

ISSN 2311-6986 (Online)

ISSN 2226-5260 (Print)

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

HORIZON

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
STUDIES IN PHENOMENOLOGY



4 (1) 2015

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Том 4, № 1 2015

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**
Включен в Европейский справочный указатель для гуманитарных и общественных наук **ERIH PLUS**
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) Институт философии Чешской академии наук

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 Разев (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
Volume 4, Number 1 2015

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**»

The journal is included in the The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences **ERIH PLUS**

Mass media registration certificate **ИИ № 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

Andrei Patkul (Russia) St. Petersburg State University

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

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

Karel Novotný (Czech Republic) Institute of Philosophy of the Czech Republic Academy of Sciences

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

<i>АЛЕКСЕЙ САВИН</i> О СУЩНОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	9
<i>ФЁДОР СТАНЖЕВСКИЙ</i> ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ИНТУИТИВНОЙ ОЧЕВИДНОСТИ ИНДИВИДУАЛИЗМА.....	38
<i>ANNE GLÉONEC</i> MERLEAU-PONTY ENTRE MACHIAVEL ET MARX: VERS UNE NOUVELLE ANALOGIE DU CORPS POLITIQUE	70
<i>IRINA POLESHCHUK</i> THE TEMPORALIZATION OF LISTENING IN THE INTERSUBJECTIVE RELATION.....	97
<i>CLAUDIO ROZZONI</i> BODY BECOMING IMAGE: THE THEATRICAL WINDOW.....	114
<i>FAUSTO FRAISOPI</i> HORIZON AND VISION. THE PHENOMENOLOGICAL IDEA OF EXPERIENCE VERSUS THE METAPHYSICS OF SIGHT.....	124
<i>NATALIA ARTEMENKO</i> DIE «ETHISCHE» DIMENSION DER HEIDEGGERSCHEN PHILOSOPHIE: DIE FRAGE NACH DER URSPRÜNGLICHEN ETHIK.....	146
<i>NICOLAS GARRERA-TOLBERT</i> ON THE PHENOMENOLOGICAL STRUCTURE OF ETHICAL TESTIMONY.....	158

II. ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

<i>ФЁДОР СТАНЖЕВСКИЙ</i> ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ СЕДЬМОГО ОЧЕРКА «ЖИВОЙ МЕТАФОРЫ» ПОЛЯ РИКЁРА.....	171
<i>ПОЛЬ РИКЁР</i> ЖИВАЯ МЕТАФОРА. СЕДЬМОЙ ОЧЕРК: МЕТАФОРА И РЕФЕРЕНЦИЯ (Перевод Ф. Станжевского, ред. Г. Вдовина).....	175

<i>ДАРЬЯ КОНОНЕЦ</i> ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ. РИККАРДО ЛАЦЦАРИ. ВОПРОС О МИРЕ И КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА ОЙГЕНОМ ФИНККОМ.....	220
---	-----

<i>РИККАРДО ЛАЦЦАРИ</i> ВОПРОС О МИРЕ И КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА ОЙГЕНОМ ФИНККОМ (Перевод Д. Кононец).....	224
---	-----

III. ДИСКУССИИ

ПУБЛИЧНЫЙ ДИСПУТ Онтология сознания: натурализм vs. трансцендентализм (27 марта 2015 г., СПбГУ, Институт философии) (модератор: А. Паткуль, материал подготовлен: Н. Артёмовко).....	240
---	-----

ОБЗОР ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «История феноменологической философии и современные феноменологические исследования» (11–12 ноября 2014 г., Москва, Россия) (А. Паткуль).....	308
--	-----

IV. РЕЦЕНЗИИ

<i>Zahavi D.</i> Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford University Press, 2014. (А. Хахалова).....	314
<i>Рябушкина Т. М.</i> Познание и рефлексия. М.: «Канон+», 2014. (А. Паткуль).....	322

V. СОБЫТИЯ

АНОНС XII Международного Кантовского конгресса (21–25 сентября 2015 г., Вена, Австрия).....	329
АНОНС Международной конференции «Проблематика природы у Ойгена Финка» (7–9 октября, 2015 г., Прага, Чешская Республика).....	330
АНОНС Международной конференции «Немецкий классический идеализм и феноменология» (13–16 сентября 2015 г., Санкт-Петербург, Россия).....	330
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	332

CONTENTS

I. RESEARCH

<i>ALEXEY SAVIN</i> ON THE ESSENCE OF PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY.....	9
<i>FEDOR STANZHEVSKIY</i> SOME HISTORICAL SOURCES OF THE APPARENT INTUITIVE TRUTH OF INDIVIDUALISM.....	38
<i>ANNE GLÉONEC</i> MERLEAU-PONTY BETWEEN MACHIAVELLI AND MARX: NEW ANALOGY OF POLITICAL BODY.....	70
<i>IRINA POLESHCHUK</i> THE TEMPORALIZATION OF LISTENING IN THE INTERSUBJECTIVE RELATION.....	97
<i>CLAUDIO ROZZONI</i> BODY BECOMING IMAGE: THE THEATRICAL WINDOW.....	114
<i>FAUSTO FRAISOPI</i> HORIZON AND VISION. THE PHENOMENOLOGICAL IDEA OF EXPERIENCE VERSUS THE METAPHYSICS OF SIGHT.....	124
<i>NATALIA ARTEMENKO</i> «ETHICAL» DIMENSION OF HEIDEGGER'S PHILOSOPHY: THE QUESTION OF THE ORIGINS OF ETHICS.....	146
<i>NICOLAS GARRERA-TOLBERT</i> ON THE PHENOMENOLOGICAL STRUCTURE OF ETHICAL TESTIMONY.....	158

II. TRANSLATIONS AND COMMENTARIES

<i>FEDOR STANZHEVSKIY</i> THE PREFACE TO THE TRANSLATION. P. RICŒUR. THE RULE OF METAPHOR. STUDY 7. METAPHOR AND REFERENCE.....	171
<i>P. RICŒUR</i> THE RULE OF METAPHOR. STUDY 7. METAPHOR AND REFERENCE (Translated by F. Stanzhevskiy, ed. by G. Vdovina).....	175

<i>DARIA KONONETC</i> THE PREFACE TO THE TRANSLATION. R. LAZZARI. QUESTION ABOUT THE WORLD AND EUGEN FINK'S COSMOLOGICAL INTERPRETATION OF KANT'S «CRITIQUE OF PURE REASON».....	220
--	-----

<i>R. LAZZARI</i> QUESTION ABOUT THE WORLD AND EUGEN FINK'S COSMOLOGICAL INTERPRETATION OF KANT'S «CRITIQUE OF PURE REASON» (Translated by D. Kononetc).....	224
---	-----

III. DISCUSSIONS

PUBLIC DEBATES Ontology of Consciousness: Naturalism vs. Transcendentalism (27 March 2015, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy) (<i>A. Patkul, N. Artemenko</i>).....	240
--	-----

REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE «History of Phenomenological Philosophy and Contemporary Phenomenological Investigations» (November 11–12, 2014, Moscow, Russia) (<i>A. Patkul</i>).....	308
--	-----

IV. BOOK REVIEWS

<i>Zahavi D.</i> Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford University Press, 2014. (<i>A. Khakhalova</i>).....	314
<i>Ryabushkina T. M.</i> Poznanie i refleksiya [Knowledge and Reflection]. Moscow: Kanon+, 2014. (<i>A. Patkul</i>).....	322

V. EVENTS

ANNONCE of the XII International Kant Congress (September 21–25, 2015, Vienna, Austria).....	329
ANNONCE of the International Conference «Problematic of Nature (Eugene Fink)» (October 7–9, 2015, Prague, Czech Republic).....	330
ANNONCE of the International Conference «German Classical Idealism and Phenomenology» (September 13–16, 2015, St. Petersburg, Russia).....	330
INFORMATION FOR AUTHORS.....	342

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

О СУЩНОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

АЛЕКСЕЙ САВИН

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 119991 Москва, Россия; профессор философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, 119571 Москва, Россия.

E-mail: savin@pochtamt.ru

Целью статьи является определение феноменологической философии. Для достижения этой цели автор раскрывает смысловой генезис феноменологической философии средствами генетической феноменологии. Необходимость такого исследования продиктована проблемной ситуацией: с одной стороны, появлением и развитием множества версий феноменологии, с другой, — возникновением идеи постфеноменологии. Вследствие этого с неизбежностью встает вопрос об основании единства феноменологической философии и о ее сущности. Для решения этого вопроса автор раскрывает историю ключевых методологических понятий феноменологии — эпохé и редукции — и проясняет смысл и характер дискуссии о смысле феноменологического метода. В свете генетической феноменологии эпохé и редукция есть выявление связи габитуализации и горизонта в главном аспекте — связи между естественной установкой как пра-привычкой (*Urgewohnheit*), включающей в себя общий тезис (веру в бытие мира), и горизонтом всех горизонтов, миром. Анализ истории истолкования и критики гуссерлевских понятий эпохé и редукции обнаруживает неявное согласие мыслителей, придерживающихся различных версий феноменологической философии, в понимании дела феноменологии, т. е. ее темы и метода. Автор демонстрирует, что универсальной темой феноменологии в рамках этого неявного фундаментального консенсуса является доверие к миру (мир при этом трактуется как горизонт всех горизонтов). Универсальным методом феноменологического исследования является экспликация смысловой истории доверия к миру как источника образования всех мыслимых горизонтов. Автор полагает, что феноменологическое философствование есть раскрытие смысловой истории домашнего мира (*Heimwelt*). Сверх того, феноменологическая философия, согласно автору, по самому своему существу предполагает феноменологическое осмысление феноменологической редукции, что означает уразумение ее историчности и связи с горизонтом того мира, который она тематизирует. Это, в свою очередь, позволяет средствами феноменологического

* Статья написана на основе доклада, прочитанного 25 апреля 2013 года на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета по приглашению редакции журнала «Horizon. Феноменологические исследования».

анализа проследить и изменения домашнего мира, которые производят конституированные разрывом с ним области жизни. К их числу относятся философия вообще и феноменологическая философия в частности. Отсюда автор выводит свое определение феноменологической философии. Феноменологическая философия есть генеалогия доверительного знакомства с миром, выплывающая в свете понятия горизонтности и осуществляющая благодаря этому постоянную проблематизацию своей позиции. (Phänomenologische Philosophie ist Genealogie des Vertrauens mit «der» Welt).

Ключевые слова: феноменология, редукция, генеалогия, доверие, габитуализация, историчность, горизонт, мир, Гуссерль.

ON THE ESSENCE OF PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY

ALEXEY SAVIN

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 119991 Moscow, Russia; Professor at the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 119571 Moscow, Russia.

E-mail: savin@pochtamt.ru

This article aims to define the phenomenological philosophy. To achieve this goal, the author exposes a phenomenological philosophy's genesis by means of genetic phenomenology. This investigation is necessitated by the problem situation. On the one hand, many versions of phenomenological philosophy emerged and developed; on the other hand, the idea of postphenomenological philosophy was put forth. Therefore the question inevitably arises about the foundation of unity of phenomenological philosophy and about its essence. In order to solve the problem the author traces the history of phenomenology's basic methodological concepts — epoche and reduction, and clarifies the meaning of the discussion on the nature of the phenomenological method. In the light of genetic phenomenology, epoche and reduction are the exposure of the connection between habitualization and horizon in the main aspect — as the connection between the natural attitude as the primary habit (Urgewohnheit) and the world as the universal horizon. The analysis of the history of interpretation and criticism of Husserlian epoche and reduction concepts reveals latent consensus among thinkers, who adhere to different variants of phenomenological philosophy, in the understanding of the phenomenological enterprise as such. The author demonstrates that the universal theme of phenomenological research within the framework of the latent basic consensus is the intimacy with the world. The general method of phenomenological investigation is the explication of the history of the intimacy with the world as the origin of all thinkable horizons. The author supposes that the phenomenological philosophy is the disclosure of the transcendental history of the domestic world (Heimwelt). Moreover the phenomenological philosophy implies the phenomenological understanding of the phenomenological reduction, i. e., comprehension of its historicity and its connection with the horizon of the world, which it takes as the theme. Hence the author infers his definition of phenomenological philosophy. Phenomenological philosophy is the genealogy of the intimacy with the world. (Phänomenologische Philosophie ist Genealogie des Vertrauens mit «der» Welt).

Key words: phenomenology, reduction, genealogy, intimacy, habitualization, historicity, horizon, world, Husserl.

Целью настоящего исследования является универсальное определение феноменологической философии. Способом исследования — уразумение существа феноменологии посредством экспликации ее смыслового генезиса. Иначе говоря, в данной работе мы намереваемся раскрыть сущность феноменологической философии средствами генетической феноменологии.

Между тем, совершенно ясно, что такого рода исследование, осуществляемое в наше время — после многочисленных работ, посвященных уяснению существа феноменологии, написанных как классиками феноменологической философии, так и их продолжателями и комментаторами, как историками философии, так и философскими систематиками — нуждается в обосновании. В нашем случае обоснованием новой постановки вопроса о сущности феноменологии выступает экспликация проблемной ситуации.

1. Проблемная ситуация и постановка проблемы

История феноменологической философии насчитывает уже более 100 лет. Она начинается с 1900–1901 годов, когда была опубликована фундаментальная работа Эдмунда Гуссерля «Логические исследования». Еще при жизни Гуссерля эта философия приобрела характер широкого «феноменологического движения». В настоящее время феноменологическая философия является одним из основных направлений современной философии. Достаточно сказать, что в 2002 году была создана «организация феноменологических организаций», объединяющая многочисленные исследовательские центры почти во всех странах мира. К числу представителей феноменологической философии принадлежат, наряду с Гуссерлем, другие крупнейшие мыслители XX–XXI веков — Хайдеггер, Финк и Вальденфельс в Германии, Шпет и Черняков в России, Мерло-Понти, Сартр и Анри во Франции, Паточка в Чехии, Саллис в США. Под непосредственным влиянием Гуссерля и Хайдеггера находились значительнейший неомарксист Маркузе, основатель философской герменевтики Гадамер и крупнейший представитель философии постмодернизма Деррида.

Казалось бы, история феноменологической философии — это история успеха. Между тем, ввиду того, что в феноменологическом движении участвовали и продолжают участвовать столь мощные и оригинальные мыслители, появились различные версии феноменологической философии. Современные историки философии предпочитают говорить не о феноменологической философии вообще и вкладе в нее того или иного мыслителя, а о феноменологии Хайдеггера в отличие от феноменологии Гуссерля, о феноменологии Мерло-Понти в отличие от феноменологии Хайдеггера, и, в конечном счете, не об одной феноменологии, а о множестве феноменологий. В этой связи сам собой возникает вопрос: в чем заключается феноменологичность этих учений? Что их объединяет и задает принадлежность одному философскому направлению?

Более того, в новейших дискуссиях речь идет уже не о феноменологической, а о «постфеноменологической» философии. Отправной точкой для формирования идеи постфеноменологической философии выступает то обстоятельство, что в современных философских исследованиях, особенно (но не исключительно) во Франции, происходит трансформация предмета и метода феноменологического исследования, которая, по мысли сторонников этой идеи, выводит за рамки феноменологии. В частности, такие авторы, как Марион, Ришир и Мальдине, известный и авторитетный исследователь гуссерлевской и хайдеггеровской философии из архива Гуссерля в Лувене (Бельгия) Бернет, объединяемые адептами идеи постфеноменологии в одну группу, для решения феноменологических задач обращаются к такого рода феноменам, которые, как считают приверженцы идеи постфеноменологии, недостижимы посредством эпохе, редукции или деструкции и не могут быть intersubъективно подтверждены. Предполагается, что такие невоспроизводимые феномены — от религиозного откровения до опыта искусства или безумия, лежат в основе достижимых посредством феноменологического метода и подтверждаемых феноменов. Соответственно, философская работа по экспликации такого рода фундаментальных феноменов выводит, согласно мнению сторонников идеи постфеноменологии, за пределы феноменологического метода. При этом подразумевается, что феноменологическая философия в ходе своего развития распалась или трансформировалась таким образом, что перестала быть сама собой.

Появление и последующее развитие множества феноменологий, а также возникновение самой идеи постфеноменологии означают, что единство феноменологической философии становится все более проблематичным. Следовательно, вопрос о единстве феноменологии, о ее сущности и принципе, становится основным вопросом современной феноменологии.

Мы попытаемся решить этот вопрос, эксплицируя развитие гуссерлевского учения об эпохе и редукции. Такой подход, во-первых, дает возможность понять способ мышления феноменологии, метод доступа к полю феноменологического исследования в его становлении, а во-вторых, позволяет проявиться истоку (Ursprung) того философского беспокойства Гуссерля, которое побуждало его двигаться вперед, преобразуя свое учение, т. е. способствует выходу на свет самого дела (Sache) феноменологии. Гуссерлевские ученики и ученики его учеников — Хайдеггер, Финк, Ландгребе, Хельд — согласно избранному нами подходу выступают лишь как продолжатели. Но продолжатели вовсе не Гуссерля, а дела феноменологии, которое проявляет себя в гуссерлевской борьбе с самим собой. А потому как комментарии к Гуссерлю мы зачастую будем рассматривать и те фрагменты у перечисленных философов, где Гуссерль, и даже его трансцендентальная феноменология явно не упоминаются, а явные комментарии к Гуссерлю станем трактовать как разбор дела Гуссерля, т. е. дела феноменологии.

2. Развитие гуссерлевского учения о феноменологическом методе как отправной пункт для уразумения существа феноменологии

Очерчивая тему трансцендентально-феноменологических изысканий, Гуссерль заявляет:

Посредством феноменологической редукции царство трансцендентального сознания выявилось для нас как царство бытия в определенном смысле «абсолютного». Оно есть изначальная категория (Urkategorie) бытия вообще (или же, в нашей речи, изначальный регион (Urregion)), — в нем [этом изначальном регионе] коренятся все иные регионы бытия, по своей сущности сопрягаемые с ним, а потому сущностно от него зависящие. Учение о категориях обязано безусловно исходить из такого различия бытия — наирадикальнейшего из всех бытийных различий — бытие как *сознание* и бытие как «изъявляющее» себя в сознании, бытие трансцендентное; само же различие, что всякий усматривает, — оно может быть во всей своей чистоте получено и по достоинству оценено лишь благодаря методу феноменологической редукции (Husserl, 1950, 174).

Ландгребе отмечает в этой связи:

Все, что я непосредственно или при помощи других постигаю опытным путем (erfahre) становится *моим* опытом только благодаря тому, что я занимаю позицию по отношению к нему, признаю или отвергаю его. Это, следовательно, предполагает усмотрение, что все, что значимо для каждого как его мир с определяющими его [каждого] интересами есть не только данное и принимаемое, последний факт опыта, из которого, как из непосредственного, должно исходить осмысление, но что все это значимо в силу того, что он говорит «да» (seines Ja-sagen), признания с его стороны (seiner Anerkennung). Но это означает, что я не обязан принимать мой мир и говорить его требованиям «да», но что я должен нести ответственность за него, за то, как он есть. Таким образом, каждый отбрасывается назад к самому себе как «субъекту» своих позиций (Stellungnahmen) своего опыта, к тому, что он должен за них отвечать. Он есть, тем самым, субъект «абсолютного опыта», — абсолютного в том смысле, что от него, и не от чего другого, зависит, что он признаёт как свой опыт и чему он позволит быть определяющим для своей жизни (Landgrebe, 1982, 33–34).

