и экспертный отбор.

В качестве докладчиков приглашаются как аспиранты, молодые ученые, так и ученые, имеющие научные степени и звания. Для секции «Новая феноменология» особенно приветствуются участники из Центральной и Восточной Европы.

Тезисы до 2000 символов, включая ссылки, вместе с отдельным документом, содержащим сведения об аффилиации, контактный адрес и академическую принадлежность, должны быть подготовлены для анонимного рецензирования и высланы на адрес: witoldplotka@gmail.com или peter.andras.varga@gmail.com

Следует также указать секцию, для которой предназначается доклад.

Последний срок подачи заявок — 8 марта 2015.

Регистрационный взнос: 50 €.

Регламент выступления: 20 минут для доклада + 10 минут для обсуждения.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ПРОЕКТ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ ПСТГУ (ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ) РОССИЙСКО-ФРАНЦУЗСКОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ

С целью улучшения качества гуманитарного фундаментального образования в России, для расширения и углубления научных и образовательных международных контактов кафедры философии ПСТГУ организует серию гостевых лекций и мини-конференций в Москве известных французских специалистов ведущих научных центров и университетов Франции, таких как Сорбонна и Национальный центр научных исследований (НЦНИ) Франции (Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS). CNRS является крупнейшим французским обще-

ственным научно-исследовательским учреждением, объединяет государственные организации Франции, специализирующиеся в области прикладных и фундаментальных исследований, и координирует их деятельность на национальном уровне. Специалисты лучших российских университетов и институтов, таких как МГУ, «Высшая школа экономики» и Институт философии Академии наук России, примут участие в этих мероприятиях.

Череду научных мероприятий в сентябре 2014 г. открыли лекции ведущих специалистов Национального центра научных исследований Франции: историка античной философии Пьера Пеллегрена и его супруги, историка и антрополога Николь Пеллегрен-Постель (CNRS-ИНМС).

В конце февраля 2015 года кафедра философии ПСТГУ пригласила выступить с серией лекций современного католического французского философа, академика **Жана Люка Мариона**, который прочтет лекции о теологии Декарта и о современной феноменологии.

Важно отметить, что все лекции открыты не только для специалистов, но и для широкой университетской публики, они призваны помочь всем без исключения изучающим историю философии познакомиться с современными результатами исследований европейской и мировой науки.

Сайт кафедры философии ПСТГУ: <http://pstgu.ru/faculties/theological/chairs/philosophy/common/>

HORIZON ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Журнал «HORIZON. Феноменологические исследования» издается при участии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета и Центрального европейского института философии при Карловом университете и Институте философии Чешской академии наук в формате научного рецензируемого периодического издания с 2012 года. Журнал выходит два раза в год, все материалы проходят процедуру двойного «слепого» рецензирования и экспертного отбора.

Издание рассчитано как на специалистов в области феноменологии и философской герменевтики, так и на широкий круг читателей, имеющих интерес к актуальной философской ситуации.

Целью журнала является формирование и поддержание общего коммуникативного пространства для исследователей, работающих сегодня в области феноменологии и близких к ней философских направлений.

Журнал рассылается в ведущие университетские центры России и Европы.

СТРУКТУРА ЖУРНАЛА «HORIZON. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»:

Первый раздел — «Исследования» — содержит в себе оригинальные авторские статьи. Передавая рукопись в журнал, автор передает исключительные авторские права на ее публикацию журналу. Все материалы публикуются на основании согласия автора с вышеуказанным условием. Журнал публикует только оригинальные исследования и статьи. В данном разделе материалы публикуются не только на русском, но также и на английском, немецком и французском языках *без перевода*. Редакция просит авторов, предоставляющих свои материалы на английском, немецком или французском языках присылать их уже в прошедшем корректурку у носителя соответствующего языка виде.

Второй раздел — «Научные переводы и комментарии» — представляет вниманию читателя переводы фрагментов текстов классиков или наиболее видных современных представителей феноменологического направления, а также философских направлений, близких к нему. Тексты переводов, как правило, сопровождаются экзегетическими комментариями. Цель данного раздела — обсудить главным образом малознакомые широкому читателю архивные документы, а также исследования, очерки, эссе авторов, вошедших в галерею мировой науки и философии. Публикация всех переводов в журнале «HORIZON. Феноменологические исследования» согласована с правообладателями.

Третий раздел — «Научные дискуссии» — составлен из отчетов об уже прошедших научных мероприятиях, связанных с феноменологией, как в России, так и за рубежом, отзывов, полемических реплик, интервью и бесед. Редакционная коллегия журнала стремится к тому, чтобы подобные отчеты были не только информационными, но и аналитическими, и ставит перед собой целью тем самым интенсифицировать коммуникацию представителей феноменологического направления современной философии, создавать поле для актуальных дискуссий.

Четвертый раздел — «Рецензии» — составляется из отзывов на публикации по феноменологической тематике, увидевшие свет в течение последних пятнадцати лет. Раздел рецензий призван послужить представлению достойных научного читательского интереса книг,

следуя общей цели журнала: совместными усилиями создавать единое мыслительное поле, поле живого общения и обмена новыми идеями.