Элизабет Штрекер поясняет, удачно расставляя акценты, что эпохэ есть «раскрытие возможности рефлексивной тематизации <...> характеров бытия (Seinscharaktere), и, коррелятивно, принадлежащих им доксических модальностей, а, следовательно, раскрытие возможности тематизации характеров бытия как подразумеваемых (vermeinter) в как (im Wie) их доксической подразумеваемости (Vermeintseins), — а это означает, в гуссерлевском смысле, как феноменов» (Ströcker, 1987, 41). Что же касается феноменологического эпохэ, можно, следовательно,

констатировать, что посредством «приостановки», «несоисполнения» общего тезиса естественной установки, т. е. веры в бытие мира, впервые появляется возможность тематизировать этот тезис *как тезис*, т. е. веру в бытие мира именно *как веру*.

Более того, феноменологическая редукция в перспективе своей позитивной функции — открытия трансцендентального сознания, обеспечивает еще и истолкование (задним числом, *nachträglich*) тетических актов *как конститутивных*; т. е. полагание бытия рассматривается теперь как результат деятельности (*Leistungen*) трансцендентального сознания.

В этой связи Хельд справедливо замечает:

Естественная установка связана только с независимым от сознания, безотносительным к субъекту (*subject-irrelative*) бытием-в-себе (*Ansichsein*), а не с субъект(ив)но-релятивной (*subject-relatives*) данностью. Эта установка является базовой позицией (*Grundhaltung*) «непосредственной жизни» («*Geradehin-Lebens*»). В противоположность ей феноменологический исследователь корреляции связывает это, считающееся не субъективно-релятивным, безотносительным к сознанию, бытие с субъективно-релятивным явлением (*Erscheinen*). И более того: он сводит (*führt zurück*) это бытие к этому явлению.

Это сведение Гуссерль называет феноменологической редукцией. Она есть ничто иное как радикальная универсализация эпохэ. Лишившееся в этом эпохэ значимости бытие мира раскрывается как явление-для-сознания (*Erscheinen-für-das-Bewusstsein*). Посредством этой редукции феноменологический метод становится трансцендентальным в смысле учрежденной Кантом традиции (Held, 2002, 39–40).

Начнем исследование развития гуссерлевской самокритики методологических концепций эпохе и редукции с экспликации характера критики картезианского пути, и, в частности, аргументов, выдвинутых против, на наш взгляд, основной его составляющей, — «уничтожения мира».

Ведь на картезианском пути относительность бытия мира и, соответственно, абсолютность бытия сознания выявляются посредством «уничтожения мира» (*Weltvernichtung*). Оно, в свою очередь, является универсализацией «деструкции вещной объективности» (*Abbau der dinglichen Objektivität*).

Рассмотрим эти ходы гуссерлевской мысли подробнее. Начнем с «деструкции вещной объективности». В сжатом изложении она выглядит следующим образом. Если выделить с помощью эйдетического усмотрения сущность сознания (каковой оказывается интенциональность), то в нем обнаружится сущностное различие двух типов интенциональных актов: имманентно направленных и трансцендентно направленных. В имманентно направленных актах сознанию дается оно само, а в трансцендентно направленных — вещи (*Dinge*) и состоящий из них мир. Благодаря эйдетическому усмотрению (понимаемому здесь как мысленное отбрасывание не-необходимого) обнаруживается, что для сохранения сущности сознания

выполнение имманентно направленных интенциональных актов необходимо, а трансцендентно направленных — нет. Иначе говоря, сознание сохранит свою сущность (хотя фактический характер течения потока сознания и изменится), даже если перестанут осуществляться трансцендентно направленные акты, т. е. акты трансцендентного полагания будут работать «вхолостую» и сознание, следовательно, будет терпеть постоянные неудачи в полагании трансцендентных предметов. Согласно «Идеям I», приостановка трансцендентно направленных актов, которые благодаря сущностному анализу выделены в особую группу, является возможностью принадлежащей сущности самого сознания (делом его свободы).

Согласно Гуссерлю, всякая трансцендентная вещь сущностным образом дана «в оттенках» (нюансах, проекциях, аспектах), поскольку ни одна вещь принципиально не может быть дана «сразу со всех сторон», и дана как результат синтеза оттенков.

В сущностной же необходимости к «всестороннему» непрерывно самоподтверждающемуся в себе самом как единому опытному сознанию одной и той же вещи принадлежит многогранная система непрерывных многообразий явлений и проекций (Abschattungsmannigfaltigkeiten). В них (многообразиях), если они обладают актуальной значимостью, проецируются в сознании тождества, в определенных непрерывностях, все воспринимаемые предметные моменты, как-ким присущ характер живой (leibhaften) самоданности. Каждой определенности присуща своя система проецирования-нюансирования (Abschattungssystem) и относительно каждой, как и относительно целой вещи, верно, что для схватывающего, синтетически объединяющего воспоминание и новое восприятие сознания она есть здесь (dasteht) как та же самая — невзирая на перерывы в непрерывном протекании актуального восприятия (Husserl, 1950, 93).

Таким образом, по Гуссерлю, сознание одной и той же вещи, т. е. схождение оттенков в единство, базируется на возможности синтеза отождествления.

В качестве отправного пункта заключения в скобки выступает у Гуссерля природный мир. Вследствие заключения в скобки природы заключаются в скобки фундированные в ней предметы.

...Вместе с выключением природного мира со всеми его вещами, живыми существами, людьми из нашего поля суждений выключаются также и все индивидуальные предметности, конституирующиеся благодаря оценивающим и практическим функциям сознания, — всевозможные культурные образования, произведения технических и изящных искусств (в той мере, в какой они входят в рассмотрение не как единства значимости, а как культурные факты), эстетические и практические ценности любого вида. Равным образом, разумеется, и действительности такого рода как государство, нравственность, право, религия. Тем самым подлежат выключению из сферы наших суждений все науки о природе и о духе вместе со всем составом своих познаний (Erkenntnisbestand)... (Husserl, 1950, 136–137).

Заключение в скобки вещей природы базируется исключительно на специфике их способа данности и сопринадлежащего ему способа данности их бытия.

...От восприятия вещи — и в том тоже сущностная необходимость, — неотделима известная неадекватность. Вещь принципиально может быть дана лишь «односторонне», а это значит — не только неполно, не только несовершенно (в каком бы то ни было смысле), но именно так, как предписывает репрезентация (Darstellung) посредством нюансирования-проецирования (Abschattung). Вещь с необходимостью дается лишь «способами явления», с необходимостью ядро «действительно репрезентируемого» окружено при этом... горизонтом несобственно данной «соприданности» (Mitgegebenheit) и более или менее туманной неопределенности <...> Если смысл вещи определяется данностями ее восприятия (и чем бы еще мог бы он определяться?), то он требует такого несовершенства, с необходимостью отсылает нас к непрерывности взаимосвязей возможных восприятий, <...> — следуя в каждом из них [бесконечно многих направлений развертывания взаимосвязей восприятия] в бесконечность, непрестанно пронизываемую единством смысла (Husserl, 1950, 100–101).

Заклучение в скобки бытия вещей природы инициируется, по Гуссерлю, «деструкцией вещной объективности» (Husserl, 1950, 111).

Мыслимо и то, что опыт полон непримиримых противоборствований, и что непримиримы они не только для нас, но и сами по себе, мыслимо то, что опыт в какой-то момент начинает строптиво сопротивляться самому ожиданию того, чтобы полагание вещей выдерживалось от начала и до конца непротиворечиво, мыслимо то, что взаимосвязь опыта утрачивает твердость, с которой упорядочивались бы все нюансирования, постижения, явления, и что все так и останется in infinitum — так что в таком случае уже не будет мира, который можно было бы полагать непротиворечиво (einstimmig), т. е. не будет уже существующего мира... *Бытие же сознания, бытие всякого потока переживания, хотя и непременно модифицируется вследствие уничтожения вещного мира, однако не затрагивается им в своем собственном существовании (Existenz)* (Husserl, 1950, 114–115).

Соответственно, поскольку переживания сознания — данные имманентного восприятия — даны не таким способом, принципиально не могут быть даны «в оттенках», их бытие не зависит от хода синтеза оттенков. Имманентное восприятие гарантирует бытие воспринимаемого его посредством, поскольку существование воспринимаемых таким посредством переживаний не зависит от успеха или даже от наличия направленной на них познавательной деятельности (в случае познания направленного на сознание, — от успеха или наличия рефлексии). Переживания *уже были*, прежде чем взгляд рефлексии обратился на них (Husserl, 1950, 104–105). А. Г. Черняков в этой связи верно замечает:

...Именно возможность сомнения в существовании мира — несмотря на его непосредственную данность в законосообразно протекающем восприятии — по сути служит основанием для различения двух типов очевидности [вещей и переживаний, соответственно, «трансцендентной» и «имманентной» очевидности. — А. С.] и полагает границу универсальности эпох: *за этой границей эпохé превращается в бессодержательное упрямство* [курсив мой. — А. С.] (я воздерживаюсь от экзистенциального суждения, хотя сомнение в его истинности *невозможно*) (Chernjakov, 2005, 376).

Рассмотрим теперь рассуждения, направленные против картезианской трактовки феноменологической редукции, представленной выше. Картезианской ее именует уже сам Гуссерль, поскольку она отсылает к декартову «ниспровержению мира».

Первый аргумент против картезианской трактовки и картезианского исполнения феноменологической редукции, принадлежащий Ойгену Финку, ставит под сомнение правомерность переноса рассуждений, связанных с «деструкцией вещной объективности» применительно к единичной вещи на мир-в-целом, т. е. феноменологическую оправданность «уничтожения мира». Второй аргумент, выдвинутый Клаусом Хельдом, ставит под вопрос совместимость эпохé и «уничтожения мира», а также возможность путем «уничтожения мира» добиться различения эмпирического (психологического) и трансцендентального сознания (Я). Рассмотрим эти аргументы.

Финк очерчивает проблемную ситуацию следующим образом. В ходе опыта мы можем обманываться в отношении единичных предметов внутри мира, наши «ожидания», направленные на полагание предметного тождества, могут не подтверждаться. В этом случае происходит модализация «веры в бытие» единичных предметов: она из признания их действительного существования становится сомнением, предположением, отрицанием возможности и т. д. Все эти процессы модализации происходят, согласно учению Гуссерля о естественной установке, на фоне веры в бытие мира как их общей рамки, т. е. на фоне уверенности, что «в общем и целом» своему познанию можно доверять.

В этой связи возникает вопрос: а может ли вообще оказаться обманом (Täuschung) вся целокупность опыта и каковы должны быть основания для этого? Финк пишет:

Единичные акты (Einzelaktionen) модализации всегда «вписаны» («eingebettet») в со-несущую (mittragende) их ход немодализованную уверенность (Gewissheit). Простая вера (Vertrauen) в существование окружающих нас предметов образует почву для случающихся иногда нарушений и «промежуточных случаев» в ходе опыта. Если дело обстоит так, то к общему стилю опыта модализация не может быть отнесена аналогично тому, как она относится к способам данности единичных вещей. Но именно это пытается проделать Гуссерль.

Вопрос состоит в том, не придает ли тем самым модели [модализации] чрезмерная, не подобающая ей значимость (*strapaziert*) и не выводится ли она за свои пределы (*überzogen wird*), — не понимаются ли взаимосвязи целого (*Ganzheitszusammenhaenge*) из внутренних структур (Fink, 1976, 305).

Из этого рассуждения у Финка как бы сам собой вырастает упрек Гуссерлю, сделанный в хайдеггеровском стиле. Поскольку благодаря редукции выключается тезис мира, то, коррелятивно, заключается в скобки и само бытие мира. Если эта операция происходит на основании «картезианского метода трансцендентальной редукции», т. е. на основании мысленного эксперимента «уничтожения мира», то напрашивается вопрос, а не понимается ли тогда роковым для трансцендентальной феноменологии образом бытие мира-в-целом по образцу бытия внутримирового (*mundan*) сущего, т. е., собственно, по образцу единичной пространственно-материальной вещи (*Ding*) как предмета представления (Fink, 1976, 313). Это неразличение способов бытия, согласно Финку, является следствием того, что Гуссерль оперирует с понятием бытия, но не тематизирует его. А потому в гуссерлевских размышлениях на картезианском пути проявляет себя «предрешение» (*Vorentscheidung*) в пользу трактовки любого рода бытия и бытия как такового как бытия единичного пространственно-материального предмета — коррелята представления (*Vorstellung*) (Fink, 1976, 306).

Хельд развертывает и радикализирует аргумент Финка. Согласно Хельду, картезианское доказательство немирового характера (*Nichtmundanität*) бытия сознания противоречит методу эпохэ. Картезианская процедура «уничтожения мира» связана с возможностью небытия мира, т. е. с отрицанием естественным образом занимаемой аффирмативной позиции. Однако отрицание само является сортом модализации естественной веры в бытие, одним из естественных способов занимать позицию. Отрицание, как и прочие естественные позиции, продиктовано «самим миром» — неадекватностью данности пространственно-материальных вещей, распространяющейся, согласно картезианскому пути Гуссерля, на мир-в-целом. Смысл же гуссерлевского эпохэ заключается как раз в том, чтобы «вывести из обращения» все возможные естественные позиции по отношению к бытию мира. Таким образом, можно утверждать, что «картезианский метод феноменологической редукции» противоречит сути эпохэ.

Хельд пишет:

Отрицание, однако, все же является родом (*Spielart*) занятия позиции (*Stellungnahme*). А естественную установку можно преодолеть только посредством того, что оставить-в-покое (*Aufsichberuhenlassen*) *все* модификации позиционирования (*Stellungsnehmens*), т. е. посредством эпохэ. Гуссерль неявно отрекается от интуиции своей собственной критики Декарта [имеется в виду критика сведения Декартом «заклучения мира в скобки» к сомнению или отрицанию,

линии которой очерчены Гуссерлем уже в «Идеях I». — А. С.], когда он принимает в расчет возможность, что крайнее разочарование (*extreme Enttäuschung*) будто бы может поставить под вопрос бытийную значимость мира и провозглашает не принадлежащее миру (*nichtmundane*) сознание остатком <после> уничтожения мира (Held, 2002, 47).

Таким образом, Хельд намечает следующий пункт своей критики картезианского понимания методов эпохэ и трансцендентальной редукции. Коль скоро отрицание мира в рамках мысленного эксперимента его уничтожения при картезианском подходе однородно остальным естественным позициям, то и неподдавшееся этому уничтожению сознание — феноменологический остаток — является «частью мира», его «маленьким кусочком» и «не отличается по своему способу бытия от внутримировых (*mundan*) предметов» (Held, 2002, 47). Таким образом, согласно Хельду, известное гуссерлевское рассуждение против Декарта, что французский мыслитель после ниспровержения мира продолжает принимать *Ego cogito* как часть мира, затрагивает также и самого Гуссерля в той мере, в которой процедура «уничтожения мира» определяет его понимание способа бытия сознания. А это означает, в свою очередь, что сомнительным тогда становится и обретаемое на картезианском пути различие эмпирического и чистого феноменологического, трансцендентального сознания.

Очевидно, однако, что эта критика Финком и Хельдом «картезианского метода феноменологической редукции» была бы невозможна без жесткого различения способа бытия вещей в мире и способа бытия мира как пра-модального и немодализованного универсального горизонта, «доверие» (*Vertrauen*) к которому выступает почвой и условием возможности всякой модализации в отношении внутримирового сущего. Это различие восходит, на наш взгляд, к движению осознания Гуссерлем значимости горизонтности сознания и мира для их феноменологического постижения и для понимания самого метода феноменологии — трансцендентальной редукции. Осознание этой значимости приходит к Гуссерлю также на пути его критики картезианской трактовки редукции.

В «Первой философии» Гуссерль трактует ее как радикализацию картезианского начинания и развертывание идеи аподиктической очевидности; — «надстраивание» с помощью «пути от психологии» над трансцендентальной редукцией редукции аподиктической.

Потребность в «аподиктической критике» полученных «картезианским методом трансцендентальной редукции» результатов вызвана вполне ясным пониманием того, что поле сознания, над которым должна быть проведена трансцендентальная редукция, не ограничивается простыми актами восприятия, но включает в себя воспоминания (*Wiedererinnerungen*) и ожидания, а также вообще все акты, в которых данное не присутствует непосредственно, но опосредуется.

И потому приведение к феноменологической данности таких актов требует дополнительных усилий. Вся совокупность такого рода актов Гуссерль обозначает термином *Vergegenwärtigung*, который В. И. Молчанов переводит как «воспроизведение», а Д. В. Складнев как «приведение к присутствию». В отношении проведения эпохэ трудность представляет «двойная позициональность» такого рода актов, поскольку актуально занимаемая Я-позиция неявно подразумевает и предполагает — имплицитно — другую Я-позицию. Гуссерль указывает, что для начинающего философа трудности феноменологического исследования, связанные с задачей преодоления естественной установки, увеличиваются тем, что чистое Я, даже если оно усмотрено как субъект той интенциональной жизни, в которой образуются все объективности, «еще таит в себе неожиданные и глубоко *сокрытые опосредования интенциональной имплицитности*, без развертывания которой чистая жизнь остается *совершенно непонятной* [курсив мой. — А. С.]» (Husserl, 1992, 123). Согласно Гуссерлю, эти дополнительные трудности вызваны тем, что феноменологически-субъективное сначала дает себя как индивидуально временно существующее (*individuell zeitlich Seiendes*). А потому его, в силу естественных мыслительных привычек, рассматривают по образцу объективно-временного бытия и как аналог пространственного физического существа. Вследствие этого жизнь сознания рассматривается начинающим феноменологом как соединение самостоятельно, отдельно друг от друга существующих единичных актов в выделяемые путем абстракции (*abstraktiv*) формы единства. Однако, согласно Гуссерлю, это неверно. «...Какую бы из интенциональностей мы не взяли, при более глубоком проникновении в ее структуры обнаружится, что *конкретная интенция* [курсив мой. — А. С.] возможна только благодаря переплетению (*Ineinander*) *несамостоятельных* актов (*Leistungen*) вместе со скрытым переплетением интенциональных предметностей» (Husserl, 1992, 124).

Элизабет Штрекер указывает: поскольку интенциональные горизонты всякой предметности отсылают от актуальности к потенциальности ее данности, то и конституирование следует понимать как временное (*zeitlich*), т. е. как обусловленное со стороны «прежде» и «после» окружающих «теперь» конститутивного акта. Такое усмотрение означает, что и конституирование предмета нельзя более привязывать к словно уже готовому предмету, но следует учитывать то, что конституирование есть действие темпорально структурированного сознания. «Это, однако, решительным образом выводило за пределы простого осознания временного течения конституирования и вело, в конечном счете, к важному усмотрению, что оно [*временное* течение конституирования] в свою очередь конститутивно для результата конституирования: отдельные фазы конституирования предмета протекают не просто согласно (*nach*) временным модусам сознания, но и в соответствии (*entsprechend*) с ними [т. е. подчиняются правилам их взаимосвязи. — А. С.]. Это, в свою очередь, означает не что иное, как то, что осуществленные прежде акты

(Leistungen), а также протенциально определенные предварительные ожидания входят во всякое осуществляемое в настоящее время (gegenwärtigen) конституирование» (Stroeker & Janssen, 1989, 99).

Любое воспоминание, согласно Гуссерлю, допускает, (а для феноменолога и требует), «*двойной трансцендентальной редукции*» [курсив мой. — А. С.], одна из которых дает воспоминание как мое происходящее в настоящем трансцендентальное переживание (gegenwärtige Erlebnis), тогда как вторая, примечательным образом вмешиваясь (hineingreifend) в репродуктивное содержание моего восприятия [в “я воспринимал” содержащееся во всяком “я вспоминаю”, и, соответственно, в заключенную в “я воспринимал” тетическую составляющую этого акта. — А. С.], раскрывает часть моей прошлой трансцендентальной жизни» (Husserl, 1992, 85). Очевидно, что требование «двойной трансцендентальной редукции» распространяется на всю сферу интенциональных импликаций, т. е. на все сознание. Осуществляя «двойную трансцендентальную редукцию» над всем потоком сознания, феноменолог освещает «бесконечный горизонт прошлого и будущего». Гуссерль пишет:

Мы видим, <что> вместе с миром выведено из игры *объективное время*, то время, которое является формой внутримировых (mundanen) объективностей как сущих. Но, с другой стороны: Я, трансцендентальное Я, проживает трансцендентальную жизнь, которая представляется (sich dargestellt) в непрерывном трансцендентальном опыте в *особой (eigenen) трансцендентальной временной форме (Zeitform)*, которую <...> имеет форма происходящей в настоящем жизни (Gegenwartsleben), каковая [жизнь] имеет в себе бесконечный горизонт воспоминания и ожидания, который, раскрываясь, обнаруживает бесконечный с обеих сторон трансцендентальный поток жизни (Lebensstrom) (Husserl, 1992, 86).

В конечном счете, в силу со-определения со стороны горизонта, все описания интенциональных импликаций, согласно Гуссерлю, могут быть правомерно отнесены также к «душевным» и волевым актам, т. е. распространены на все сознание. Соответственно, эпохэ и редукция, принимая во внимание это обстоятельство, должны быть распространены с актуальных Я-позиций на потенциальные, имплицированные тезисы.

В целом, можно утверждать, что уход картезианского пути был мотивирован у Гуссерля задачей «трансцендентализации» результатов анализа внутреннего сознания времени с его многообразными переплетениями Я-позиций.

Дополняющий картезианскую линию путь через психологию, по сути, преследует цель «расширения» точечной достоверности Ego cogito за счет раскрытия его интенциональных импликаций или, из противоположной перспективы, трансцендентализации континуума сознания-времени с его переплетениями (Ineinander) и проистеканием одного переживания из другого (Auseinander). Такая трансцендентализация

бесконечного потока сознания времени возможна только в результате универсального эпохэ, которое захватило бы все неявные, имплицитные тезисы, привычные полагания и позиции и, в конечном счете, тезис мира и самополагание (самоапперцепцию) себя как части мира.

Но как подобраться к тезису мира, если картезианский путь не считается более, по указанным выше причинам, достаточным? Как становится возможным подвешивание тезиса мира-в-целом, если выполнение его «в одно движение» через ниспровержение мира уже неудовлетворительно? Гуссерль отвечает:

Это универсальное эпохэ становится возможным благодаря сущностному своеобразию моей жизни, <тому>, что она в каждой своей настоящей фазе содержит — хотя бы и пустое — <...> горизонтное сознание (Horizontbewußtsein) и, утекая (fortströmend), постоянно производит его заново (immer neu), и что в нем универсальным образом имплицировано все, что когда-либо было, есть и будет для меня предметным, и имплицировано как интенциональный коррелят всей моей, также и самой со-имплицированной (mitimplizierte) жизни. Всякое настоящее жизни (Lebensgegenwart) содержит «в себе» в своей конкретной интенциональности всю жизнь, и вместе с осознаваемой посредством восприятия в этом настоящем предметностью она горизонтно (horizontmäßig) несет в себе универсум всех предметностей, которые когда-либо были для меня каким-либо образом значимы или даже <те, которые> будут еще значимы для меня в будущем (Husserl, 1992, 160–161).

К этому важнейшему описанию самого общего условия возможности «некартезианского эпохэ» Гуссерль делает примечание: «Итак, временение (Zeitigung) всей монады и всего универсума монад в любой точке жизни, в любом переживании» (Husserl, 1992, 161).

Таким образом, мы можем кратко сформулировать: обретаемая посредством универсального эпохэ трансцендентальная редукция — это осуществляемая Я *реактивация* (интенциональное наполнение (Erfüllung)) — всего жизненного *горизонта*.

Трансцендентально-феноменологическое эпохэ базируется на единстве горизонтов актов универсального сознания, коррелятом которого и выступает окружающий мир (Umwelt), и, в пределе, мир в целом. Гуссерль пишет, подразумевая характер и значимость интенциональных импликаций, (т. е. горизонтность и позициональность сознания): «По истине мы находимся во всеединстве (Alleinheit) бесконечной жизненной связи (Lebenszusammenhanges), в бесконечности собственной и intersубъективной исторической жизни» (Husserl, 1992, 153).

Из всего изложенного ранее явствует, что трансцендентально-феноменологическая редукция возможна постольку, поскольку мы есть, во-первых, существа горизонтные (временные, исторические), во-вторых, — интенционально «деятельные»,

т. е. полагающие и реализующие, наполняющие (erfüllende) свои интенции и приводящие их к созерцанию (Anschauung), в-третьих — рефлекслирующие, т. е. способные реализовывать «раскол Я» (Ich-Spaltung), причем с возможностью рассогласования позиций рефлекслирующего и рефлекслируемого (возможностью осудить одобрение, охарактеризовать рефлексивно свои надежды как несбыточные и т. д.).

Подводя итоги «нового метода трансцендентальной редукции», — т. е. «психологического метода» в отличие от картезианского, — Гуссерль отмечает:

Наш *новый* образ действий (Vorgehen) имеет [сравнительно с картезианским. — А. С.] то огромное преимущество, что он открывает нам широчайшее и глубочайшее понимание (Verständnis) структур самой субъективности, на которых базируется само эпохэ, и тем самым глубочайшее понимание его чистого смысла. Если бы мы уже были состоявшимися (volle) феноменологами, то мы могли бы сказать, что новый способ (Verfahren) дает нам не только метод феноменологической редукции, но в то же время и «*феноменологию феноменологической редукции*» (Husserl, 1992, 164).

Если наша реконструкция внутренней логики феноменологической теории редукции в лекциях 1923/24 гг. верна, и обеспечивающие условия возможности эпохэ и редукции структуры субъективности нами выделены правильно, то это демонстрирует что, по Гуссерлю, раскрытые благодаря трансцендентальной редукции *структуры субъективности: интенциональность, рефлексивность, историчность (временность), являются — именно это, на наш взгляд, утверждает Гуссерль в вышеприведенном фрагменте, — и феноменологически понятыми структурами самой трансцендентальной редукции. Иначе говоря, феноменологически истолковать феноменологическую редукцию означает выявить ее как реализацию этих трансцендентально-субъективных структур-процессов: интенции, рефлексии, горизонта.*

В этом свете трансцендентальная редукция — это рефлексивное раскрытие интенциональной истории «доверительного знакомства с миром» (Weltvertrautheit), седиментированной в интенциональных импликациях, осуществляющееся за счет обнаружения актов «полагания» на нижних этажах жизни сознания, т. е. в сфере привыкания и пассивного приятия.

Клаус Хельд указывает: «Знакомство (Vertrautheit) с упорядоченной связью отсылки (Verweisungszusammenhang), внутри которой я могу продолжать конкретный опыт, Гуссерль называет горизонтным сознанием (Horizontbewusstsein), а пространство (Spielraum) возможного опыта, которое открывается его посредством, горизонтом» (Held, 2002, 33).

Так как в пределах этой предначертанной связи отсылки я могу, согласно Гуссерлю, следовать в любом желаемом направлении тематизации, основатель

феноменологии характеризует горизонтное сознание как сознание моих «способностей», «субъективных возможностей» (Vermöglichkeiten) или сознание «я могу...» («Ich kann...»). Хельд поясняет:

Мои способности (Vermöglichkeit) <устроены так, что им> принадлежит сознание возможности (Möglichkeit) продолжать тематизацию новых предметов все дальше и дальше, т. е. сознание бесконечного и-так-далее (Undsowweiter). В силу этого сознания мы верим (Vertrauen), что наш процесс интенционального переживания никогда полностью не провалится в пустоту, даже если единичные переживания разочарования (Enttäuschung) уничтожают (aufheben) бытийную значимость единичных предметов. Таким образом, в бесконечности горизонтного сознания мы обладаем убежденностью в не могущем быть перечеркнутым предельном (letzte) горизонте; открывается горизонт всех горизонтов: мир (Held, 2002, 33–34).

При универсальном повороте интереса, который инициируется универсальным трансцендентальным эпохé и последующей трансцендентальной редукцией, напротив,

становится необходимым новое слово «предданность» («Vorgegebensein») мира, т. к. оно является заглавием для по-иному направленной, но опять-таки универсальной тематики способов предданности. А именно, нас должно интересовать не что иное, как то субъективное изменение способов данности, способов явления, вошедших в привычку модусов значимости, которое, протекая постоянно и образуя синтетическую связь в непрерывном потоке, производит единое сознание простого (schlichte) «бытия» мира (Husserl, 1962, 149).

3. Историчность феноменологического метода

В истолковании предданности мира как универсального горизонта в рамках генетической феноменологии последуем за Клаусом Хельдом, который посвящает «теме» предданности основную часть своей статьи «Горизонт и привычка. Гуссерлевская наука о жизненном мире». Хельд утверждает, что тематизировать жизненный мир означает тематизировать мир в его горизонтности. Этим, собственно, и занимается генетическая феноменология. Горизонты — субъективные пространства возможностей нашего поведения — всегда предданы нам, поскольку в нашем поведении мы вынуждены руководствоваться предначертаниями связей отсылок, предоставляемых горизонтами. Следовательно, предданность, собственно, и означает, что развертывание наших познавательных процессов и наше поведение

не целиком находятся в нашем распоряжении, а зависят также от горизонтных предначертаний. Поясняя происхождение предданности горизонтов с точки зрения генетической феноменологии, Хельд пишет:

Наши горизонты доверительно знакомы (*vertrauen*) нам как предданности, потому что мы к ним привыкли <...>. Следовать в своем поведении предначертаниям, которые заключены в некоем горизонте, значит придерживаться соответствующих привычек. Наши горизонты могут меняться посредством того, что к нам благодаря привыканию, благодаря «габитуализации», прирастают новые габитуальности (*Habitualitäten*) (Held, 2005, 5).

При этом габитуализация является длительным процессом, а потому привычка не может быть учреждена или искоренена единичным волевым актом, и, следовательно, не может полностью контролироваться субъектом. Привычки появляются у нас «сами собой» и становятся нашей второй натурой.

Сама габитуализация, таким образом, является, согласно Гуссерлю, пассивным процессом, т. е. протекает без участия нашей воли, без активного участия «Я». Хельд, трактуя это гуссерлевское положение, заявляет, что «деятелем», которому подчиняется наша воля при габитуализации, является время.

Оно [время] является властью, от которой зависит наше свободное распоряжение [нашими «субъективными»] возможностями (*Vermöglichkeiten*), так как только благодаря ему [времени] наши способы поведения могут закрепиться в привычки, посредством которых для нас открываются (*sich auftun*) горизонты. То, что горизонты имеют характер предданности, объясняется властью времени (Held, 2005, 5).

Все это верно для предданности отдельных горизонтов. Как, однако, дело обстоит с горизонтом всех горизонтов — (жизненным) миром, и с коррелятивной ему «базовой привычкой» — естественной установкой, т. е. верой в существование мира? Каковы особенности этой «базовой привычки»? Что означает и как возможна смена естественной установки на феноменологическую, т. е. трансцендентальное эпохэ и последующая трансцендентальная редукция, в свете того обстоятельства, что даже появление и исчезновение отдельных горизонтов внутри горизонта мира, и, соответственно, появление и исчезновение отдельных привычек не полностью в нашей воле ввиду власти времени? Лишь ответив на вопрос, какова специфика предданности жизненного мира и его коррелята — естественной установки, и какова специфика их связи с процессами габитуализации, можно ответить на вопрос о возможности универсального трансцендентального эпохэ и редукции, а тем самым и на вопрос о возможности трансцендентальной феноменологии как таковой.

Надо отметить, что Хельд вполне осознает скрывающиеся здесь трудности в истолковании «позднего» Гуссерля. Основная из них связана с тем, что, согласно Гуссерлю, естественная установка не появляется, как все остальные привычки, а всегда уже есть; но при этом она может быть оставлена, т. е. от этой пра-привычки (*Urgewohnheit*) можно «избавиться», и именно благодаря эпохé и редукции. Мы можем сформулировать вопросы здесь предельно жестко. Есть ли вообще какая-либо связь между естественной установкой и габитуализацией? Ведь привычки — это то, к чему привыкают, а значит, когда-то начали привыкать, но естественная установка как «базовая привычка» всегда уже есть. И не ставит ли генетическая феноменология под вопрос идеи универсального трансцендентального эпохé и редукции? Ведь очевидно, что отвыкание от единичной привычки как процесс, требующий волевого решения, совсем иное «действие», нежели выведение из обращения общего тезиса естественной установки — тезиса мира. (Связанные с формированием отдельных горизонтов пассивные процессы генетическая феноменология может описывать только в терминах праучреждения (*Urstiftung*), т. е. акта начала, появления привычки, и габитуализации. Так описывается ею «вторичная пассивность» как приобретение привычек — «второй природы». Для понимания же естественной установки термин «праучреждение» вообще неприменим. Возникает вопрос: осмысленна ли концептуализация процесса, не имеющего начала в терминах габитуса (привычки), установки и габитуализации для генетической феноменологии? И, соответственно, можно ли в терминах «искоренения» привычки описывать трансцендентальное эпохé и трансцендентальную редукцию? Не находимся ли мы в ситуации «либо — либо»? Либо генетическая феноменология, либо трансцендентальное эпохé и редукция, которые, как лестница, позволяющая добраться до ступени генетической феноменологии, должны быть теперь с необходимостью отброшены?)

При феноменологическом эпохé и редукции естественная установка как пра-привычка (*Urgewohnheit*) вовсе не уничтожается (*aufheben*), а, соответственно, не уничтожается и мир; речь идет лишь о радикальном изменении установки, т. е. о том, что исполнение веры в «объективное» бытие (*Ansichsein*) мира перестает выполняться автоматически, перестает быть самопонятностью, а становится, напротив, основным вопросом феноменологии.

Критикуя из перспективы позднегуссерлевской феноменологии скептическую аргументацию Декарта и следующего за ним в «Идеях I» Гуссерля с его мысленным экспериментом «уничтожения мира» как способом преодоления естественной установки, Хельд пишет:

Гуссерль более или менее ясно видел, что это [картезианское методическое. — *A. C.*] сомнение не может быть сохранено в силе (*sich... nicht aufrecht erhalten lässt*), так как оно недооценивает принудительную (*bindende*) силу пра-привычки:

ее коррелят, преданность универсального горизонта [мира], не находится в распоряжении нашей воли. Уничтожение (Aufhebung) этой пра-преданности посредством аргумента бога-обманщика является волюнтаристским трюком. Единственное, что может наша воля, заключается в том, чтобы посредством методического инструментария эпохэ лишить пра-преданность ее само собой разумеющегося характера (Held, 2005, 6).

Согласно представленной Хельдом трактовке «позднего» Гуссерля, пра-привычка формируется в ходе габитуализации. Это обусловлено тем, что

коррелят пра-привычки — мир — существует только как горизонт для множества единичных горизонтов, а последние, в свою очередь, образуют коррелят привычек, которые на самом деле могут возникать в результате привыкания и исчезать в результате «отвыкания». Пра-привычка может потому носить это свое название, что она сама конкретно развертывается в открывающих горизонты габитуальностях. Она не статически налична, а является событием (Geschehen); *ее бытие заключается в том, что она сама вновь и вновь обновляется в становлении этих габитуальностей* [курсив мой. — А. С.]. В соответствии с этим, феноменологическая редукция должна конкретизироваться посредством того, что внимание анализа направляется на возникновение преданных горизонтов через габитуализацию (Held, 2005, 7).

Попытаемся прояснить это. Согласно нашему краткому определению, *естественная установка есть привычка жить по привычке* (или, точнее, согласно привычкам). Ее формы, т. е. формы привычности способа жизни, формы доверия к миру, «Weltvertrautheit», меняются в зависимости от входящих в естественную установку привычек. Тем самым доверие к миру приобретает исторически конкретный вид в зависимости от характера господствующих «в настоящее время» привычек. Без этих исторических трансформаций естественная установка невозможна, они образуют способ ее бытия. Но при всех этих трансформациях и несмотря на них (вследствие появления одних привычек и предначертываемых ими горизонтов как полей «субъективных» возможностей (Vermöglichkeiten) деятельности и мышления, и исчезновения других), основной характер естественной жизни — привычность жизни по привычке, — не меняется. Как думается, именно поэтому в одной из поздних разработок, опубликованных посмертно в XXIX Гуссерлианы, немецкий мыслитель именует естественную жизнь, т. е. жизнь в естественной установке, какую бы историческую форму она не принимала, хайдеггеровским термином *das Man*. Тем самым подчеркивается также и то, что это жизнь усредненная и «нормальная», а нормальность как раз и подразумевает, кроме прочего, устойчивость способов поведения и мышления. Таков, на наш взгляд, смысл феноменологиче-

ской конкретизации понятия естественной установки в «Кризисе». Все это имеет своим следствием и конкретизацию истолкования феноменологического метода.

Эта конкретизация понятия естественной установки означает и то, что феноменология как метод определяется тем, что она сама привязана к тем горизонтам и связана теми горизонтами, которые она «тематизирует». А, следовательно, на уровне методологии, т. е. на уровне учения об эпохё и редукции, генетическая феноменология должна рефлексировать момент присутствия горизонтов в ее собственном способе образования понятий и суждений. Т. е. феноменология как методология, формируемая в контексте генетического анализа, должна отслеживать моменты уже-определенности своих понятий и суждений как моменты следования феноменологических методических ходов горизонтным предначертаниям.

В этой связи, как мы полагаем, совершенно ясно, что *феноменологическое учение о методе должно не только сопровождаться, но и определяться исторической рефлексией*, которая выявляет зависимость феноменологических операций от горизонтов, в которых они осуществляются. Решение вопроса о возможности и характере трансцендентального эпохё и редукции предполагает, следовательно, феноменологическое различие горизонтов, в которых феноменология возможна, и тех, в которых она невозможна, а также выявление горизонтных предначертаний (заранее существующих структур правил развертывания опыта), которым следует феноменология в своем историческом развитии.