Пятый раздел — «События» — включает в себя анонсы предстоящих событий, к которым относятся не только проведение научных мероприятий, семинаров, конференций, презентаций, но и выход в свет монографий, научных переводов, защита диссертаций и т.п., ссылки на интересные интернет-источники, справочную литературу.

Редколлегия журнала «HORIZON. Феноменологические исследования» приглашает заинтересованных авторов присылать свои материалы для рассмотрения их на предмет возможной публикации в издании. К сотрудничеству приглашаются как российские, так и зарубежные исследователи.

Все материалы следует присылать на имя главного редактора журнала **Артёмко Натальи Андреевны** по адресу электронной почты: N.Artemenko@horizon.spb.ru

Обращаем внимание авторов, что *редколлегия вправе отклонить рассмотрение рукописи к публикации, если она не оформлена согласно требованиям журнала*. Допускается также ориентироваться авторам при оформлении своих работ на *последний* номер журнала.

Авторы присылают свои материалы на электронный адрес главного редактора как приложение к электронному письму, состоящее из двух файлов:

1. Информация об авторе, включающая:

- аффилиацию (ученую степень и звание (если есть))
- институциональную принадлежность / место работы
- адрес места работы с указанием почтового индекса, города, страны
- научные интересы
- последние публикации
- адрес электронной почты

2. Рукопись

Материалы присылать в формате MS-Word.

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 2 п. л.), рецензии (до 0,5 п. л.), переводы (при наличии авторских прав), рецензии на издания, увидевшие свет в течение последних пятнадцати лет, отчеты о научных мероприятиях, анонсы. Статьи должны сопровождаться аннотацией на английском и русском языках (около 250–300 слов) с указанием имени автора, названия и 7–9 ключевых слов.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ МАТЕРИАЛОВ ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ В ЖУРНАЛЕ «HORIZON. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

АВТОРСКАЯ АННОТАЦИЯ

Abstract

При составлении авторской аннотации (АА) необходимо учитывать следующие принципы:

- по АА читателю должна быть понятна суть исследования;
- АА должна излагать существенные факты работы и не должна преувеличивать или содержать материал, который отсутствует в основной части статьи;
- по АА читатель должен определить, стоит ли обращаться к полному тексту статьи для получения более полной, интересующей его информации.

Рекомендации по структуре АА (нормы):

- 1) АА должна описывать основные цели исследования (причины, по которым это исследование имеет место быть);
- 2) АА должна объяснить, как было проведено исследование;
- 3) АА должна суммировать наиболее важные результаты исследования и их значимость.

Приемлемая структура АА выглядит следующим образом:

- введение,
- цели и задачи,
- методы,
- результаты / обсуждения,
- заключение / выводы.

Однако предмет, тема, цель работы указываются в том случае, если они не ясны из заглавия статьи. Метод или методологию проведения исследования целесообразно описывать в том случае, если они отличаются новизной или представляют интерес с точки зрения данной работы.

Результаты работы описываются предельно точно и информативно. Приводятся основные теоретические результаты, фактические данные, обнаруженные взаимосвязи и закономерности. При этом отдается предпочтение новым результатам и данным долгосрочного значения, важным открытиям, выводам, которые опровергают существующие теории, а также данным, которые, по мнению автора, имеют значение.

Текст должен быть связным, излагаемые положения должны логично вытекать одно из другого.

АА должна быть достаточно объемной (около 250–300 слов); не допускается слишком краткая, формальная (2–3 предложения) АА. Следует помнить, что не всегда большая аннотация — правильная аннотация.

Следует избегать лишних вводных фраз, исторических справок, если они не составляют основное содержание статьи; описание ранее опубликованных работ и общеизвестные положения в АА не приводятся. Текст АА должен быть лаконичен, четок, свободен от второстепенной информации, лишних вводных слов, общих и незначительных формулировок.

АА призвана выполнять функцию независимого от статьи источника информации.

В тексте АА не должно быть цитирования, по возможности следует избегать аббревиатур.

На сайте издательства Emerald приведены примеры авторских аннотаций для различных типов статей (обзоры, научные статьи и др.). <http://www.emeraldgroupublishing.com/authors/guides/write/abstracts.htm?part=2&PHPSESSID=hdac5>

Авторская аннотация на английском языке

(в дополнение ко всем вышеуказанным требованиям)

Основные принципы:

Следует помнить, что АА выступает основным источником информации о содержании статьи в зарубежных информационных системах и базах данных, индексирующих журнал, то есть АА призвана выполнять функцию независимого от статьи источника информации. Зарубежные авторы по авторской аннотации оценивают публикацию, определяют свой интерес к работе ученого, могут использовать ее в своей публикации и сделать на нее ссылку, открыть дискуссию с автором, запросить полный текст статьи.

Русскоязычным авторам важно учитывать следующее: АА на русском языке является основой для подготовки авторского резюме на английском языке, но она не должна переводиться дословно (калькой), следует соблюдать основные правила и стилистику английского языка.

Таким образом, аннотации должны быть:

- информативными (не содержать общих слов);
- оригинальными (аннотация на английском — это не калька русскоязычной аннотации);
- содержательными (отражать основное содержание статьи и результаты исследований);
- структурированными (следовать логике описания результатов в статье);
- «англоязычными» (написаны качественным английским языком);
- компактными, но не короткими (в пределах 250–300 слов).