Таким образом, в учении о трансцендентальном эпохё и трансцендентальной редукции у «позднего» Гуссерля, по нашему мнению, предполагается не только историчность того а priori, которое стремится тематизировать генетическая феноменология (поскольку, в формулировке Хельда, предметом феноменологии как науки о жизненном мире выступает основывающаяся на габитуализации горизонтность).

В генетической феноменологии трансцендентальное эпохё и редукция осуществляются посредством выявления связи габитуализации и горизонта в главном аспекте — связи между естественной установкой как пра-привычкой (*Urgewohnheit*) с ее общим тезисом (верой в бытие мира) и горизонтом всех горизонтов, миром.

Ввиду интересубъективности процесса образования горизонта как «системы правил» течения опыта, габитуализация как «работа времени» или «власть времени», которая проявляется в движении образования горизонтов как «субъективных» полей возможностей (*Vermöglichkeiten*), содержит момент объединения в сообщество (*Vergemeinschaftung*), т. е. соединения индивидуальных горизонтов в единый горизонт сообщества, и, соответственно, сплавления (*Verschmelzung*) специфических индивидуальных привычек в единый «габитус сообщества»; в предельно развитой форме — в его нравы и обычаи, и, коррелятивно, в семейный, родовой и, в конечном счете, национальный, характер.

Для генетически-феноменологической теории трансцендентального эпохё и редукции необходимо выявить такой тип трансцендентальных сообществ, и, соответственно, такой тип образования сообществ и их исторического развития

(переструктурирования общественных нравов и обычаев и изменения способов объединения в сообщество), который телеологически ориентирован на осуществление философского осмысления посредством выполнения трансцендентального эпохэ и редукции.

Согласно Гуссерлю, таким типом выступает европейская «сверхнация». А, соответственно, исходя из представленного нами толкования, раскрытие смысловой истории становления европейской «сверхнации» и есть способ реализации трансцендентального эпохэ и редукции в поздний период гуссерлевского творчества.

4. Феноменологический метод и доверие к миру

Как нам представляется, правильное определение гуссерлевского понятия феноменологической редукции в «Идеях I» дает Ойген Финк в статье 1933 года «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля в свете современной критики». Финк пишет:

В то время как выполнение редукции, как оно представлено в «Идеях I», создает видимость, будто в противоположность традиционной *отнесенной к миру* (weltbezogen) тематике философии именно посредством открытия не-мировой (nicht-weltlichen) сферы трансцендентальной субъективности заявляется трансцендентная миру (welttranszendent) тематика философии, уразумение феноменологического учения о конституировании разрушает эту видимость и проясняет *трансцендентальный*, т. е. удерживающий (einbehaltend) мир в трансцендировании мира, характер феноменологического ответа на проблему мира. Подлинная тема феноменологии не мир, с одной стороны, не противостоящая ему (gegenüberzustellende) трансцендентальная субъективность, — с другой, но становление мира в конституировании трансцендентальной субъективности (Fink, 1933, 370).

Действительный смысл редукции тогда и есть, согласно Финку, обеспечение доступа к измерению (Dimension) становления мира или к «началу мира» (Weltursprung). Таким образом, по Финку, смысл редукции заключается в приостановке непосредственной наивной жизни в мире (geradezu Hineinleben) — формальный аспект заключения в скобки «докритического» понимания бытия как связанного с таким способом жизни — и вытекающая из нее тематизация «доверительного знакомства с миром» (Weltvertrautheit). Само же «доверительное знакомство с миром» выступает тогда как «начало мира» (Weltursprung). Тем самым, согласно Финку, гуссерлевская феноменологическая редукция обеспечивает доступ к «началу мира» (Weltursprung). А следовательно, «доверительное знакомство с миром», если следовать нашей линии истолкования феноменологической философии, выступает основной «темой» феноменологических исследований.

Прояснять характер доверия к миру будем далее на основе хайдеггеровских работок. Напомним, что у Хайдеггера место гуссерлевской интенциональности — основой которой, как было показано ранее, является доверие к миру, — занимает бытие-в-мире (In-der-Welt-sein), а место трансцендентального субъекта — Dasein.

В своем разборе «бытия-в» Хайдеггер подчеркивает, что слово «in» («в») в немецком языке происходит от «wohnen» (жить, обитать), «habitare»; а «an» («у», «при») означает «я обжился», «я доверительно знаком с» («vertraut mit»). Он пишет: «“Я есть” означает “я живу”, пребываю при ... мире, как так-то и так-то доверительно знакомом (Vertrauten). Бытие как инфинитив от “я есть”, т. е. понятое как экзистенциал, означает жить при..., быть доверительно знакомым с... (vertraut sein mit...)» (Heidegger, 1993, 54). И далее: «Бытие-в-мире означает: тематическое, осмотрительное растворение (Aufgehen) в отсыланиях (Verweisungen), конститутивных для подручности целого средств (Zeigganzen). Озабоченность всегда уже есть так, как она есть, на основе доверительной знакомости мира (Vertrautheit mit Welt)» (Heidegger, 1993, 76).

Таким образом, мы обнаруживаем, что для Хайдеггера, как и для Гуссерля, несмотря на все расхождения их версий феноменологии, которых мы в настоящей работе не затрагиваем, горизонтный характер бытия-в-мире в конечном счете основан на доверии к миру, каковое выступает поэтому основной «темой» феноменологического исследования как Dasein-анализа.

Чтобы проследить более подробно характер хайдеггеровской феноменологической работы в этой фундаментальной области исследования, обратимся к более ранней работе Хайдеггера — лекционному курсу «Понятие времени» 1924 года. В нем хайдеггеровское понимание доверия к миру разработано значительно более детально, чем в «Бытии и времени» (1927).

Согласно Хайдеггеру Dasein означает: *бытие в мире*. Мир, соответственно, есть то в чем (Worin) такого бытия. «Бытие-в-мире» характеризуется озабоченностью (Besorgen). Мир, тогда, как то в чем (Worin) бытия Dasein есть «то с чем» (Womit) озабоченного *обращения*. «Субъектом» озабоченности являюсь я сам в модусе das Man, как выражается Хайдеггер — ist man selbst. Озабоченность не есть свойство этого «субъекта», которым можно обладать, а можно и нет, например, успокоившись, перестав беспокоиться.

Озабоченность есть мое бытие, есть я сам в модусе Man. Dasein, согласно Хайдеггеру, есть всегда явно или неявно, собственно или несобственно мое (je... das meine = Jemeinigkeit). Оно как таковое всегда расположено (befindet sich) в одной из своих возможностей озабоченного обращения. Ближайшим образом знакомые возможности, согласно Хайдеггеру, есть: манипулировать над чем-либо с помощью чего-либо, возделывать что-либо, производить что-либо, постоянно применять, хранить, терять, разузнавать, рассматривать, причинять, предпринимать, претерпевать, отказываться. Отдых, бездеятельное пребывание, праздность

происходят из того же озабоченного обращения. По мысли Хайдеггера, в таком озабоченном обращении с миром он (мир) и *встречается* (*begegnet*). Обращающееся бытие-в-мире как таковое *открыто* (*ist erschlossen*) для мира. Dasein как открытое «бытие-в» («Insein») есть возможность для встречи (*Begegnen*) мира. Бытие этой возможности, согласно Хайдеггеру, соопределяется из бытия Dasein (Heidegger, 2004, 1–20).

Для пребывающей в настоящий момент в своей области озабоченности мировое (*Weltliche*) (присутствующее в мире) встречается как «пригодное для», «важное для», «полезное для». При этом оно встречается на своем месте (или не на месте). Например, в висящем на своем месте инструменте находится отсылка (*Verweisung auf*) к месту своего применения. Здесь наличествует (*ist vorhanden*) незаконченное (*das Unerledigte*), для обработки которого пригоден этот инструмент. Вместе с топором, например, который, выполняя свою работу, находят (*man vorfindet*) на своем месте, даны (*mitgegeben*): дом, двор, лес, деревья, которые надо свалить, дрова, которые надо расколоть, место для их хранения, их сжигание, приготовление еды, кухня, домашний очаг (*Hausstand*). Этот круг (*Umkreis*) мирового присутствующего имеет твердую ориентацию и собственную пространственность (*Räumlichkeit*). Места, [где находятся инструменты и вещи, сопутствующие им или подлежащие обработке] и рабочие места артикулированы посредством (*auf den Wegen und Gaengen*) озабоченности. «Где» означает «сразу у лестницы», «за опушкой леса», «вдоль ручья», «над поляной (*Lichtung*)». Пространство окружающего мира не имеет ничего от гомогенного пространства и соответствующих измерений (*Ausmessungen*). Оно встречается в местах мировых вещей и на путях, которыми следует озабоченность. Окружение (*Umgebung*), в котором растворяется озабоченность, обнаруживает (*zeigt*) характер *доверительной знакомости* (*Vertrautheit*). Озабоченность наталкивается на «всегда уже так-то и так-то Да». И только в круге (*Umkreis*) так встречающегося нечто может неожиданно оказаться на пути как препятствие, нарушение, происшествие (*Vorgefallenes*). Это чуждое (*Fremde*), на которое наталкивается обращение, обладает подчеркнутой характеристикой навязчивости (*Aufdringlichkeitscharakter*) своего «Да» только на основе не выделяющегося (*unabgehobenen*) доверительной знакомости (*Vertrautheit*) (само собой разумеющегося характера), повседневно встречающегося в окружающем мире. Это чуждое, то, что наступает внезапно, происходит случайно, соответствующее (*jeweilige*) «вовсе не так, как ожидали (*man erwartete*)», принадлежит «Да» этого мира. От этого разрушенного доверия (*Vertrautheit*) само собой разумеющееся «Да» в своей невыделенной [неявной] преднаходимости (*Vorfindlichkeit*) цепенеет (*erfährt eine Versteifung*) (Heidegger, 2004, 20–21).

Коррелятивно этой растворенности в мире, автоматическому движению по его системе отсылок, Хайдеггер описывает и субъект такой повседневной жизни, «субъект» доверия к миру, характерного для повседневности.

Быть друг с другом (Miteinandersein), согласно Хайдеггеру, означает встречаться в окружающем мире, которым совместно (miteinander) озабочены. Способы встречи многообразны; однако «*другие*», как утверждает Хайдеггер, всегда в определенных границах *знакомы* (vertraut) и *понятны*. Это означает, что их бытие-в (Insein) открыто [чьему-либо] собственному бытию-в-мире и таким же образом чье-либо всегда его собственное (das je eigene) бытие-в-мире открыто для бытия-в других. В ближайшей озабоченности, согласно Хайдеггеру, каждый есть чаще всего (zumeist) то, *что* он делает (was er betreibt). Себе он не принадлежит. (Er ist sich nicht zu eigen) — он существует несобственно (uneigentlich). В повседневности каждый прежде всего (zunaechst) существует *равно* несобственно. В этой несобственности «man» открыт для другого, пишет Хайдеггер (Heidegger, 2004, 26).

Субъект повседневного бытия-друг-с-другом (Miteinandersein) есть das «Man». Сохраняющиеся при этом отличия одного от другого движутся в определенной *усредненности* того, что является обычаем (was Brauch ist), что причисляет (sich gehört), что у man считается значимым или незначимым (was man gelten und nicht gelten lässt). Эта отшлифованная усредненность, которая как бы бесшумно подавляет (niederschlagen) всякое исключение и всякую изначальность (Ursprünglichkeit), господствует над das «Man». В этом Man Dasein вырастает и все больше и больше врастает в него. Оно не способно (nie vermag) совсем покинуть его (Heidegger, 2004, 27).

Далее Хайдеггер пишет:

Благодаря выделению фундаментальной характеристики «бытия-в-мире» пока были выявлены два аспекта: во-первых «мир» как то с чем (Womit) озабоченного обращения и, во-вторых, — das «Man» как сущее Dasein (als das Seiende des Dasein) в ближайшей повседневности его озабоченности. При этом должно было обсуждаться — хотя и не специально — и «бытие-в» как таковое. Оно было обозначено как озабоченность. Но лишь экспликация бытийного характера самого «бытия-в» ведет к изначальной бытийной конституции Dasein. Это бытие проявляется (wird abhebbar) в своей фундаментальной структуре как *забота*. Озабоченность разворачивается как ближайший способ бытия этого бытия. «Бытие-в» проявляет себя как «бытие при» («Sein bei») мире, которым озабочены. «Бытие при» обнаруживает себя (zeigt sich) как бытие доверительно знакомым с миром (Vertrautsein mit der Welt), который невыделенно (неявно — unabgehoben) встречается как окружающий, совместный и мой мир (Um-, Mit- и Selbstwelt). Бытие доверительно знакомым (Vertrautsein) включает в себя [такие моменты, как] доверять (vertrauen) миру, без всякого подозрения (ohne Verdacht) отдаваться (überlassen sich) ему в возделывании, уходе, использовании, распоряжении. Полагание (Sich-auf-die-Welt-verlassen) на мир включает ориентацию в нем (узнавание себя [знакомство с собой] из него — sich Auskennen in ihr). Это узнающее

себя из мира полагание на мир характеризует ближайшее бытие-в как [пребывание] «дома» (zu Hause). В соответствии с эксплицированным первичным смыслом «окружающего» («Um») и данной в нем изначальной пространственности (Räumlichkeit) «в» «бытия-в» означает это быть «дома» («zu Hause» sein). Это «бытие-в» создало (ausgebildet) для себя ближайшую и чаще всего узкую возможность ничем ему не угрожающего и в нем с полной уверенностью озабоченного (zuversichtlich besorgenden) пребывания (Verweilen). В узнавании себя [из мира] (Im Sich-aus-kennen) оно обеспечивает себе надежную ориентацию [в мире]. Так определенное «бытие-при» составляет позволение встретить мир <...>. Озабоченное «бытие-в» следует понимать как бытие, зависящее от своего мира (Heidegger, 2004, 30–31).

Все эти пространные и не без труда усваиваемые фрагменты из Финка и Хайдеггера были приведены нами с одной целью — продемонстрировать, что доверие к миру и его генезис понимались ими, равно как и «поздним» Гуссерлем, как основная «тема» феноменологии. С точки зрения Финка, истолкование феноменологии как исследования истоков доверия к миру неявно определяло ход мысли и указывало смысл феноменологического метода уже в гуссерлевских «Идеях I».

Равным образом и у Хайдеггера аналитика Dasein, будучи уразумением бытия Dasein, есть тем самым феноменологическое раскрытие доверия к миру. Оно и его истоки последовательно выявляются Хайдеггером в окружающем (Umwelt), совместном (Mitwelt) и моем (Selbstwelt) мире как определяющие бытие Dasein. Более того, основа феноменологической тематизации доверия к миру — неприютность (Unheimlichkeit), из которой, согласно Хайдеггеру, берет свое начало сам феноменологический подход в целом, определяется Хайдеггером через отсылку, хотя и негативную, к zu-Hause-sein, характеризующемуся доверием к миру. Эта связь проявляется у Хайдеггера уже на «терминологическом» уровне. Бесприютность (Unheimlichkeit) отсылает к дому (Heim), домашнему миру (Heimwelt), если воспользоваться гуссерлевским выражением.

На основе изложенного выше мы полагаем, что среди феноменологов существует принципиальное, хотя и неявное, согласие относительно существа и дела феноменологии. О нем свидетельствуют как феноменологические штудии Гуссерля и Хайдеггера (в том числе их феноменологические теории феноменологического метода), так и феноменологические исследования характера феноменологического мышления Финком, Ландгребе, Штрекер и Хельдом.

Заключение

Подведем итоги нашего исследования в форме ряда тезисов, характеризующих сущность феноменологии — позитивно и негативно, — а также очерчивающих ее

наиболее важные и трудные задачи. На основе этих положений нами выдвигается краткое определение феноменологической философии как таковой.

1. Феноменология обеспечивает доступ к началу, происхождению (Ursprung) мира.

2. Началом мира, с точки зрения феноменологии, выступают конститутивные процессы (процессы полагания бытия).

3. Прежде всего и чаще всего конститутивные процессы протекают в рамках естественной установки («устойчивой направленности воли»), которая характеризуется 1) само собой разумеющимся характером (Selbstverständlichkeit) (наивностью), 2) нормальностью (общепринятостью), 3) нетематичностью (сокрытостью), 4) анонимностью (отсутствием Urstiftung, и, следовательно, ответственности).

4. Базисом естественной установки выступает ее «общий тезис» — вера в существование мира, независимое от конститутивных процессов (тезис мира). Естественная установка характерна для повседневной жизни и научного мышления.

5. Феноменология обеспечивает доступ к началу мира благодаря операциям эпохэ и редукции. Сущность эпохэ состоит в том, что оно приостанавливает любую веру в бытие. Эпохэ определяется как «несоисполнение» (Nichtmitmachen) веры в бытие. Универсальное или трансцендентально-феноменологическое эпохэ приостанавливает саму веру в бытие мира (подвешивает тезис мира).

6. Тем самым оно обеспечивает доступ к вере как вере, и раскрывает трансцендентальную жизнь, т. е. процессы конституирования (полагания бытия) мира. Эта вера и есть начало мира. Эта вера для феноменолога есть доверие к миру, позволение встретить мир (Begegnenlassen). Таким образом, первоначальной и основной темой феноменологии выступает естественная установка — безотчетное (наивное) доверие (Vertrauen) к миру.

7. Однако феноменология не ограничивается только раскрытием и описанием доверия к миру, но стремится выявить его истоки, и тем самым понять, почему мир именно таков, каков есть. Разрабатывая вопрос о доверии к миру, она становится генетической феноменологией. Для этого она тематизирует горизонты и выявляет их корреляты — привычки (габитусы). (Напомним, что горизонтным сознанием именуется знакомство (Vertrautheit) с упорядоченной взаимосвязью отсылок (Verweisungszusammenhang), внутри которой я могу продолжать конкретный опыт, а пространство (Spielraum) возможного опыта, которое открывается его посредством, называется горизонтом). Базовой «привычкой» — привычкой жить согласно привычкам — выступает доверие к миру.

8. Феноменология есть, таким образом, исследование доверия к миру и домашнего мира как базиса мира вообще, а также истоков этого доверия. Мир при этом трактуется как горизонт.

9. Вместе с тем феноменология проясняет не только доверие к миру и мир как горизонт всех горизонтов в качестве его коррелята. Она выясняет сущность самих

эпохэ и редукции и эксплицирует условия их возможности и их мотивации. Такое исследование приобретает форму феноменологической теории феноменологической редукции, т. е. экспликации понятий эпохэ и редукции в свете идеи горизонтности и последующего осмысления горизонтности в свете нового понимания эпохэ и редукции. Разумеется, в разработке этих вопросов она опирается на свои результаты, полученные при исследовании доверия к миру.

10. Так у Гуссерля, например, в «Кризисе европейского человечества» появление (Ursprung) философии и последующего ее развития до феноменологии описывается через опыт осознания неединственности системы нормальности домашнего мира (Heimwelt), возникающий вследствие столкновения с чужим миром (Fremdwelt). А домашний мир характеризуется тем, что он доверительно знаком. Хайдеггер также описывает изначальный опыт подлинного существования, на котором базируется философствование, через противопоставление бытия дома («zu Hause sein») (повседневности) и неприютности (Unheimlichkeit). В любом случае, предполагается тематизация доверия к миру (Vertrauen).

11. Отсюда вытекает *определение* феноменологической философии. *Феноменологическая философия есть генеалогия доверительного знакомства с миром, выполняющаяся в свете понятия горизонтности и осуществляющая благодаря этому постоянную проблематизацию своей позиции. (Phänomenologische Philosophie ist Genealogie des Vertrauens mit «der» Welt).*

12. Негативно:

1) философия, которая понимает жизнь иначе, чем взаимосвязь прамодалной веры в существование мира, т. е. доверия к миру, и самого мира;

2) философия, которая не стремится постичь связь доверия к миру с миром как процесс конституирования мира;

3) философия, которая не стремится прояснить истоки этого доверия и выявить преобразования, которые претерпевает это доверие и коррелятивный ему мир, т. е. отследить те смысловые сдвиги (Verschiebungen), наслоения (Überlagerungen), или, говоря хайдеггеровским языком, затемнения (Übermalungen), седиментации и реактивации, которые с ними происходят;

4) философия, которая не пытается понять свою собственную позицию и ее истоки («исходную ситуацию мыслителя» и первичный философский опыт) в свете этой генеалогии доверительного знакомства с миром — такая философия феноменологической не является.

13. Философствовать феноменологически означает писать трансцендентальную историю домашнего мира (Heimwelt) и проследивать, какие воздействия оказывает на него опыт, приобретенный в тех сферах, которые конституированы разрывом с ним (например, в областях философии и наук), а также эксплицировать характер и границы воздействия, которое оказывает домашний мир на эти сферы («народность»).

14. Занимаясь этими вопросами, феноменологическая философия сталкивается с труднейшими проблемами принципиального характера:

1) Прежде всего, эта проблема не-тематизируемости напрямую начала доверия к миру как пра-привычки. Ведь, в отличие, например, от курения табака или геометрии, пра-привычка доверять миру не имеет *Urstiftung*, т. е. учреждающего акта. Иначе говоря, естественную установку (или на хайдеггеровском языке — повседневную жизнь), привычку жить по привычке никто не учреждал. В случае генеалогии доверия к миру мы имеем дело с чем-то единственным в своем роде, с началом начал, которое иного рода, чем начала. И работать с ним надо иначе, т. к. начало начал подчиняет начала своей логике, но само этим началам не подчиняется. По ним и за ними, и лишь по их характеру и логике их развития или деградации, можно — и лишь задним числом — распознать характер и логику начала начал.

2) Особые затруднения представляет исследование генеалогии таких областей, которые выступают «местом истины», иначе говоря, выполняют мирораскрывающую, т. е. горизонтообразующую функцию. Речь идет, например, об опыте искусства. Трудность здесь состоит в том, что феноменологическое прояснение такого рода опыта само стоит в свете этого опыта, т. е. этот опыт сам является условием возможности своего феноменологического прояснения. Это та сфера, которую пытались разработать Хайдеггер в «Истоке (*Ursprung*) художественного творчества» («Начале произведения искусства» как предлагает переводить Биbihин), Гадамер в «Истине и методе», прослеживая, например, становление и развитие исторического сознания, и Саллис в книге «*Painting at the Limits*», выявляя начало импрессионизма как попытки изобразить условие возможности видения и самого изобразительного искусства — свет.

3) В свете указанных проблем встает вопрос об условиях возможности другого начала начал, например о том, может ли и как может само эпохэ стать привычкой (привычкой приостанавливать работу привычек — ведь это означает с упорством удерживаемую ненормальность как осознанную и последовательно проводимую, по меньшей мере интеллектуальную, позицию). Как позволяет — если позволяет — это сделать естественная установка? Каковы последствия этого события?

REFERENCES

- Chernjakov, A. G. (2005). *Filosofija kak strogaja nauka? Paradoksy «poslednego obosnovanija»* [Philosophy as a Rigorous Science? Paradoxes of the ultimate ground]. In N. V. Motroshilova (Ed.), *Istoriko-filosofskij ezhegodnik — 2004* [History of Philosophy Yearbook — 2004] (360–400). Moscow: Canon +, Rehabilitation. (in Russian).
- Fink, E. (1933). Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kant-Studien*, 38, 319–383.

- Fink, E. (1976). Reflexionen zu Husserls phänomenologische Reduktion. In *Nähe und Distanz*. München: Alber.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit. (Vorlesungen 1924)* (GA 64). Tübingen: Max Niemeyer.
- Held, K. (1998). Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt. In H. Vetter (Ed.), *Krise der Wissenschaften — Wissenschaft der Krisis?* (11–25). Wien: Peter Lang.
- Held, K. (2002). Einleitung. In E. Husserl (Ed.), *Die phänomenologische Methode. — Ausgewählte Texte I* (5–52). Stuttgart: Reclam.
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Hua III). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1992). *Erste Philosophie. Text nach Husserliana VII und VIII*. Hamburg: Meiner.
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Meiner.
- Ströker, E. (1987). *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Ströker, E., & Janssen, P. (1989). *Phänomenologische Philosophie*. Freiburg, München: Alber.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ИНТУИТИВНОЙ ОЧЕВИДНОСТИ ИНДИВИДУАЛИЗМА

ФЁДОР СТАНЖЕВСКИЙ

Преподаватель кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технологический университет), 198262 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: stanzh@mail.ru

Статья представляет собой попытку проследить исторические корни индивидуализма, прежде всего в современной философии сознания. В этой области индивидуализм является попыткой рассмотрения Dasein в отрыве от его основной бытийной характеристики: бытие-в-мире. Необходимость проследить генезис индивидуализма связана с тем, что, на первый взгляд, он многим представляется интуитивно очевидным. Однако эта кажимость очевидности есть продукт исторической традиции, а вернее, лишь одного из ее моментов. Этот индивидуалистический аспект западной традиции берет свое начало в кальвинистской Реформации и получает мощное развитие в философии Джона Локка. Принцип предопределения в богословии Кальвина далеко не является одним лишь достоянием порядка идей. Напротив, эта идея оставила неизгладимый отпечаток на совокупности социальных практик в кальвинистских и пуританских общинах, а также косвенным образом оказала влияние на всю не-кальвинистскую Западную Европу. Согласно Максу Веберу, Луи Дюмону и Чарльзу Тэйлору, идея предопределения внесла существенный вклад в становление западного индивидуализма Нового времени, а следовательно, и современного индивидуализма. Совокупность сформировавшихся в тот период индивидуалистических идей и практик получила яркое выражение в философии Джона Локка. С одной стороны, философия Локка и Декарта содержит в себе потенциал, не сводимый к индивидуалистской метафизике. С другой стороны, именно Декарт и Локк заложили основы репрезентационистского подхода к сознанию, который разрывает связи между субъектом и миром. Субъект становится индивидом, замкнутым в своих собственных репрезентациях мира, представлениях о мире. Эта индивидуализация в философии сопровождается социальной индивидуализацией. Последняя отражается в литературной форме в знаменитом романе Дефо «Робинзон Крузо». Что касается философского индивидуализма, то его манифестом является «Монадология» Лейбница. В целом, эта индивидуалистическая направленность Нового времени все еще направляет наше понимание и самопонимание, зачастую подспудно и неосознанно. Если мы хотим сформулировать не-индивидуалистский онтологический проект, то среди прочего нам следует искать вдохновения в не-индивидуалистическом аспекте традиции Нового времени.

Ключевые слова: субъект, индивид, каузальность, интенциональность, идеи, практики, репрезентация, Новое время, кальвинизм.

© Фёдор Станжевский

SOME HISTORICAL SOURCES
OF THE APPARENT INTUITIVE TRUTH OF INDIVIDUALISM

FEDOR STANZHEVSKIY

Assistant lecturer at the Department of Philosophy at St. Petersburg Technical University (Technological Institute), 198262 Saint-Petersburg, Russia.

E-mail: stanzh@mail.ru

The article is an attempt to retrace some sources of individualism, first of all in the philosophy of mind. Individualism here constitutes an endeavor to separate human mind from the world. The necessity of tracking the genesis of individualism is due to the fact that individualism appears to many as intuitively obvious. However, this apparent evidence results from our historical tradition or, rather, from some of its components. This individualistic component of the western tradition stems to a great extent from the Calvinist ideology. The idea of predestination in Calvin's theology was far from belonging to the pure order of thought: in fact it indelibly marked the whole of social practices in Calvinist and in particular puritan societies. This idea, according to Max Weber, Louis Dumont and Charles Taylor, largely contributed to the making of modern individualism. This range of individualist ideas and practices received much impetus in the philosophy of John Locke. On the one hand, Locke's philosophy as well as that of Descartes contains some potentiality different from the individualist one. On the other hand, Descartes and Locke lay the foundations of the representational view on mind, which severs the ties and bonds that exist between man and the world. The subject becomes an individual, enclosed in the micro-world of its own representations. This individualization in philosophy goes in pair with social individualization. The latter form of individualization is reflected in a literary form in the famous «Robinson Crusoe» by Defoe. In its turn, Leibniz's Monadology is a manifesto of philosophical individualism. On the whole, this individualist tendency of Modernity still continues to guide our understanding and self-understanding, often without our knowing it. If one wants to formulate a different, non-individualist metaphysics, one needs to seek inspiration in the non-individualist part of the tradition of Modernity.

Key words: subject, individual, causality, intentionality, ideas, practices, representation, Modernity, Calvinism.

Современные науки, исследующие сознание, находятся под значительным влиянием индивидуализма. В отрицательном смысле индивидуализм можно охарактеризовать как философию, противоположную философии бытия-в-мире. Индивидуализм отрывает субъекта от мира, понимая его как независимую и самодостаточную единицу. Разумеется, при исследовании сознания такая идеология практически исключает проблематику интенциональной связи с миром. Мир обозначается совокупностью внутренних ментальных (и мозговых) репрезентаций — такова философия репрезентационизма, призванная служить опорой различным направлениям индивидуалистического понимания сознания — физикализма, функционализма, компьютеризации. Физикализм, например, утверждает, что физической системой, онтологически реализующей состояния индивида, является индивидуальный мозг. Иными словами, состояния мозга необходимы и достаточны для того, чтобы имели место состояния сознания (ментальные состояния). Мир, среда может иметь лишь внешне-каузальное воздействие на мозг и сознание,

но онтологически никак их не определяет. Физикализм в этой форме основан на дуализме мозг-мир, который подменяет теперь старый дуализм сознание-мир. Таким образом, индивидуализм в области сознания и дуализм — две стороны одной медали.

Феноменология Хайдеггера и Мерло-Понти занимает позиции, противоположные индивидуализму. Здесь союзниками феноменологии являются прагматизм Дьюи и философия позднего Витгенштейна. В данной статье, однако, вместо того, чтобы представлять аргументы против индивидуализма, мы попытаемся обрисовать исторические корни индивидуализма. Это необходимо сделать потому, что многим нашим современникам — в том числе исследователям сознания — индивидуализм представляется интуитивно очевидным. Задача этой статьи — попытаться проникнуть в происхождение этой интуитивной очевидности. Эта очевидность может отражать природу вещей, и тогда индивидуализм безальтернативен; он основан на единственно верной онтологии. Но возможно, что интуитивная очевидность индивидуализма связана с влиятельной исторической традицией, и индивидуализм является лишь продуктом отдельной исторической эпохи. Если индивидуализм — результат вполне определенного исторического процесса, то его нельзя понимать как единственно верный путь понимания. Конечно, наше понимание ограничено нашей эпохой, и именно поэтому следует задаться вопросом: является ли индивидуализм единственным наследием нашей традиции? Исследование исторических корней индивидуализма является одновременно исследованием процесса забвения бытия-в-мире как бытийной характеристики *Dasein*.

Настоящая статья разделена на три части. Во введении мы попытаемся обозначить проблему, проведя различие между философией субъекта и философией индивида. Во второй части мы представим вкратце историю Реформации как тектонического сдвига, который многократно усилил уже существовавшие в западном обществе индивидуалистские тенденции. Именно кальвинистская духовность была той средой, которая обусловила новый способ самопонимания — понимания себя индивидами в качестве таковых. В третьей части мы представим индивидуалистические аспекты мысли Декарта и Локка, не забывая, что их философию невозможно свести только к индивидуалистической составляющей. Вместе с тем именно эти два философа определили историю индивидуалистской мысли. Важно поместить философские идеи относительно индивида в контекст социальных практик, введенных кальвинистской революцией и обусловивших появление феномена индивидуализма. Эти социальные практики (например исследование своего «внутреннего мира» пуританами, защита личной сферы, новое понимание института брака, добровольные ассоциации, культивация чувства и, с другой стороны — стремление к научной истине) окончательно сложились к семнадцатому веку и определили новый способ самопонимания, а в определенном смысле и бытия, человека. Беглый взгляд на историю социальных практик покажет, что в семнадцатом веке определились две тенденции: атомизация общества привела к возникновению изолированного *индивида*, но вместе с тем практики самопознания (и другие) формировали осознающего

себя *субъекта*. Обе эти тенденции можно обнаружить в мысли Декарта и Локка, хотя предметом нашей статьи является только индивидуалистическая тенденция.

Философия Декарта и Локка не является лишь отражением современных ей социальных практик. Напротив, эта философия, в свою очередь, оказала влияние на социальные практики. В особенности это относится к Локку, но справедливо это и в отношении Декарта: его влияние до сих пор распространяется на современное научное сообщество. В самом деле, как мы уже упоминали, модный физикализм есть не что иное, как картезианская версия материализма. Однако Декарт обусловил не только развитие философии индивида, но и развитие философии неиндивидуалистически понимаемого субъекта. Этот философ оказал воздействие не только на физикализм, но и, разумеется, на его диаметрально противоположность — феноменологию. В этом смысле, говоря об индивидуалистической линии мысли Декарта, мы будем иметь в виду, скорее, историю воздействия этой мысли.

Введение

Исследование индивидуализма сталкивается с серьезными трудностями в силу сложности и многозначности этого понятия. Понятие «индивид» неразрывно связано с сеткой понятий субъект — личность — индивид — его, причем первые два понятия представляют собой сложнейшие смысловые конструкторы, складывавшиеся столетиями (de Libera, 2007). Во вторых, существует целое многообразие форм индивидуализма, как синхронически, так и диахронически. Наконец, само понятие «индивидуализм», появившееся в начале XIX века, сразу обросло разными и подчас совершенно противоположными коннотациями в разных культурах.

Историю индивидуализма очень сложно представить в виде линейного процесса, телеологического движения, телосом которого являлся бы индивид в нынешней его форме. Эта сложность связана, во-первых, с тем, что не существует единой формы индивида, универсальной для всех западных культур. Во-вторых, история индивидуализма — это сложный процесс, в котором наличествует не только непрерывность, но и разрывы, сдвиги «парадигмы». Тем не менее это не мешает попытке построения модели генеалогии индивидуализма. Определенные дистинкции могут внести ясность относительно того, о каком индивидуализме идет речь.

Первая дистинкция была введена представителями немецкого романтизма девятнадцатого века. Она основывалась на противопоставлении немецкой «индивидуальности» индивидуализму Просвещения. Последний ассоциировался с социальной атомизацией и изоляцией индивида. Индивидуализм романтизма ассоциируется с культом гения, идеей оригинальности индивида. Вслед за романтизмом Георг Зиммель противопоставляет формальному индивидуализму восемнадцатого века с его представлением об атомизированных и неотличимых друг от друга индивидах новый, немецкий индивидуализм, индивидуализм содержательный. Этот

индивидуализм подчеркивал неповторимость и незаменимость каждого отдельно взятого индивида. Зиммель назвал этот индивидуализм «качественным», в отличие от «количественного» или нумерического индивидуализма Просвещения. Если первый индивидуализм основан на уникальности, единственности (*Einzigkeit*), то в основе второго лежит идея единичности (*Einzelheit*): индивид представляет собой единицу, независимую от других единиц, но содержательно от них неотличимую, ведь «ценность каждого единичного образования покоится только в нем самом, в его ответственности за самого себя, но как раз тут обнаруживается то, что является общим для него и для всех остальных» (Zimmel', 1996, 195) Индивидуализм единичности иллюстрируется цитатой из Фихте: «Разумное существо в конечном счете должно быть индивидуумом, но не тем или иным особенным индивидуумом» (Zimmel', 1996, 197) Характерно, что именно в этой абстрактной концепции индивида Зиммель усматривает корень экономического *laissez-faire*, ибо «если во всех людях содержится всегда тот же самый «человек вообще» как общая их сущность, если предлагается полное и ничем не сдерживаемое развитие этой сердцевины, то не требуется никакого регулирующего вмешательства в человеческие отношения». Мы увидим ниже (на примере «Робинзона Крузо»), что сам идеал рыночного *laissez-faire* в его абсолютном выражении взаимосвязан с концепцией изолированного индивида.

По Зиммелю, индивидуализм единственности и неповторимости (который можно назвать романтическим индивидуализмом) есть логическое следствие индивидуализма единичности: «вслед за решительным освобождением индивида от заржавелых цепей цеха, сословия, церкви оно пошло дальше: обособившиеся индивиды желают отличаться друг от друга, быть не просто свободными одиночками вообще, но особенными и незаменимыми» (Zimmel', 1996, 194). Зиммель подчеркивает, что индивидуализм свободной личности, принципиально равной другим таким же личностям, есть продукт рационалистического либерализма Франции и Англии, тогда как качественная неповторимость является достижением германской культуры. В этом утверждении необходимо видеть нечто большее, чем просто национальную идеологию. В самом деле, роль романтизма в становлении европейского индивида, европейской личности, неоспорима и огромна; романтизму мы в значительной мере обязаны нашим современным самопониманием. Тем не менее нужно сразу оговориться, что не этот романтический индивидуализм, индивидуализм единственности, является предметом данного исследования. Здесь нас интересует как раз генезис индивидуализма единичности, и исторические корни этого индивидуализма, расцветшего в XVIII веке, нужно усматривать в предыдущем — семнадцатом веке.

Идеология индивидуализма единичности, который можно назвать атомарным индивидуализмом, была окончательно сформулирована в философии Джона Локка во второй половине семнадцатого столетия, и в это же время укрепляется коррелятивный ей социальный праксис, получивший в Англии окончательное

и официальное утверждение после Славной революции 1689 года. Мысль французских деятелей Просвещения находилась под огромным влиянием локковской парадигмы, и философия Локка использовалась для обоснования французской Революции. Именно Великая французская революция окончательно утвердила во Франции тот индивидуализм, который в Англии стал социальной реальностью на столетие раньше — к вящему недовольству консервативных критиков Революции (таких, как де Местр), которые и ввели в обращение термин «индивидуализм».