При написании АА на английском языке необходимо использовать активный, а не пассивный залог, т. е. «The study tested», но не «It was tested in this study».

На сайте American Psychological Association, которая разработала наиболее популярный и востребованный научными журналами библиографический стандарт (<http://www.apastyle.org/about-apa-style.aspx>) и редакционный стиль APA 6th style (<http://libguides.library.usyd.edu.au/content.php?pid=160012&sid=1509941>), изложены краткие рекомендации по грамматике и стилистике при подготовке статей и аннотаций на английском языке: Grammar and Writing Style: <http://www.apastyle.org/learn/faqs/index.aspx>

Порядок оформления пристатейной информации:

- заглавие;
- автор (ы);
- аффилиация (affiliation), эл. адрес (e-mail);
- информация об авторах;
- авторская аннотация (abstract);
- ключевые слова (key words);
- информация об источниках финансирования;
- списки литературы в латинском алфавите (References) (в конце статьи).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Key words

Ключевые слова (7–9 слов) должны отражать основное содержание статьи, по возможности не повторять термины заглавия и аннотации, а также использовать термины, определяющие предметную область исследования. Необходимо помнить, что ключевые слова позволяют облегчить и расширить возможности нахождения статьи через информационно-поисковые системы.

АВТОРСКАЯ СПРАВКА

(прилагается к статье отдельным файлом)

Авторская справка должна содержать:

- аффилиацию (должность, ученую степень и звание (если есть));
- институциональную принадлежность / место работы (допускается указание на несколько мест работы: постоянное место, место выполнения проекта и т.д.);
- адресные данные места работы (с указанием почтового индекса, города, страны);

Пример:

Academy of Sciences of the Czech Republic, Institute of Philosophy, 11000 Prague, Czech Republic.

Kuban State University, 350040 Krasnodar, Russian Federation.

Томский государственный педагогический университет, 634061 Томск, Россия.

- адрес электронной почты;
- научные интересы;
- вклад в статью (если несколько авторов).

СНОСКИ/ССЫЛКИ

- Ссылки на источник даются в круглых скобках внутри текста. Сначала указывается фамилия автора и далее, через запятую, год издания цитируемого источника этого автора.

Общий формат выглядит следующим образом:

(Author's Last Name, Year of Publication)

Пример:

(Kant, 1999) — если имеется в виду вся работа.

- При указании страниц:
(Author's Last Name, Year of Publication, Page Number (s)).

Пример:

(Kant, 1999, 987) — если идет ссылка только на одну страницу.

(Husserl, 1973, 364–365) — если идет ссылка на несколько страниц, на обширный фрагмент текста.

- Допускается включать имя автора в сам текст, указывая в скобках только год издания и страницу (-ы):

Пример:

В этом контексте Гуссерль (1973, 364–365) обращает внимание, что...

- При прямом цитировании из источника цитата заключается в кавычки и после нее идет ссылка на первоисточник:

«Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei» (Heidegger, 2001, 384).

Примечание:

Если цитируемый фрагмент содержит в себе менее 40 слов, то он включается в «тело» статьи, выделяясь с двух сторон кавычками. Если цитируемый фрагмент содержит себе более 40 слов (обширная цитата), то начинать цитату следует с новой строки с отступом слева в 5 пробелов. Кавычки при этом не ставятся, цитата отделяется от основного текста статьи двойным отступом сверху и снизу.

Пример:

Selon les mots encore de Lefort:

La question que fait au social son origine. La logique qui organise un régime politique, par-delà le discours explicite où nous l'appréhendons tout d'abord, est celle d'une réponse articulée à l'interrogation ouverte par l'événement et dans l'avènement du social comme tel. Au travers des formes d'organisation de la répartition du pouvoir qui la régissent, une société communique d'une manière singulière avec le fait qu'il y ait société, qu'il y ait *apparaître* du social (Lefort, 1971, 8–9).

Dans une proximité évidente avec Pierre Clastres, mais étendue en phénoménologie du social et des formes de société, ce que l'œuvre de Lefort nous apprend d'abord, c'est que le pouvoir est avant tout la nécessité du social en tant qu'il est le site même depuis lequel la société s'apparaît à elle-même, se représente *comme* société.

- Допускается указывать ссылку на отдельный параграф или раздел источника, если ссылка идет не на конкретный фрагмент текста, а на какую-то идею или подход, развиваемый автором работы:

Пример:

(Heidegger, 2001, § 52).

При цитировании источника, который Вы не читали сами, но который упоминаются в источнике Вами прочитанном (т.н. «вторичные ссылки»), используется следующий способ:

Moore (as cited in Maxwell, 1999, 25) stated that...

Мур (цит. по: Maxwell, 1999, 25) заявляет, что...

Важно: в References Вы указываете источник по Максвеллу, Вы не указываете Мура.

Примечание: всегда лучше ссылаться на первоисточник.

- Сноски, содержащие дополнительный комментарий к тексту, приводятся постранично. Если они содержат в себе, помимо комментария к тексту, ссылку на источник из списка литературы, то эта ссылка оформляется в соответствии с требованиями к оформлению ссылок внутри текста.