Вторая дистинкция, которая позволит если не распутать сложный клубок понятийных и исторических отношений, то по крайней мере сделать первый шаг к этому, была предложена французским философом Аленом Рено в его книге «L'ère de l'individu» (Renault, 1989). А. Рено подвергает критике односторонние интерпретации генеалогии Нового времени и современности, предложенные Хайдеггером и Луи Дюмоном. Согласно первой интерпретации, Новое время характеризуется господством субъекта, согласно второй, основная «сюжетная» линия исторического процесса связана с развитием индивида и индивидуализма. Со своей стороны, Рено предлагает не сводить процесс рождения современности к одному-единственному феномену — будь то субъект или индивид. Нужно увидеть всю сложность процесса, внутри которого индивид оказывается лишь одной из возможных форм становления субъекта. В тексте самого Рено можно заметить некоторую двойственность смыслов, в которых он употребляет слово «субъект»: иногда понятие субъекта оказывается родовым по отношению к «индивиду», а иногда «субъект» обозначает фигуру, альтернативную по отношению к фигуре индивида. Для ясности можно предложить использовать слово «субъект» для обозначения родового понятия, включающего в себя, в частности, два альтернативных видовых понятия: субъект и индивид. Эти альтернативные фигуры субъекта характеризуются разными атрибутами: если субъекту присуща автономия, то неотъемлемым свойством индивида является независимость. Независимость индивида ставит его вне системы межчеловеческих отношений: индивид независим от общества и от каких бы то ни было социальных воздействий, индивид — это монада без окон и дверей, самодостаточная и полностью конституированная единица. В свою очередь, автономия, или способность самому задавать себе закон, вовсе не утверждает независимости от других: кантовская идея, согласно которой максима воли субъекта должна стать всеобщим законом, уже предполагает социальные связи, а повеление относиться к человечеству в своем лице и в лице всякого другого не только как к средству, но также и как к цели может служить основополагающим принципом интересубъективности. Напомним, что гетерономия, по Канту — это не столько зависимость от других, сколько чрезмерная зависимость от своих собственных желаний. И наоборот, независимость индивида может противоречить его автономии — очень яркий пример подобного явления предоставляет Хайдеггер в своем блестящем анализе феномена «людей» (*das Man*): в своем стремлении быть не таким, как все, индивид уподобляется остальным.

Из сказанного можно сделать вывод, что мысль Канта, являющаяся апогеем философии субъекта (или, в нашем обозначении, субъекта), вовсе не является философией индивида. Однако возникает необходимость проследить как философские, так и социально-исторические корни феномена индивидуализма в указанной его ипостаси. Дистинкция, сформулированная А. Рено, позволит нам сразу дистанцироваться от упрощения исторического процесса, от представления его в линейном виде.

Процесс индивидуализации западного человека был лишь одним из целого ряда сложных процессов, происходивших в Новое время. В конечном счете, именно сложность и неоднозначность Нового времени позволит нам дистанцироваться от одних элементов переданной нам традиции, чтобы, напротив, воспользоваться другими. Отрицание онтологического примата индивида, унаследованного от Нового времени, не есть отрицание самой этой эпохи в целом.

Новое время представляет собой огромный и сложный конгломерат различных факторов, многие из которых привели к формированию атомарного индивидуализма. В настоящем исследовании мы выделим лишь две составляющие. Во-первых, мы охарактеризуем роль Реформации и, прежде всего, кальвинизма, в становлении индивида. Далее мы проследим философские основы индивидуализма, которые отчасти были выработаны под влиянием кальвинизма, но посредством обратной связи воздействовали как на религию, так и на социальную практику. Самой влиятельной и вместе с тем сложной философской фигурой здесь представляется фигура Джона Локка. Этот философ был продуктом своей эпохи, но вместе с тем этот человек создавал эту эпоху — эпоху индивидуализма.

Кальвинистская реформа и индивидуализм

В силу исторических и социально-экономических причин лишь во время Реформации реализовался в полную силу «индивидуалистский» потенциал, изначально заложенный в христианском учении. Развитие международной торговли, а также финансовой сферы, соревновательность и конкуренция создали совершенно новый класс буржуазии, явившийся носителем нового типа самопонимания. Экономические, социальные и религиозные факторы сплелись здесь воедино.

Уже у Лютера прозвучали идеи, ставшие впоследствии основой растущей автономии субъекта. Одним из основных принципов является принцип спасения одной лишь верой, который отменяет опосредование спасения церковной структурой. Отныне человек оказывается один на один с Богом, и более того, принцип спасения оказывается внутренним: не делами, но личной верой. Исторический парадокс заключается в том, что как внедрение индивидуальной исповеди, так и впоследствии ее отмена стали вехами на пути утверждения автономного субъекта. В первом случае акцент делается на способность человека углубиться в себя, познать себя и совершить акт личного раскаяния, во втором — на то, что человек

в своем отношении с Богом не нуждается более в опосредующем звене, его духовный опыт отныне самостоятелен и автономен. Лютер акцентирует внутреннее раскаяние и сокрушение: не исключено, что это свидетельствует об определенном вырождении старинной практики исповеди ко времени Реформации, которое дало реформаторам определенное право интерпретировать исповедь как попытку магического воздействия на бога.

Однако связь Лютера с атомарным индивидуализмом отнюдь не очевидна. Дело в том, что взгляд Лютера в определенном смысле был обращен назад: с одной стороны, к первичной чистоте христианской веры, а с другой — к патриархальному социальному устройству. Выходец из крестьянского мира, Лютер порицал новую экономическую реальность с характерным для нее экономическим индивидуализмом и жадной личной наживы. Иначе дело обстояло с Кальвином: с определенными оговорками он принимал новую реальность. Луи Дюмон (Dumont, 1983) акцентирует то, что бог Кальвина становится по существу «волей и величием» (*volonté et majesté*). Если для Лютера Бог был еще доступен индивидуальному сознанию через веру, любовь и в определенной степени — (герменевтический) разум, то Бог Кальвина есть чистая неисследимая воля. В связи с этим нужно отметить два момента: во-первых, так понимаемый бог-воля был «открыт» уже Оккамом, который считал, что божество не может быть ограничено каким-либо объективным мировым порядком — будь то логическим, моральным или метафизическим, и следовательно может по желанию изменить любой порядок. Любопытно, что такое понимание бога проторило дорогу не только Реформации, но и новой механицистской науке, поскольку устранило телеологическое истолкование мира; мир стал доступен интерпретации в терминах движущей причины. Во-вторых, в этом индивидуализме божественной воли можно усмотреть косвенное утверждение человека в качестве индивидуальной воли. Дюмон подчеркивает активный характер кальвинизма по сравнению с лютеранством: кальвинист не удовлетворяется утешением мыслью об ином мире, но стремится претворить его в жизнь здесь и сейчас, реализовать его в этом мире. Однако продиктованная волей деятельность в этом мире не проистекает из внутримировой мотивации, из некоей гармонии с миром; напротив, эта деятельность мотивирована нашей «инородностью» по отношению к миру, отождествлением нашей воли с волей бога. Именно отсюда проистекает мысль Декарта о человеке как о хозяине и обладателе природы: кальвинизм делает шаг к тому, чтобы вырвать человека из структуры бытия-в-мире. Если сам Кальвин и не доводит этого шага до логического конца, то это будет сделано его последователями, и не в последнюю очередь — пуританами.

Прослеживая связь между аскетической кальвинистской духовностью и утверждением материалистических ценностей индивидуального стремления к получению прибыли, Макс Вебер обнаруживает ее в принципе предопределения, согласно которому немногие избранные были изначально предназначены божественной волей к спасению, остальные же были обречены на проклятие:

«Бог решением своим и для проявления величия своего predetermined) одних людей к вечной жизни, других присудил (foreordained) к вечной смерти» (Weber, 2003, 139). В отличие от этого кальвинистского догмата, в лютеранстве спасение может быть утеряно и вновь обретено покаянием и верой. Однако в кальвинизме доктрина предопределения обрекала индивида на невиданное доселе внутреннее одиночество: ни церковь, ни священник, ни даже Бог не могли помочь человеку, если он проклят. Понимающий и человеческий бог превратился в трансцендентное существо, недоступное человеческому разумению: «В решающей для человека эпохи Реформации жизненной проблеме — вечном блаженстве — он был обречен одиноко брести своим путем навстречу от века предначертанной ему судьбе» (Weber, 2003, 141). По Веберу, учение об абсолютной трансцендентности Бога и о ничтожности творения в соединении с этой внутренней изолированностью человека привело к отвержению пуританизмом чувственно-эмоциональных аспектов культуры и субъективной религиозности. Чувства и настроения, даже самые возвышенные, обманчивы; вера подтверждается лишь в объективных действиях.

Вебер говорит о чувстве отъединенности пуританина, лежащем в основе лишнего иллюзий пессимистического индивидуализма. «Общение кальвиниста с его богом происходило в атмосфере полного духовного одиночества, несмотря на то, что принадлежность к истинной церкви рассматривалась как необходимое условие спасения» (Weber, 2003, 143). Однако само это спасение сугубо индивидуально: пуританин помышляет лишь о своем собственном спасении, и ради него может оставить своих близких на произвол судьбы.

Пуританин руководствуется лозунгом, который был также принят у иезуитов (возможно, как раз под влиянием Реформации): все к вящей славе Божьей. Мир и все сотворенное существует только ради прославления Бога, и христианин-избранник осуществляет в своей жизни заповеди с этой же целью. Социальное устройство должно соответствовать заповедям и планам Божиим — отсюда императив социальной активности христианина, которая вся продиктована принципом «к вящей славе Божьей». Тем же принципом руководствуется и профессиональная деятельность во имя общего блага. Любовь к ближнему здесь абсолютно подчинена служению Богу, и приобретает характер «деятельности, направленной на рациональное преобразование окружающего нас социального космоса <...> ибо поразительно целесообразное устройство этого космоса, который <...> предназначен для того, чтобы идти на пользу роду человеческому, позволяет расценивать эту безличную деятельность на пользу общества как угодную Богу и направленную на приумножение славы Его» (Weber, 2003, 145).

В контексте доктрины предестинации, как справедливо подчеркивает Вебер, для каждого христианина становится особенно важной уверенность в своем спасении, «certitude salutis», предполагающая попытку установить факт своей избранности, основываясь на определенных признаках. Эти признаки могут быть

лишь косвенными, ибо Бог трансцендентен и непознаваем. Такая субъективная уверенность в своем избранничестве и оправдании не дана заранее: она должна быть завоевана, и лучшее средство обретения этой внутренней уверенности усматривается в неутомимой деятельности в рамках своей профессии. Так зарождается практика, которую Вебер называет протестантским аскетизмом: отменив монашеский аскетизм, пуританизм вводит аскезу в повседневную жизнь каждого индивида в виде неутомимого и непрерывного труда, призванного прогнать его сомнения в своем спасении. Вся жизнь христианина должна быть направлена на приумножение славы Божьей, и наличие веры определяется по поведению и жизненному укладу христианина.

Этот поиск уверенности требовал систематического самоконтроля и неустанной рефлексии «Таким образом, “*cogito, ergo sum*” Декарта было воспринято современными ему пуританами в своеобразном этическом преобразовании», — говорит Вебер (Weber, 2003, 153). Добавим, что тема субъективной уверенности в пуританизме, возможно, родственна поиску достоверности у Декарта. Обе установки отражают процесс становления индивида, независимого от других, а также от авторитета и традиции. Характерен и императив рефлексии: по словам Вебера, каждый христианин реформатского вероисповедания сам прощупывал себе пульс, занося в дневник как свои грехи и искушения, так и свои преуспевания. О роли дневника в становлении новой формы субъекта и коррелятивной ему литературы будет сказано чуть ниже. Важно подчеркнуть непрерывный импульс к самоконтролю и регламентации своей жизни, к подавлению эмоциональной сферы, к дисциплине и упорядочиванию своего образа жизни. Именно в этой кузнице ковался современный субъект.

В своей замечательной книге «Истоки самости» (Taylor, 1989) канадский философ Чарльз Тэйлор показывает, насколько кальвинизм в его пуританской ипостаси способствовал утверждению повседневной жизни с ее идеалом труда и семьи. Отказ кальвинизма от особой (монашеской) формы посвящения, так называемой «посвященной жизни» привел к распространению идеала личного посвящения (*personal commitment*) на всех христиан. Отныне христиане не делились на две неравные группы — одну, специализирующуюся в полной христианской жизни (монашествующие) и другую, спасение которой в определенной мере зависело от первой. Речь здесь идет об отказе от разделения социума по принципу «священное» и «профанное». Отказ от священного в двух его формах — обрядности и особой социальной группы «специалистов от священного» — привел к тому, что статус «профанной» жизни возрос (фактически отныне нет профанной жизни: происходит освящение повседневности, повседневной жизни). Однако возросли и требования к христианам: отныне спасение обеспечивалось не принадлежностью к более широкому порядку — церкви с ее таинствами — но всецелой личной приверженностью отдельного верующего. Этот момент индивидуальной приверженности, личностного посвящения, знаменует собой важную веху в развитии индивидуализма.

Верующие призывались к тому, чтобы одновременно любить и ненавидеть мир: любить в том смысле, что нет нужды отказываться от благ, дарованных Богом, как это делали монахи; ненавидеть — в том смысле, что эти блага не являются самоцелью, но лишь средствами, цель же — возвеличивать славу божью, служить богу (Weber, 2003, 222–223). Это инструментальное отношение к миру (как уже было сказано Дюмоном) сродни идее Декарта о человеке как хозяине природы.

Как и Вебер, Тэйлор подчеркивает важность Лютерова понятия «призвания» в пуританском мировоззрении. Служение богу предполагало служение людям делом профессионального призвания. Таким образом, призвание связывалось с идеей пользы для других людей. А поскольку призвание предполагало полезную деятельность, оно должно было быть эффективным. Действительно, идея предопределения, как уже было показано Вебером, в Кальвинизме вовсе не склоняла к пассивному квиетизму, напротив — она служила стимулом для воинствующего активизма, стремящегося реорганизовать, упорядочить как церковь, так и мир. Христианин, примиренный с богом, испытывает настоятельную необходимость, императив, восстановить порядок, привести беспорядочные вещи в соответствие с божьим планом — таково действие бога в верующем человеке. Возрожденный христианин ужасается при виде оскорбления, которое наносится богу в грешном и неупорядоченном мире. Нет нужды и смысла спасать проклятых, но налицо императив борьбы с беспорядком, оскорбляющим бога. Тэйлор отмечает, что этот деятельный порыв кальвинистов мог стать мощным источником революционной энергии, которая преобразовала Европу.

Разумеется, борьба с социальным беспорядком (в частности, с вседозволенностью аристократии и с бездельем беднейших слоев) предполагала и борьбу с личностной неупорядоченностью, с распущенностью, неумеренностью. «Внутренний беспорядок» личности искоренялся посредством утверждения личной дисциплины. Индивидуализм кальвинизма требовал от отдельного человека начать упорядочение с себя, ведь общественный порядок зависит от индивидов, способных к самоконтролю и ответственности за свою жизнь. Только такие дисциплинированные индивиды могли положиться друг на друга. Таким образом, укореняется представление об общественных узах как о продукте свободного соглашения, договора между индивидами. Идея общественного договора в той форме, в которой его стали понимать в Новое время, основана на политическом атомизме. Это индивидуалистическое понимание акцентирует индивидуальную независимость; отныне цели индивида нужно искать внутри него, а не во внешнем порядке, частью которого он является (будь то платоновский мир идей, предустановленный космический порядок или средневековая церковь). В средневековых концепциях политического устройства идея договора означала, что народ устанавливал правление путем соглашения, причем идея общины, общества как единого целого, предполагалась как некая данность. После XVII века встает вопрос о том, откуда вообще берется община, социальная общность и откуда проистекает ее власть и авторитет над индивидами, составляющими ее. Общество возникает в результате ассоциации

индивидов — таким образом, базисное понятие теории общественного договора в XVII веке — индивид. Гоббс, которого сложно однозначно причислить к индивидуалистам или холистам в вопросе о социальной онтологии, все же начинает свою теорию с естественного состояния человека как отдельного индивида.

Само общество теперь нуждается в объяснении — его генезис основывается на предварительном соглашении индивидов. Люди начинают свое существование как политические атомы, и лишь путем механической ассоциации они собираются воедино. Теория общественного договора — одно из выражений механицизма, господствующего в XVII веке. Целое не может предварять составляющие его части, напротив, оно само понимается в терминах этих частей. Индивид становится более понятным и близким, чем общество.

Нужно отметить, что сама социальная реальность пуританских общин склоняла к такой индивидуалистской социальной онтологии. Пуританизм поначалу разрывал естественные узы, унаследованные общины; верующий оставлял свою широко понятую семью или общину, если они не соответствовали его религиозным убеждениям. Вместо этого формировались сообщества избранных, основанные на добровольном согласии участия в данной общине. В крайних случаях верующие пересекали океан в поиске общины избранных и чтобы бежать от сообщества проклятых. Разумеется, во вновь созданных общинах семейные узы утверждались заново, но уже между избранными и в другой форме: отныне брак воспринимается как договор между двумя сторонами. Подобный способ построения общества утверждал индивида, самостоятельно принимающего решения: ни семья, ни местная община не могли перевесить требования индивидуальной приверженности вере, и если вера того требовала, христианин должен был порвать прежние социальные узы.

В утверждении индивидуализма немалую роль сыграла и протестантская культура интроспекции. Пуританин должен был неустанно исследовать свою внутреннюю жизнь, чтобы обнаружить знаки благодати и избранности, но вместе с тем и для того, чтобы отслеживать свои мысли и чувства: они должны были соответствовать отношению к Богу, продиктованному благодатью, то есть восхвалению бога и благодарности к нему. В Новой Англии практически каждый образованный пуританин писал дневник, исследуя самые глубокие свои мысли и чувства. По словам крупного английского литературоведа Йэна Уотта, именно такие исповеди-автобиографии способствовали созданию новой литературной формы — современного романа. Пионером здесь можно считать «Робинзона Крузо» Даниэля Дефо. И хотя развитие романа, по мнению Йэна Уотта (Watt, 1957), нужно отнести к восемнадцатому веку, этот культурный феномен стал возможным благодаря тому индивидуализму, который складывался уже в семнадцатом веке, и который руководствовался представлением о сущностной независимости каждого индивида как от других индивидов, так и от традиции. Этот индивидуализм, по мнению Уотта, возник под воздействием двух факторов — возникновения промышленного капитализма и распространения кальвинизма.

Для того, чтобы жанр романа утвердился в обществе и стал «каноническим», общество должно уже в достаточной мере ценить индивида. В самом деле, ведь именно частное, индивидуальное становится центром внимания в романе; герой ничем не примечателен, кроме того, что его опыт, переживания и события его жизни отличают его от других. Отныне герой не совершает подвигов на поле битвы или в будуаре — в отличие от драматургии французского классицизма и от французского романа XVII века, теперь в центре внимания находится повседневная жизнь героя — та жизнь, которую, как мы видели, освятил кальвинизм. Герои средневековых рыцарских романов — экстраверты-завоеватели; подвиги героев романа Нового времени — внутренние, они совершаются либо в духе человека, в его «нутре», либо за бухгалтерским столом, о чем будет сказано ниже. Ценности, сопряженные со славой и честью, сменяются теперь моральными ценностями повседневной жизни. Освящение повседневной жизни индивида сопряжено с интериоризацией ценности: сущностно социальные, направленные вовне аристократические ценности (героизм, великодушие) становятся ценностями внутренними. Неслучайно Декарт употребляет старинное аристократическое слово «великодушные» в совершенно новом контексте, придавая ему «внутренний» смысл самообладания и самоконтроля. И роман является свидетельством этой интериоризации ценностей.