Пример:

(сноска): Перспективным видится проведение в будущем сравнительного анализа этого положения и релятивистского прочтения концептуальных схем, предложенного Д. Дэвидсоном (Davidson, 1993, 144–159).

- Если идет ссылка на несколько работ разных авторов, источники перечисляются по алфавиту, как в *References* через точку с запятой.

Пример:

Все это позволяет дополнить результаты, полученные целым рядом современных авторов в ходе исследования наследия классиков феноменологической мысли (Ströker, 1996, 376–392; Bast, 1986; Bruzina, 2010, 91–125; Moran, 2008; Wagner, 1972, 696–719).

- Не допускается никаких сокращений, заменяющих ссылку на источник, например: Ibid, Op. cit, Ebd.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

References

К формированию и оформлению списка литературы следует относиться максимально ответственным образом. От корректного оформления приставейного списка литературы зависит то, как будут учитываться публикации автора, организации, журнала, страны, определяться их цитируемость, то, как будут использоваться эти данные для определения актуальности научных направлений и конкретных исследований.

- *References* является приставейным списком литературы, оформляется в конце статьи, с новой страницы.
- *References* составляется единый ко всей статье, русскоязычные источники транслитерируются.

Инструмент транслитерирования:

<http://trans.li/>.

В графе «варианты перевода» необходимо выбрать вариант «BSI» и все русскоязычные обозначения транслитерировать используя *только* этот вариант. Прямая ссылка: <http://ru.translit.net/?account=bsi>

Общие правила:

- авторы (в транслитерации);
- заглавие статьи / работы (в транслитерации);
- [перевод заглавия статьи / работы на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (в транслитерации);
- [перевод названия источника на английский язык];
- выходные данные с обозначениями на английском языке.

Примеры:

Davidson, D. (1993). *Ob idee kontseptual'noi skhemy* [On Very Idea of the Conceptual Scheme]. In A. F. Gryaznov (Ed.), *Analiticheskaya filosofiya. Izbrannye teksty* [Analytical Philosophy. Selected Texts] (144–159). Moscow: Moscow State University Press. (in Russian).

Gadamer, H.-G. (2000). *Dialekticheskaya etika Platona (Fenomenologicheskaya interpretatsiya «Fileba»)* [Plato's Dialectical Ethics (Phenomenological Interpretation of «Phileb»)]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society Publ. (in Russian).

Gegel', G. V. F. (1975). *Entsiklopediya filosofskikh nauk. Tom 2. Filosofiya prirody* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Volume 2. Philosophy of Nature]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

Glukhova, I. (2008). *Filosofia i psixhoterapiya: vzglyad praktika* [Philosophy and Psychotherapy: Practician View]. *Topos*, 1 (18), 5–12. (in Russian).

Khaideger, M. (2003). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Khar'kov: Folio. (in Russian).

- *References* должны содержать все источники, которые прямым (цитирование) или косвенным (указание на справочное рассмотрение других исследований) образом содержатся в статье, т. е. *только* те источники, которые упоминаются в статье.
- Источники указываются в *References* в алфавитном порядке:
— если авторов несколько — следует ориентироваться на фамилию первого автора.

Gallagher, Sh., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London, New York: Routledge.

— в случае если авторы однофамильцы, принимаются во внимание их инициалы при перечислении в алфавитном порядке.

Smith, C., & Laslett, R. (1993). *Effective classroom management: A teacher's guide* (2nd ed.). London: Routledge.

Smith, R. (2010). *Rethinking teacher education: Teacher education in the knowledge age*. Sydney, NSW: AACLM Press.

— если цитируются работы разных лет, но одного автора, они располагаются в списке литературы в хронологическом порядке (от более ранней к последней по времени публикации).

Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35* (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua XIX). Den Haag: Martinus Nijhoff.

— если цитируются разные работы одного автора, имеющие один год издания, они располагаются в алфавитном порядке согласно названию этих работ; для удобства цитирования при ссылке внутри текста на эти работы, для их отличия рядом с годом издания ставится прописная буква.

Lefort, C. (1978 a). *Les formes de l'Histoire*. Paris: Gallimard.

Lefort, C. (1978 b). *Sur une colonne absente*. Paris: Gallimard.

— источники в References не нумеруются, вторая строка должна иметь отступ слева в 5 пробелов.

На сайте American Psychological Association <http://www.apastyle.org/learn/faqs/index.aspx> можно найти как общие рекомендации (<http://libguides.library.usyd.edu.au/content.php?pid=160012&sid=1509941>) по составлению пристатейных списков литературы по стандарту APA 6th style практически для всех видов публикаций, так и подробный путеводитель по данному библиографическому стандарту (http://sydney.edu.au/library/subjects/downloads/citation/APA%20Complete_2012.pdf), к которому мы призываем наших авторов обращаться при составлении списка литературы.

Общие правила оформления References:

Для книг:

- Один автор:

Poser, H. (2005). *Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung*. Hamburg: Junius Publ.

- Несколько авторов:

Gallagher, Sh., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London, New York: Routledge.

- Для сборника, имеющего составителя (редактора):

Welton, D. (Ed.). (1999). *The Essential Husserl. Basic writings in Transcendental Phenomenology*. USA: Indiana University Press.

Глава из книги:

Zahavi, D. (2010). Naturalizing Phenomenology. In D. Shmicking & Sh. Gallagher (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Sciences* (3–19). USA: Springer.

Для журнальных статей:

- Один автор:

Lee, Nam-In. (2006). Problems of Intersubjectivity in Husserl and Buber. *Husserl Studies*, 22, 137–160.

- Два и более авторов:

Lefort, C., & Gauchet, M. (1971). Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social. *Textures*, 2 (3), 7–78.

Stern, D. N., Sander, L. W., Nahum, J. P., Harrison, A. M., Lyons-Ruth, K., Morgan, A. C., ... Tronick, E. Z. (1998). Non-Interpretative Mechanisms of Psychoanalytic Therapy. The "Something more" than Interpretation. The Process of Change Study Group. *International Journal of Psycho-Analysis*, 79 (5), 903–921.

- Статья, имеющая DOI (Digital Object Identifier):

De Vignemont, F. (2011). A Self for the Body. *Metaphilosophy*, 42, 230–247. doi: 10.1111/j.1467–9973.2011.01688.x

Для интернет-источника:

MacDonald, P. (2007). Husserl, the Monad and Immortality. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 7, 1–18. Retrieved from http://www.ipjp.org/index.php?option=com_jdownloads&Itemid=318&view=finish&cid=119&catid=31&m=0

Газетная статья:

Bagnall, D. (1998, January 27). Private schools: Why they are out in front. *The Bulletin*, 12–15.

Рецензия на книгу:

Marson, S. M. (2009). How big should we be? A Herculean task accomplished [Review of the book *Human body size and the laws of scaling: Physiological, performance, growth, longevity and ecological ramification*, by T. Samaras]. *Public Health Nutrition*, 12, 1299–1300. doi:10.1017/S1368980009990656

Материалы конференции, научного семинара, круглого стола:

Edge, M. (1996). Lifetime prediction: Fact or fancy? In M. S. Koch, T. Padfield, J. S. Johnsen & U. B. Kejser (Eds.), *Proceedings of the Conference on Research Techniques in Photographic Conservation* (97–100). Copenhagen, Denmark: Royal Danish Academy of Fine Arts.

ПРИ ОФОРМЛЕНИИ СТАТЕЙ РЕДКОЛЛЕГИЯ ПРЕДЛАГАЕТ
РУКОВОДСТВОВАТЬСЯ ПОСЛЕДНИМ НОМЕРОМ ЖУРНАЛА.

HORIZON STUDIES IN PHENOMENOLOGY

The journal «Horizon. Studies in Phenomenology» is published under the auspices of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University and Central European Institute of Philosophy, affiliated with the Charles University and the Institute of Philosophy of the Czech Republic Academy of Sciences. It has been published as a peer-reviewed scholarly periodical since 2012. The journal is published biannually; all the submitted articles are subject to peer-review and selection by experts.

The journal is intended both for specialists in phenomenology and hermeneutics and for all those interested in the current situation in philosophy.

The **goal** of the journal is to provide and support a common space of communication for researchers working in the field of phenomenology and in related branches of study.

The journal is distributed to the libraries, leading university and research centers of Europe and Russia.

THE STRUCTURE OF THE JOURNAL «HORIZON. STUDIES IN PHENOMENOLOGY»:

The first section — «**Research**» — contains original articles. When submitting a manuscript, the author conveys the exclusive copyright thereof to the journal. All the materials are published provided that the author agrees with this condition. The journal only publishes original studies and articles. This section includes papers written in Russian, English, German and French (without translation). Authors submitting their texts in languages other than Russian (unless they are native speakers) are asked to have them corrected by a native-speaker.

The second section — «**Scientific Translations and Commentaries**» — presents extracts from classical texts translated into Russian as well as translations of texts written by contemporary scholars in phenomenology and related fields. Publication of translations is conditional on having completed the necessary copyright formalities; consent of copyright holders is required. Translations are published in «Horizon. Studies in Phenomenology» only if copyright holders' permission is obtained. Texts are usually followed by exegetic comments. The goal of this section is to discuss archival documents unfamiliar to most readers and present studies and essays by renowned philosophers and scientists.

The third section — «**Scientific Discussions**» — is composed of reports on recent events related to phenomenology which took place in Russia or abroad. It also includes polemics, interviews and reports on conferences. These reviews are meant to be not only purely informational, but analytical as well. The objective of this section is to intensify communication between contemporary phenomenologists and provide a space for discussions on relevant topics.

The fourth section — «**Book reviews**» — comprises comments or critical opinions on books and monographs on phenomenological themes published within the last 15 years. This section is intended to present noteworthy books, in accordance with the general goal of the journal, which is to cooperate on creating a unified field of thought, communication and exchange of new ideas.

The fifth section — «**Events**» — contains announcements of forthcoming events such as conferences, seminars, monographs, thesis defenses etc. and reference to web sources and reference materials.

The Editorial Board of the journal «Horizon. Studies in Phenomenology» invites all those interested to submit their texts in the afore-mentioned languages. Both Russian and foreign researchers are invited to collaborate.