Интерес к роману со стороны современного ему читателя в какой-то мере диалектичен. С одной стороны, каждый читатель, принадлежащий к среднему классу — каждый «обычный человек» должен иметь возможность распознать себя и свои возможности в герое. Герой становится «универсальным представителем», на его место каждый может поставить самого себя. «Робинзон Крузо» и был первым таким романом, за которым последовали романы Ричардсона и Филдинга. С другой стороны, роман представляет иной опыт, отличный от опыта читателя, а это возможно лишь тогда, когда имеются достаточные различия в опыте, в поступках, убеждениях и мотивах обычных людей. Условия для таких различий возникли к концу XVII века, и важнейшим фактором здесь стала экономическая специализация. Разделение труда привело к более специализированной экономической структуре, что, в свою очередь, способствовало появлению существенных различий в мотивации, характере, жизненных позициях и опыте индивидов. Существенно повысились возможности личного выбора в образе действий отдельных личностей; экономическая специализация обеспечила значительную свободу выбора. Отныне индивид сам отвечает за свою роль в политическом, экономическом и социальном плане — эта роль не навязана ему более традицией и семьей. После Славной Революции в Англии в 1689 году торговые и промышленные классы, в среде которых и обретаются основные «агенты» индивидуализма, получают большую политическую и экономическую власть. Это событие не могло не отразиться и на литературе, которая отныне становится носителем не аристократических, но буржуазных ценностей.

Описываемая эпоха является свидетелем появления того типа человеческой личности, который Луи Дюмон назвал «Номо оeconomicus», и который отражает экономический индивидуализм, лежащий в основе идеологии общества в целом. Знаменитый роман Дефо как нельзя лучше иллюстрирует это явление. Вообще говоря, все герои Дефо стремятся к обогащению, причем методически соблюдая бухгалтерский баланс прибыль-убыток. Для читателя такое поведение героя было нормальным — давно ушли в прошлое те времена, когда Шекспир высмеивал жажду наживы Шейлока. Робинзон Крузо на протяжении всего романа ведет тщательный учет своих доходов. Его отношения с другими людьми принимают форму контракта, а главным в жизни становится экономическая мотивация, которая затмевает все другие образы мысли, действия и чувствования, начиная от привязанности к семье и кончая любыми радостями жизни. Крузо оставляет свою семью из экономических соображений — чтобы увеличить свое состояние. В этом можно усмотреть структурную черту капитализма, который не желает сохранять status quo, но неустанно стремится к его изменению. Спор его с семьей основан на чисто экономических аргументах: что прибыльнее — уехать или остаться. Экономический индивидуализм требует от индивида тщательного исследования своих экономических интересов, причем все другие мотивы становятся менее важными, включая привязанность к родной стране. Героиня другого романа Дефо, Молл Фландерс, утверждает, что с деньгами в кармане можно повсюду чувствовать себя как дома. Жажда обогащения, стремление к прибыли — вот основной мотив для поступков. Разумеется, это предполагает преобладание собственных индивидуальных экономических интересов над всеми другими, в частности социальными, мотивами. Даже отношение между полами оттесняется в сторону — ведь оно потенциально может быть угрозой для рационального стремления индивида к удовлетворению своих экономических целей. Отчасти поэтому тот контроль над сферой отношения между полами, который был характерен для пуританизма, остается в силе, хотя и утрачивает чисто религиозную мотивацию. Женщина призвана играть экономическую роль, и лучшей женой считается та, которая своим старанием и деловитостью поможет мужу в реализации его экономических целей. В романе Дефо все отношения Крузо с людьми основаны на расчете и эгоцентричны. Все общественные межличностные отношения, эмоциональные связи подчинены вопросам экономики. Пятница так и не научился хорошо говорить по-английски, да это и не нужно Робинзону: главное для него — эффективность, а не дружба и человеческие отношения. Таково и отношение его к природе: когда он смотрит на остров, он не любит пейзажем, но производит учет своих владений, и именно это, а не красота природы, является источником его удовлетворения.

Современные Дефо проповедники настаивали на том, что полезность и эффективность — благороднейшая цель жизни, ибо они уподобляют человека Спасителю, приносящему пользу людям. Такова суть протестантского аскетизма, о котором говорил Вебер. Труд приобретает невиданное доселе достоинство; человек

призван распоряжаться материальными дарами, ниспосланными богом. Человек становится местоблюстителем бога в управлении окружающим миром природы, в овладении природной средой. Крузо проявляет то инструментальное отношение к миру, которое было характерно для кальвинизма, и которое получило философское обоснование в мысли Декарта. Но труд есть повседневная деятельность, и достоинство труда способствует тому, что обыденная жизнь индивида становится интересной и важной — она становится предметом литературы.

Роман восемнадцатого века отражает не только современный ему экономический индивидуализм. Он также является результатом того повышенного интереса к внутреннему миру личности, который приобрел массовый характер благодаря кальвинизму. Кальвин предписывал неустанную духовную интроспекцию, исследование «своего внутреннего человека», чтобы определить свое место в божественном плане избрания или осуждения. Здесь происходит интериоризация совести — отныне она становится «внутренним», личным делом индивида. Как уже было упомянуто, каждый образованный пуританин вел дневник, в котором проводился тщательный учет мыслей и чувств. Эта интроспективная привычка сохранилась и тогда, когда сила религиозного убеждения ослабла; в XVIII веке появляется жанр автобиографии с характерным самоанализом, лишенный религиозной мотивации (в частности, «Исповедь» Руссо). Роман стал продолжением этого процесса секуляризации исследования внутреннего мира. Здесь опять-таки новаторство принадлежит Дефо: его трактовка человеческого опыта — сродни исповедальной автобиографии, она приближает читателя к внутреннему бытию индивида. Форма автобиографических воспоминаний с высказыванием от первого лица здесь неслучайна — она является литературным выражением пуританской склонности к интроспекции.

Крузо занимается тщательным моральным и религиозным самоанализом; каждое его действие сопровождается рефлексией относительно того, как оно может проявлять намерения божественного провидения; проросшая пшеница есть знак божьей милости, а лихорадка — следствие осуждения за неблагодарность по отношению к богу. Повседневный труд сопряжен здесь с повседневным духовным самоанализом. Для Крузо, как для всякого истинного пуританина, бог посылает знамения в повседневной жизни, говорящие о его намерениях. Каждое явление, событие, поступок потенциально чреваты моральными и духовными смыслами. Пуританский эгалитаризм, «демократическое» уравнивание всех людей и одинаковое уважение ко всякому труду приводят к тому, что любая частная проблема повседневной жизни может стать предметом глубокой духовной заботы. Это, как уже было сказано, создает условия для возникновения литературы, детально изображающей обычных людей в их повседневной жизни, то есть индивидов. Однако процесс секуляризации в XVIII веке берет свое: уже в романе Дефо видно, насколько мало религиозные убеждения Робинзона Крузо влияют на его поступки. Процесс секуляризации повсеместен: «отцы-паломники вскоре забыли, что изначально они

основали колонию религии, а не торговую колонию» (Watt, 1957, 81). Религиозная мотивация к восемнадцатому веку сменяется мотивацией экономической. Собственно говоря, кальвинизм сам уже нес в себе зачатки атеизма: устранение традиции, посредничества церковных структур, индивидуализация веры, а вообще — устранение дуализма священного и профанного, вкупе с абсолютной трансцендентностью и непознаваемостью Бога, его волюнтаризмом — все это ослабляло связь человека с миром. Демистификация, десакрализация мира (расколдовывание мира, по Веберу), совершенная кальвинизмом, превращала мир в объект для человека — объект труда и инструментального отношения. Мир перестал быть исполнен внутренне присущего ему смысла, телеологического значения; всякий смысл есть продукт воли, вначале — воли Абсолютного индивида, а затем воли вообще всякого обычного индивида. Вместо многозначных символов, внутренне присущих миру, он теперь содержит внешние, навязанные ему волей провидения, знаки. Нужен был лишь один решительный шаг к деизму, и шаг этот был сделан мыслителями восемнадцатого века — Вольтером, Руссо, Монтескье и др. Однако немаловажным фактором секуляризации был экономический прогресс и растущее процветание, позволившие экономическим мотивам вытеснить религиозную мотивацию.

Роман Нового времени в значительной мере является продуктом секуляризации: прежде индивид был элементом целого, частью проникнутой христианским богословием картины мира и частью традиционных институтов общества — церковь, монархия, род, гильдия и т. д. Литература, основанная на отношениях между индивидуальными личностями, требовала устранения холистской картины сотворенного миром Бога и устранения влияния традиционных институтов, то есть — секуляризации и индивидуализации. Культурная мощь кальвинизма заключалась в том, что секуляризация не устранила той социальной модели, созданию которой он способствовал. В самом деле, «Дефо и такие романисты, как Сэмюэль Ричардсон, Джордж Элиот и Д. Х. Лоренс унаследовали от пуританизма все, кроме религиозной веры» (Watt, 1957, 84). Наследие пуританизма заставило изображать в романе человеческую жизнь как постоянную моральную и социальную борьбу, поиск внутренней уверенности, требующей интроспекции и самонаблюдения в контексте конкретных проблем обыденной жизни.

Робинзон Крузо, оказавшийся в полной изоляции на острове, персонифицирует идеал абсолютной экономической, социальной и интеллектуальной свободы индивида. Индивид, свободный от социальных ограничений, семейных уз и гражданских властей — такое представление принципиально не могло зародиться в предыдущую эпоху, даже во время Ренессанса с его возвеличением человека. Абсолютная экономическая свобода индивида с совершенным невмешательством со стороны государства — это идеал, который в Европе был сформулирован в XVIII веке. В действительности этот идеал является регулятивной идеей, и, пожалуй, единственное место, где он был реализован в совершенной форме, — это остров Робинзона Крузо.

Одиночество Робинзона, его изоляция, являются литературным отражением индивидуализации общества, и отчасти проистекают из пуританского императива духовного одиночества: индивид должен был преодолеть мир в своей собственной душе. Изоляция Робинзона не менее, чем «Монадология» Лейбница, отражает онтологическую изоляцию индивида.

Становление философии индивидуализма

Вторая важнейшая составляющая исторического процесса, приведшего к формированию атомарного индивидуализма — философская. В философии Нового времени роль Декарта аналогична роли Кальвина. Подобно религиозному учению Кальвина с его идеей предопределения, методологическое сомнение явилось толчком того процесса, который привел к концепции репрезентационизма и к отделению индивида, индивидуального сознания от мира. Декарт, как, впрочем, и Кальвин, не сделали радикальных выводов из предпосылок своего учения — за них это сделали их последователи. Пуритане утверждают и проявляют индивидуализм, незримо присутствующий в доктрине Кальвина, а Джон Локк утверждает философию репрезентационизма, являющуюся всего лишь потенциалом философии Декарта (в этом отношении рационализм и эмпиризм — две стороны одной медали). В обоих течениях — в философском и религиозном, утверждается отстраненность отдельного человека от мира, и оба течения приводят к утверждению инструментального отношения к миру как *modus essendi* субъекта.

Нужно отличать реально существовавшего философа Декарта, многогранного и сложного, от Декарта традиции. Реальный Декарт, возможно, был в гораздо меньшей степени картезианцем, чем это утверждается. Однако его мысль оказала вполне определенное воздействие, и поэтому мы будем использовать имя Декарта «ретроективно», говоря, скорее, о позднейшем эффекте его мысли, чем о самой этой мысли.

Оторвав сознание от мира, в котором можно усомниться, и вернув его в этот мир при помощи идеи бога, Декарт вернул сознание уже измененным. Теперь сознание по своей природе отдельно от мира. Отныне я не могу усомниться в своих внутриментальных ощущениях, в мыслях и восприятиях, в чистых *cogitationes*, тогда как гипотезы относительно причины (мировой, а значит — внешней) этих моих когитаций могут быть ошибочны. Устанавливается дуальная причинно-следственная связь между миром и моими восприятиями, строго отделяющая сознание от мира по принципу внутреннее — внешнее. Это особенно четко видно на примере вторичных качеств — в случае восприятия цветов, например, мы воспринимаем в вещах нечто, природу чего мы не знаем, но что производит в нас (в качестве причины) явственное ощущение — восприятие цвета. Когда мы воспринимаем красное яблоко, мы приписываем наше ощущение самому яблоку в качестве его причины. Испытывая боль в ноге, мы на самом деле отмечаем ощущение в нашем сознании,

источник которого мы приписываем какому-то повреждению ноги (опять же в качестве причины). Однако, если внутриментальные когитации (восприятие цвета и боли) здесь достоверны и несомненны — они обладают иммунитетом к ошибкам, — то причинно-следственные гипотезы подвержены ошибкам — например, «все воспринимаемое душой через посредство нервов может быть представлено ей также случайным течением духов» (Декарт, 1989, § 26). Мы можем ошибиться в причине, но не в когитации: яблоко может быть иллюзией, восприятие же яблока — несомненный факт; боль может быть вызвана другой причиной, например, повреждением другой части стопы, чем та, о которой мы думаем, но ментальное ощущение налицо, и оно не подлежит сомнению.

Важно отметить, что произвольное действие для Декарта — точная противоположность восприятия: если восприятие есть событие в душе, вызванное движением в шишковидной железе (которое само вызвано внешней причиной), то произвольное действие есть продукт движения в шишковидной железе, которое, в свою очередь, вызвано неким событием внутри, в самой душе. Такое понимание восприятия и произвольного действия проводит четкую и резкую границу между сознанием и миром, между внешним и внутренним, между причиной и следствием. Субъект здесь представляет собой относительно закрытую систему, обладающую односторонней каузальной связью с внешним миром: либо извне вовнутрь (восприятие), либо изнутри вовне (действие). Если и не сам Декарт, то история воздействия его мысли сформировала сугубо интерналистскую концепцию сознания (точнее, ума или души).

Философия Декарта потенциально отрывает сознание от непосредственного контакта с миром. В самом деле, Декарт утверждает, что у сознания нет никакого знания о том, что находится вовне, кроме как через посредство идей, которые находятся внутри. Само по себе это утверждение могло бы служить манифестом репрезентационизма, хотя в контексте мысли самого Декарта существуют разные его интерпретации. Позднее решительный шаг в сторону репрезентационизма был сделан Локком, окончательно установившим идею в качестве посредника между сознанием и миром — несмотря на всю запутанность и неоднозначность его понятия «идеи». Однако зачатки репрезентационизма можно обнаружить уже в столь важной для Декарта Галилеевой концепции научного познания: знать реальность значит иметь верную репрезентацию вещей, то есть обладать внутри правильной картиной внешней реальности — в таком свете следует, в частности, понимать различие Галилеем первичных и вторичных качеств.

Анализируя роль Декарта в формировании «ментальной философии», отделяющей сознание как сферу ментального от мира, французский философ Венсан Декомб (Descombes, 2001, 14) отмечает, что Декартово определение мысли исключает из последней всякое действие или сознательное движение. В самом деле, по Декарту мысль есть внутри нас таким образом, что мы непосредственно осознаем ее — таковы действия воли, рассудка, воображения и чувств. Однако, все то, что

проистекает из мысли и является ее следствием, само не является мыслью: например, произвольное движение. Произвольное движение имеет свое основание в воле (разновидность мысли), но само не является мыслью. Таким образом, мысль о том, что я гуляю (ощущение), равно как и желание гулять по своей природе ментальны, само же действие хождения с целью прийти куда-либо есть лишь следствие ментального. В отличие от самого действия, которое может быть иллюзией (например, сном), ощущение и желание достоверны. Если я мыслю, что я гуляю, то из этого я могу заключить о существовании мыслящего сознания, но никак не о существовании идущего тела. Мышление о хождении и само хождение суть совершенно разные вещи: первое достоверно, второе подвержено сомнению. Лишь став чисто ментальным (уточним: внутриментальным) феноменом, хождение входит в цепочку рассуждений Декарта: осознать, что я хожу, есть мыслить, что я хожу — и не имеет значения, гуляю ли я «на самом деле». Видеть во сне, что я хожу — это тоже, тем самым, осознать, что я хожу. По мнению Декомба, это уравнивание «осознания» во сне и в реальности заводит нас в тупик: в самом деле, что именно я осознаю, когда я мыслю, что гуляю, в то время, когда на самом деле я вовсе не хожу, а вижу сон? Ведь в этом случае нет никакого хождения, которое можно осознать. Если важно лишь внутриментальное осознание, то различие между хождением во сне и в реальности исчезает: ничто не позволяет отличить подлинное осознание того, что я иду, от иллюзии хождения. Реальность физического события никак не подтверждается и не гарантируется фактом осознания, то есть событием ментальным; хожу ли я или галлюцинирую — в качестве *cogitatum* мне дано представление самого себя в акте хождения. Интенциональный объект сознания, или *cogitatum* — не само хождение, но мышление хождения, именно оно непосредственно присутствует в сознании. Внутренний мир сознания радикально отделен от внешнего мира тел, и отныне объектом знания становится не действительная прогулка, а ментальный феномен осознания того, что я гуляю. Сознание замыкается внутри своих идей.

В этом контексте задача не-дуалистической философии сознания — вернуть действие в область ментального. Действие — такая же неотъемлемая часть сферы сознания, как и мышление, восприятие, ощущение. Но тогда само ментальное перестанет быть внутри-ментальным, поскольку различение внутреннего и внешнего само окажется относительным, а картезианское понятие внутренней ментальной сущности обернется призраком. Действие по природе своей направлено в мир, и в большинстве случаев (а косвенным образом — всегда) социально. Если философия сознания поставит вопрос о действии, а не о когитации (ментальной или мозговой репрезентации) действия, то она не сможет основываться на интерналистской концепции, строго отделяющей внутреннюю сферу ментального и внешний мир.

В том, что касается утверждения концепции интернализма, немаловажна трактовка Декартом эмоций, или страстей души.

Восприятия, относимые только к душе, — это те, действие которых чувствуется как бы в самой душе и ближайшая причина которых обычно неизвестна. Таковы чувства радости, гнева и тому подобные, вызываемые в нас предметами, оказывающими действие на наши нервы, а иногда также и другими причинами. Хотя все наши восприятия, как относимые к внешним предметам, так и относимые к различным состояниям нашего тела, в действительности являются страстями в отношении нашей души, если брать слово «страсть» в самом широком его значении, однако словом «страсть» обычно обозначают только те из них, которые относятся к самой душе (Dekart, 1989, § 25).