The authors are invited to send their texts addressed to the Editor-in-chief **Natalia Artemenko** to the e-mail address: N.Artemenko@horizon.spb.ru

We wish to bring to the attention of the authors that the Editorial Board may *decline a manuscript if it does not conform to the format requirements of the journal*. When formatting their papers, the authors may consult the last issue of the journal for guidelines.

All the relevant materials should be attached to your e-mail. The attachment should contain two separate files:

- information on the author, including:
 - scientific affiliation (degree; academic title, if any);
 - institutional affiliation or place of work;
 - scientific interests;
 - recent publications;
 - e-mail address;

- the manuscript proper.

All the materials should be sent in the MS-Word format.

The following materials are accepted for submission: original articles (**up to 80 000 printed characters**), reviews (**up to 20 000 characters**), translations (**with copyrights**), book-reviews on publications which appeared **within the last 15 years**, reports on scientific events, announces. Articles should be provided with an abstract in English (250–300 words), with the author's name, the title and **7–9 key words**.

TO THE ATTENTION OF AUTHORS

WRITING AN ABSTRACT

When writing an abstract, the following principles should be kept in mind:

- the abstract should contain the core of the author's research;
- the abstract should relate the crucial aspects of the work and should not contain exaggerations or any material absent in the body of the article;
- based on the abstract, the reader should be able to judge whether it is worth reading the full text to obtain information he needs.

Standards for the structure of the abstract:

- 1) The abstract should describe the main purposes of the research, the reasons for which it is undertaken;
- 2) The abstract should explain the way the research was performed;
- 3) The abstract should summarize the crucial results of the research as well as their significance.

The acceptable structure of the abstract is as follows:

- introduction,
- goals and objectives,
- methods,
- results / discussions,
- conclusions.

However, the subject-matter, the topic and the purpose of the work are only mentioned if they are not evident from the title. It is desirable to describe the method or methodology of the research if they show some novelty or are of interest from the viewpoint of the work concerned.

The results of the work should be described in a very precise and informative way. The main theoretical outputs, factual data, correlations and regularities are to be adduced. Preference should be given to new results and long-ranged data, important findings and conclusions that refute or question some of the existing theories as well as to data significant from the author's viewpoint.

The text should be consistent, each proposition logically following from others.

The abstract should be rather long (some 250–300 words); too short and formal abstracts are not accepted. However, it should be kept in mind that a big abstract is not always the right one.

Unnecessary parenthetical phrases and historical notes should be avoided unless they refer to the article's main content; in addition, the abstract does not contain references to previously published works and items of common knowledge. The abstract's text should be concise, clear and free of secondary information, unnecessary parentheses, general and unimportant formulations.

The abstract is intended to serve as a source of information independent from the article.

The abstract's text should not contain quotations or abbreviations.

For examples of abstracts for different types of texts (reviews, articles), please see: <http://www.emeraldgroupublishing.com/authors/guides/write/abstractshtm?part=2&PHPSESSID=hdac5>

Writing an abstract in english

(as a supplement to the requirements indicated above)

Basic principles:

It should be remembered that an abstract provides basic information on the article's content in international information systems and databases indexing the journal, which means that abstracts serve as sources of information independent from the articles. It is by the abstract that authors outside Russia may judge a publication, which helps them decide whether it is of interest and use to them. Based on the abstract they may make references to the article in their own publications, they also may open up a discussion with the author or request the full text.

The Russian-speaking authors should keep in mind the following: even if an abstract in Russian is the basis for writing an abstract in English, nevertheless it should not be literally translated; it should be written in accordance with the rules and stylistics of the English language.

Thus, abstracts should be:

- informative (they should not contain generalities);
- original (an abstract in English is not an exact copy of the Russian abstract);
- substantial (so as to reflect the content of the article and the results of research);
- structured (following the logical structure of presenting the research results in the article);
- written in good English;
- concise but not too brief (within 250–300 words).

When writing an abstract in English, it is preferable to use the active voice (and not the passive voice), for example: «The study tested», not «It was tested in this study».

Brief guidelines for grammar and style of the articles and abstracts in English are presented on the website of the American Psychological Association (Grammar and Writing Style: <http://www.apastyle.org/learn/faqs/index.aspx>) which elaborated the most popular bibliographic standard (<http://www.apastyle.org/about-apa-style.aspx>) widely used in scholarly journals as well as the APA 6th referencing style (<http://libguides.library.usyd.edu.au/content.php?pid=160012&sid=1509941>).

The order of information on the article:

- the title;
- the author (s);
- the author's affiliation and e-mail address;
- information about the authors;
- the abstract;
- key words;
- acknowledgements;
- references in the alphabetic order (at the end of the article).

KEY WORDS

The key words (7–9) should reflect the main content of the article and include terms defining the subject matter of the research; if possible they should not repeat the terms used in the title and abstract. Importantly, key words facilitate finding the article through information retrieval systems.

INFORMATION ON THE AUTHOR

(attached in a separate file)

This information should contain:

- the author's affiliation (post, academic degree, academic title (if any));
- institution / place of work (several places of work may be indicated: permanent position, participation in a project etc.);
- the address of the institution / place of work (indicating the ZIP/postal code, city and country);

Examples:

Academy of Sciences of the Czech Republic, Institute of Philosophy, 11000 Prague, Czech Republic.
Kuban State University, 350040 Krasnodar, Russian Federation.

Томский государственный педагогический университет, 634061 Томск, Россия.

- e-mail address;
- scientific interests;
- contribution to the article (if co-authored).

REFERENCING / FOOTNOTES

- Sources are referenced within the body of the text and enclosed in parentheses. First the author's surname is indicated, followed by the publication date after a comma.

In-text references (generally) appear in the following format:

(The Author's Last Name, Year of Publication)

An example:

(Kant, 1999) — When referring to an entire work.

- When indicating specific pages:
(Author's Last Name, Year of Publication, Page Number (s)).

An example:

(Kant, 1999, 987) — If one page is referenced.

(Husserl, 1973, 364–365) — When referring to several pages or to an extensive fragment.

- The author's name can be included in a sentence within the text, with the publication date and the page indicated in parentheses:

An example:

In this context Husserl (1973, 364–365) draws attention to the fact that...

- When directly quoting from the source, the quotation should be enclosed in quotation marks and followed by the reference:

«Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei» (Heidegger, 2001, 384).

Note:

If a quotation contains fewer than 40 words, it is incorporated into the body of the text and enclosed in quotation marks. If a quotation is extensive (containing more than 40 words), it should start from a new line and be indented by 5 spaces from the left. Quotation marks are not used, the quotation being delimited from the rest of the text with two blank lines.

An example:

Selon les mots encore de Lefort:

La question que fait au social son origine. La logique qui organise un régime politique, par-delà le discours explicite où nous l'appréhendons tout d'abord, est celle d'une réponse articulée à l'interrogation ouverte par l'événement et dans l'avènement du social comme tel. Au travers des formes d'organisation de la répartition du pouvoir qui la régissent, une société communique d'une manière singulière avec le fait qu'il y ait société, qu'il y ait *apparaître* du social (Lefort, 1971, 8–9).

Dans une proximité évidente avec Pierre Clastres, mais étendue en phénoménologie du social et des formes de société, ce que l'œuvre de Lefort nous apprend d'abord, c'est que le pouvoir est avant tout la nécessité du social en tant qu'il est le site même depuis lequel la société s'apparaît à elle-même, se représente *comme* société.

- A specific paragraph or section of the source may be referred to when referencing an idea:

An example:

(Heidegger, 2001, § 52).

- When referencing an indirect source (a source quoted in another source), the citation might read like this:

Moore (as cited in Maxwell, 1999, 25) stated that...

Мур (цит. по: Махвелл, 1999, 25) заявляет, что...

Important: It is Maxwell, not Moore who should be indicated in the Reference list.

Note: It is always preferable to cite the original source.

- Additional comments to the text are included in footnotes at the bottom of the page. If they refer to a source indicated in the reference list, the reference is formatted according to the rules for in-text references.

An example:

(Footnote): We find that a comparative analysis of this statement and the relativist treatment of conceptual schemes suggested by D. Davidson (Davidson, 1993, 144–159) could be promising.

- When referencing several works by different authors, the sources are indicated in alphabetical order (like in the Reference list) separated with semicolons.

An example:

This conclusion supplements the results of research done by a number of authors studying the tradition of the phenomenological philosophy (Ströker, 1996, 376–392; Bast, 1986; Bruzina, 2010, 91–125; Moran, 2008; Wagner, 1972, 696–719).

- No abbreviations are admitted instead of a reference, for example: *Ibid*, *Op. cit*, *Ebd*.

REFERENCES

(Reference list)

Formatting references should be treated with utmost attention. Correctly formatted references will have an impact on the way the author's publication will be considered and cited and eventually used in ongoing scientific projects and investigations.

- *The Reference List* should appear at the end of the article, starting from a new page.
- *The Reference list* is unified for the entire article, while sources in Russian are transliterated into the Latin alphabet.

A transliteration tool:

<http://trans.li/>

In the column "variants of translation" the BSI variant should be selected, and all the Russian nomenclature should be transliterated only by means of this option. The direct link: <http://ru.translit.net/?account=bsi>

Requirements for articles in Russian:

- The authors (in transliteration);
- The title (in transliteration);
- [the title translated into English in square brackets];
- The title of the source in Russian (transliterated);
- [The English translation of the Russian title];
- The publisher's imprint in English.

Examples:

Davidson, D. (1993). *Ob idee kontseptual'noi skhemy* [On Very Idea of the Conceptual Scheme]. In A. F. Gryaznov (Ed.), *Analiticheskaya filosofiya. Izbrannye teksty* [Analytical Philosophy. Selected Texts] (144–159). Moscow: Moscow State University Press. (in Russian).

Gadamer, H.-G. (2000). *Dialekticheskaya etika Platona (Fenomenologicheskaya interpretatsiya "Fileba")* [Plato's Dialectical Ethics (Phenomenological Interpretation of «Phileb»)]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society Publ. (in Russian).

Gegel', G. V. F. (1975). *Entsiklopediya filosofskikh nauk. Tom 2. Filosofiya prirody* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Volume 2. Philosophy of Nature]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

Glukhova, I. (2008). *Filosofia i psikhoterapiya: vzglyad praktika* [Phylosophy and Psychotherapy: Practician View]. *Topos*, 1 (18), 5–12. (in Russian).

Khaideger, M. (2003). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Khar'kov: Folio. (in Russian).

- *The Reference List* should include all the sources which are directly (by citing) or indirectly (by mentioning other research) contained in the article, that is only those sources which are explicitly mentioned in the text.
- References should be listed alphabetically by the last name of the first author of each work:
 - If the source is co-authored, it is the first author's surname that determines the alphabetical order.

Gallagher, Sh., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London, New York: Routledge.

— In the case of works by different authors with the same family name, it is by the authors' initials that the alphabetical order is determined.

Smith, C., & Laslett, R. (1993). *Effective classroom management: A teacher's guide* (2nd ed.). London: Routledge.

Smith, R. (2010). *Rethinking teacher education: Teacher education in the knowledge age*. Sydney, NSW: AACLM Press.

— In the case of multiple works by the same author in different years, they should be chronologically ordered (earliest to latest).

Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35* (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua XIX). Den Haag: Martinus Nijhoff.

— When referencing the same author's works with the same year of publication, they are alphabetically ordered according to the titles. In order to distinguish them one from another, place lowercase letters ("a", "b", "c", etc.) immediately after the year.

Lefort, C. (1978 a). *Les formes de l'Histoire*. Paris: Gallimard.

Lefort, C. (1978 b). *Sur une colonne absente*. Paris: Gallimard.

— All references are not labeled with numbers in the *Reference list*, they should have a hanging indent. That is, all lines of a reference subsequent to the first line should be indented.

General guidelines for formatting Reference lists for all kinds of publications according to the APA 6th style (<http://libguides.library.usyd.edu.au/content.php?pid=160012&sid=1509941>) can be found on the website of the American Psychological Association (<http://www.apastyle.org/learn/faqs/index.aspx>). We also invite our authors to consult the detailed guide to the bibliographic standard (http://sydney.edu.au/library/subjects/downloads/citation/APA%20Complete_2012.pdf), when formatting the Reference list.

General rules for the References:

Book:

- A single author:

Poser, H. (2005). *Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung*. Hamburg: Junius Publ.

- Several authors:

Gallagher, Sh., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London, New York: Routledge.

- For a collection or a handbook:

Welton, D. (Ed.). (1999). *The Essential Husserl. Basic writings in Transcendental Phenomenology*. USA: Indiana University Press.

Book chapter:

Zahavi, D. (2010). Naturalizing Phenomenology. In D. Shmicking & Sh. Gallagher (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Sciences* (3–19). USA: Springer.

Journal article:

- One author:

Lee, Nam-In. (2006). Problems of Intersubjectivity in Husserl and Buber. *Husserl Studies*, 22, 137–160.

- Two or more authors:

Lefort, C., & Gauchet, M. (1971). Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social. *Textures*, 2 (3), 7–78.

Stern, D. N., Sander, L. W., Nahum, J. P., Harrison, A. M., Lyons-Ruth, K., Morgan, A. C., ... Tronick, E. Z. (1998). Non-Interpretative Mechanisms of Psychoanalytic Therapy. The "Something more" than Interpretation. The Process of Change Study Group. *International Journal of Psycho-Analysis*, 79 (5), 903–921.

- An article with a DOI (Digital Object Identifier):

De Vignemont, F. (2011). A Self for the Body. *Metaphilosophy*, 42, 230–247. doi: 10.1111/j.1467-9973.2011.01688.x

A DOI is a unique, permanent identifier assigned to articles in many databases.

Webpage:

MacDonald, P. (2007). Husserl, the Monad and Immortality. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 7, 1–18. Retrieved from http://www.ipjp.org/index.php?option=com_jdownloads&Itemid=318&view=finish&cid=119&catid=31&m=0

Newspaper article:

Bagnall, D. (1998, January 27). Private schools: Why they are out in front. *The Bulletin*, 12–15.

Book review:

Marson, S. M. (2009). How big should we be? A Herculean task accomplished [Review of the book *Human body size and the laws of scaling: Physiological, performance, growth, longevity and ecological ramification*, by T. Samaras]. *Public Health Nutrition*, 12, 1299–1300. doi:10.1017/S1368980009990656

Conference proceedings:

Edge, M. (1996). Lifetime prediction: Fact or fancy? In M. S. Koch, T. Padfield, J. S. Johnsen & U. B. Kejser (Eds.), *Proceedings of the Conference on Research Techniques in Photographic Conservation* (97–100). Copenhagen, Denmark: Royal Danish Academy of Fine Arts.

WHEN FORMATTING AN ARTICLE, YOU SHOULD CONSULT THE LAST ISSUE
OF THE JOURNAL, FOR SOME GUIDELINES.

HORIZON

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
STUDIES IN PHENOMENOLOGY

ТОМ 3 (2) 2014

Главный редактор
Н. Артёмenco

Художник
Э. Патракеев

Верстка
В. Золотухин

Редактор сайта
В. Меньшиков

Издание подготовлено Институтом философии СПбГУ

Подписано в печать 12.12.2014

Формат 70x100 ¹/₁₆

Усл. печ. л. 18,8 Тираж 150 экз.

Заказ № 63

Отпечатано в типографии МТК

198264 Санкт-Петербург, ул. Лётчика Пилютова, д. 31