В отличие от восприятия, относительно причины которого мы можем строить предположения (я полагаю, что вижу яблоко, вызывающее во мне восприятие), ближайшая причина эмоции неизвестна. Говоря о страстях, мы подразумеваем чисто ментальное событие, не строя никаких гипотез относительно его причины. Тем не менее и у страстей есть причины физического характера, а именно движение в шишковидном теле, вызванное животными духами. Но само ощущение страсти происходит в самой душе. Со своей стороны, движение в шишковидной железе само имеет причину. Обычно такая причина — это объект, воздействующий на наши чувства. Отдельные страсти отличаются друг от друга как объектами, вызывающими их, так и механизмами движения в шишковидной железе. Страсти обладают иммунитетом на ошибку, в отличие от внешнего восприятия:

Следует также заметить, что иногда изображение это так похоже на изображаемую вещь, что нас могут обмануть восприятия, относящиеся к внешним предметам или к некоторым частям нашего тела; однако никак нельзя ошибиться в отношении страстей, поскольку они так близки нашей душе и так укоренены (*intérieurs*) в ней, что невозможно, чтобы она их чувствовала, а они не были в действительности такими, какими она их чувствует <...> часто во сне, а иногда даже и наяву некоторые вещи представляются нам так ясно, как будто они действительно находятся у нас перед глазами или чувствуются в теле, когда этого на самом деле нет; между тем, находясь во сне или замечтавшись, нельзя испытывать печали или быть охваченным какою-нибудь другой страстью, если душа ее не испытывает (Dekart, 1989, § 26).

Отметим то, что недостаточно четко видно в русском переводе: страсти суть внутренние (*intérieurs*) состояния души, и их связь с внешним объектом — например, вызвавшим страх — имеет не смысловой и не интенциональный характер (в действительности страх есть всегда страх чего-то, и между эмоцией и ее интенциональным предметом существует смысловая связь), а чисто механически каузальный. Страх, например, объясняется механическим воздействием восприятия угрожающего объекта: физиологические процессы, связанные

с восприятием страшного объекта, чисто механически приводят в действие другие физиологические процессы, отвечающие за поведение, характерное для страха. Однако восприятие угрожающего предмета и восприятие своего поведения, вызванного страхом — это ментальные события, вызванные упомянутыми физиологическими событиями. Сам же страх — это третье ментальное событие, вызванное еще третьим физиологическим процессом, которое, в свою очередь, вызвано первыми двумя (отвечающими за восприятие и поведение). В целом, Декарт трактует отношение объекта страха к самому страху как отношение между причиной и следствием. Здесь мы вновь сталкиваемся с интерналистской концепцией эмоций: страх есть сугубо внутреннее состояние, которое механически вызвано причиной из внешнего мира; страх никак не связан семантически со «страшной» ситуацией: имеет место механическая, а не смысловая связь. Вот как резюмирует Декартову теорию эмоций британский философ Энтони Кенни:

Эмоция есть сугубо личное ментальное событие, являющееся предметом непосредственного и безошибочного осознания душой. Она лишь случайно связана со своим проявлением в поведении, поскольку можно быть уверенным в ее существовании, и все же сомневаться в существовании своего тела. Она лишь случайно связана со своим предметом, ибо нельзя ошибиться относительно наличия страсти, но можно ошибочно приписать ей причину (Кенни, 2003, 8).

Таким образом, необходимая смысловая связь между эмоцией и ситуацией разорвана и представлена в виде дискретных и однонаправленных отношений между внешней причиной и внутренним следствием. Сознание здесь замыкается внутри своих внутренних эмоциональных состояний. Объяснение действия, проистекающего из определенной эмоции, также основано не на смысловых связях, а на механических: физиологический процесс, который отвечает за страсть, связан каузально с поведением, он чисто механически вызывает действие. Можно возразить, вслед за Кенни: что общего у страха перед мышью и боязни разбудить ребенка, страха перед перенаселением и страха одеться не по случаю, страха ошибиться в грамматике и страха ада, если не обращаться к контексту каждой отдельной ситуации?

Контроль разума над страстями у Декарта зиждется на совершенно другой основе, чем это было в Платоновской концепции, которая существенно повлияла на средневековье (Taylor, 1989). Для Платона самообладание, подчинение чувств разуму означало смену направления взгляда души: нужно оторвать взгляд от низменной реальности и обратить его к идеям. Человек, разум которого управляет чувствами, обращается к объективному порядку разума, к порядку идей, и движим любовью к идеям. Таким образом, источник нашего разумного самообладания — не наш «субъективный» индивидуальный разум, но обращение к объективному разуму, к онтическому логосу; этот источник находится не внутри, а вне нас. Космический порядок, сформированный Благом — вот источник нашей морали

и нашего познания; этот порядок мы не создаем, но находим, обращая к нему взгляд души, как в знаменитом мифе о пещере в «Государстве». Разумное поведение есть поведение, согласное с объективным логосом, оно неразрывно связано с познанием этого онтического логоса.

Декарт совершает интериоризацию разума (разум не есть воспринимаемый нами объективный порядок, напротив, отныне он имманентен душе), в рамках которой гегемония разума над чувствами понимается совершенно иначе. Познание реальности есть построение верной ее репрезентации, исходя из простых идей, при помощи критерия достоверности и очевидности. Сами идеи теперь не являются составляющими объективного логоса, но интрапсихическим содержанием души, сущностями внутри ума. Сам по себе критерий достоверности имеет субъективную подоплеку: познание есть построение порядка репрезентаций от простого к сложному, как цепь последовательных идей, воспринимаемых с ясностью и отчетливостью. Это построение должно удовлетворять стандартам, проистекающим из мыслительной деятельности познающего субъекта. Русское слово «достоверность» имеет объективные коннотации, как будто описывая свойство предмета познания; французское же «certitude», используемое Декартом, есть свойство субъекта, оно описывает его уверенность, тем самым характеризуя его, субъекта, познавательную деятельность. Отныне познание руководствуется не внешним объективным логосом, но внутренней уверенностью субъекта. Здесь важно подчеркнуть родство проблемы достоверности как идеала познания у Декарта с проблематикой внутренней уверенности в Кальвинизме. Не столь важно, существует ли между ними историческая каузальная связь, но оба эти императива субъективной уверенности в познании и в религиозной вере, несомненно, описывают родственные феномены, и оба они характеризуют эпоху становления субъекта. Поиск достоверности для Декарта — это поиск самодостаточности, независимости от авторитетов и традиции. Поиск религиозной уверенности в своей избранности у пуритан — это тоже поиск индивидуальной самодостаточности, личного и индивидуального опыта, непосредственного авторитетом и традицией.

Рациональность, по словам Чарльза Тэйлора (Taylor, 1989, 143–158), определяется у Декарта процедурно, а не субстанциально (не через объективный порядок бытия): она предполагает мышление согласно канонам, определяющим саму мыслительную деятельность субъекта, а не какие-то содержательные убеждения. Субъект обладает внутренне ему присущей, имманентной, автономной способностью упорядочивания интраментальных идей посредством разума — происходит полная интериоризация рациональности. Требование достоверности, ясности и отчетливости заставляет субъекта отстраниться от своего обычного чувственного опыта, который несет в себе смешанные и спутанные идеи — в частности, идеи вторичных качеств (цвет, звук, вкус), которые мы ошибочно приписываем самим предметам. Здесь, по Декарту, происходит неоправданное смешение материального и духовного: в действительности цвета находятся в нашем уме, а не в материальных

предметах. Вторичные качества сугубо внутриментальны. Будучи нематериальной сущностью, мы должны воспринимать материальный мир как простую протяженность, четко проводя непреодолимую границу между материальным миром (включая наше тело) и душой. Следует отстраниться от нашего повседневного «воплощенного» опыта, от нашей телесной перспективы, которая заставляет нас видеть цвета, вкус и тепло как реальные свойства предметов. По Декарту, «мы должны объективировать мир, включая собственное тело, а это означает научиться видеть их механистически и функционально, наподобие непричастного внешнего наблюдателя» (Taylor, 1989). Для того чтобы перестать проецировать в материю те качества, подлинная природа которых ментальна, нам следует объективировать материю, понимать ее как простой механизм, лишенный «духовной сущности и выражения». Отсюда механистическая каузальная трактовка Декартом отношения между миром и телом (с одной стороны) и идеями в моем уме (с другой). Ясность и отчетливость требуют от нас отстраненной перспективы исследователя, непричастного тому, что он исследует, субъекта, самая сущность которого — в объективировании мира и тела, в прослеживании каузальных отношений между ними и душой. Мир расколдовывается и демистифицируется: отныне он не является телеологическим порядком, порядком целей — напротив, он схватывается механистически и инструментально как область потенциальных средств. В самом деле, если мир есть механизм, то это дает нам возможность инструментального контроля над миром, возможность сделаться хозяевами и обладателями Природы. Ясное и отчетливое понимание материи обеспечивает контроль над нею. Замкнутому внутри своих интраментальных идей самодостаточному субъекту (в принятой нами терминологии — скорее, *индивиду*)¹ противостоит в качестве объекта познания и контроля холодный и мертвый механизм мира. Индивид вырван из естественной среды, которая теперь подлежит объективации.

Та же самая тенденция контроля обнаруживается в этике Декарта. Разум призван подвергать страсти инструментальному контролю. Разум воздействует на страсти, удерживая их в рамках их нормальной инструментальной функции (как сказали бы теперь, — функции обеспечения выживания организма): «Назначение же всех страстей сводится к тому, что они настраивают душу желать того, что природа преподносит нам как полезное и не менять своего желания, так же как движение духов, обыкновенно вызывающее страсти, располагает тело к движениям, служащим для достижения полезных вещей» (Dekart, 1989, § 52). Гегемония разума над страстями предполагает рациональный контроль, способность объективировать свои эмоции. Природа субъекта — в том, чтобы объективировать тело, мир, страсти и подвергать их инструментальному контролю. Господство над миром и собственными эмоциями дает субъекту новое ощущение собственного

¹ В отношении философии самого Декарта оба термина являются анахронизмом. См.: (Balibar, 2013).

достоинства как рационального, мыслящего существа. Это новое самоуважение и достоинство, коррелятивное новому буржуазному социальному устройству, происходит из переноса вовнутрь, интериоризации определенного аспекта аристократической этики чести. Последняя была ориентирована на публичное пространство — слава и честь невозможны в уединении Робинзона. Теперь мы действуем так, чтобы сохранить самоуважение и чувство достоинства в своих собственных глазах. Некогда воинственные, направленные вовне добродетели силы, твердости духа и решимости теперь переносятся внутрь отдельного индивида, и проявляются не во внешней ситуации, а во внутреннем господстве мысли над страстями. То же самое происходит с понятием великодушия (*générosité*): смысл этого понятия переносится из области защиты воинской чести на картезианский идеал внутреннего рационального контроля.

Господство разума в этике Декарта призывает к отстраненности от мира и тела, к их объективации, к инструментальной установке по отношению к ним. Интериоризация этического сопряжена с индивидуализацией, с представлением о человеке как о самодостаточном индивиде *avant la lettre*. Если Декарт и не является философом индивидуализма, то, тем не менее, невозможно представить позднейшую индивидуалистскую мысль (и прежде всего — философию Джона Локка) без Декарта.

Значение философии Декарта для последующей философской и научной мысли неоспоримо. Современные франкоязычные философы утверждают, что не Декарт является «открывателем» сознания (Balibar, 2013) и не он «изобрел» субъекта (de Libera, 2007). Тем не менее Декарт создал новую парадигму, внутри которой даже различия между эмпиризмом и рационализмом не столь существенны, и внутри которой произошло «открытие» сознания и субъекта. Методическое сомнение разорвало связь между достоверным «нутром» души и подверженным ошибкам внешним миром, вырвало человека из мира, противопоставленного субъекту в качестве объекта.

Джон Локк — это философ, которого столь же трудно загнать в однозначные рамки, как и Декарта. С одной стороны, Локка можно считать едва ли не отцом современного индивидуализма. С другой стороны, по мнению некоторых исследователей, именно Локк совершил субъективный переворот в философии (Thiel, 2011; Balibar, 1998), и оказал сильнейшее воздействие на философию субъекта, отличную от философии индивидуализма. Обе линии развития субъекта — индивидуалистическая и не-индивидуалистическая — присутствуют в философии Локка.

В настоящем исследовании, однако, мы сосредоточимся на индивидуалистическом аспекте наследия британского философа, и лишь обозначим другую тенденцию, чтобы воздать должное одному из самых влиятельных философов в истории мысли. Открытие Локком субъекта связывается с его концепцией сознания. Локк понимал рефлексивность как внутреннюю составляющую акта сознания: невозможно мыслить, не зная, что я мыслю. Таким образом, сознание для Локка характеризуется не объективирующей рефлексией (теория сознания высшего

порядка), а внутренне присущей любому акту сознания рефлексивностью. Сознание неотъемлемо от самосознания. Именно на основе так понимаемого сознания Локк выработал концепцию субъекта, отличного от субстрата или субстанции (Balibar, 1998). Идентичность личности для Локка определяется сознанием (а не просто памятью, как полагали ранее интерпретаторы Локка). В свою очередь, «личность» для Локка являлась понятием юридическим, необходимым для обоснования того, каким образом можно вменить действие деятелю (и как он сам может вменить себе действие). Теория личностной идентичности Локка является, вместе с тем, теорией атрибуции действия субъекту. Таким образом, субъект Локка строится на основе понятия сознания как самосознания и на основе идеи ответственности за свои действия: субъект опыта является одновременно субъектом ответственности (Strawson, 2011, 22–30). Философия субъекта Локка имеет свою собственную историю воздействия (вплоть до Канта), и ее следует отличать от философии индивидуализма Локка.

Говоря об индивидуализме Локка, невозможно не упомянуть тезис МакФерсона относительно посессивного индивидуализма. Посессивный индивидуализм сформировался в значительной мере, хотя и не только, под влиянием Джона Локка. Эту доктрину можно выразить, вслед за МакФерсоном (MacPherson, 1962, 263–264), следующим образом: 1) Свобода от зависимости от воли других делает нас людьми. 2) Эта свобода предполагает свободу от всяких отношений с другими, кроме тех, в которые индивид вступает добровольно с учетом собственного интереса. 3) Индивид является по существу собственником своей личности и способностей, и в этом отношении он ничем не обязан обществу. 4) Хотя невозможно отчуждение индивидом всей своей собственности в своем лице, он может передать свою способность к труду. 5) Человеческое общество состоит из рыночных отношений. 6) Поскольку именно свобода от воли других делает нас людьми, свобода каждого индивида может быть ограничена только такими правилами и обязанностями, которые необходимы для того, чтобы обеспечить такую же свободу другим. 7) Политическое сообщество есть изобретение людей для защиты собственности индивида в его лице и в виде благ, и, следовательно, сохранения упорядоченных отношений обмена между индивидами, рассматриваемыми как владельцы самих себя.

Джон Локк уравнивает свободу с самопринадлежностью. Человеческое «я» (self) сопротивляется попыткам лишить его собственности — именно в этот контекст вписывается идея «прав человека», разработанная Локком. Вот как вопрос об идентификации свободы индивида и собственности резюмирует Э. Балибар (Balibar, 2002, 303): «Именно собственность формирует сущность собственника, его внутреннюю способность к действию. Собственность — условие для свободы, и, следовательно, только собственник подлинно независим, свободен <...>. Собственность как таковая есть осуществление свободы <...> она есть сама индивидуальность <...>. Индивидуальный субъект практически отождествляется с этой

собственностью, образующей его сущность, он признает свою идентичность в текущем процессе присвоения и приобретения». Вместе с тем, условием так понятой индивидуальности для Локка является отношение взаимности с другими индивидами в общине. Индивид является собственником своего труда. Однако труд, с одной стороны, обеспечивает неоспоримое право на плоды труда как на индивидуальную собственность, а с другой — вводит индивида в систему отношений с другими индивидами. Локк не только деконструирует общину, сводя ее к индивидам — он также реконструирует ее. Для Локка собственность есть основа не только индивидуализации, но и социализации. Кроме того, не следует забывать знаменитую оговорку Локка во 2 трактате о правлении (Lokk, 1988, 5.32) относительно индивидуальной собственности на землю, согласно которой индивиды имеют право присваивать землю, только если остается достаточно такой же хорошей земли для других людей. Поэтому мы не можем назвать этот аспект мысли Локка однозначно индивидуалистичным.

Возможно, самое сильное воздействие Джона Локка на развитие индивидуализма следует связать с эпистемологией и с философией сознания. Здесь нужно выделить три аспекта индивидуалистической философии Локка. Во-первых, теория идей Локка, которую следует интерпретировать как раннюю форму репрезентационизма, согласно которому субъект имеет непосредственный контакт не с миром, но с опосредующими репрезентациями мира. Во-вторых, представление о восприятии как о продукте линейной каузальности от внешнего к внутреннему. Это представление отделяет субъекта восприятия от мира: причина и следствие понимаются как внешнеположные друг другу элементы. В-третьих, прояснение мотивации и действия через внутренние механизмы беспокойства (*uneasiness*): это представление разрывает интенциональную связь субъекта с миром, сводя действие и мотивацию к внутренним каузальным механизмам индивида. Наконец, знаки для идей — слова — являются чем-то внешним по отношению к идеям и необходимы для общения между людьми. Все эти три аспекта интернализма или индивидуализма по сей день оказывают воздействие на понимание сознания в когнитивных науках и отчасти в философии сознания.

В последнее время некоторые исследователи (Yolton, 1970, 2010) пытались представить теорию идей Локка как форму прямого реализма, а не репрезентационизма. Однако Майкл Айерс (Ayers, 1991) в своем капитальном труде о Локке показывает проблематичность такой интерпретации.

Идея есть репрезентирующий элемент, задействованный во всех видах мысли и состояниях сознания — будь то желание, эмоция или суждение. Идея определяет содержание мысли, идея есть представление содержания сознанию, которое затем утверждается в суждении.

Локк утверждает, что «очевидно, что ум познает вещи не непосредственно, а через посредство имеющихся у него идей этих вещей». Идеи являются своего рода естественными знаками вещей: «Так как рассматриваемые умом вещи,

за исключением его самого, не присутствуют в разуме, то ему непременно должно быть представлено что-нибудь другое в качестве знака или в качестве того, что служит представителем рассматриваемой вещи, — это и есть идеи» (Lokk, 1985, IV. 21. 4). Здесь возникает трудность относительно того, каким образом идеи могут соответствовать вещам в мире: «Наше познание поэтому реально лишь постольку, поскольку наши идеи сообразны с действительностью вещей. Но что будет здесь критерием? Как же ум, если он воспринимает лишь свои собственные идеи, узнает об их соответствии самим вещам?» (Lokk, 1985, IV. 4. 3). Ответ заключается в том, что идеи суть естественные знаки тех причин, которые вызывают эти идеи в сознании. Трудность связана, прежде всего, с понятием вторичных качеств, поскольку идея первичного качества «похожа» на это качество в самом объекте. Первичные качества отражают то, каковы тела сами по себе. Вторичные же качества существуют в нашем сознании иначе, чем в самих объектах. Они представляют собой то, как тела являются чувствам благодаря определенным свойствам воздействовать на них в силу своих первичных качеств. Тела обладают способностью производить в нас идеи через наши чувства. Здесь очевидна дуальная оппозиция между тем, что внутренне присуще самим объектам, и тем, что существует только внутри нас, в нашем сознании. Эта оппозиция знаменует собой разрыв между внутренним сознанием и внешним миром, который лишь укрепляется в теории идей.

Простые идеи ощущения вызваны в нас внешними вещами, воздействующими на органы чувств. Простые идеи соответствуют своим объектам регулярным и упорядоченным образом, и в силу этой регулярности являются естественными знаками своих причин. Простая идея репрезентирует или обозначает в мысли то свойство (первичное качество) реальных вещей, которое отвечает за наши идеи данного типа, то есть является их причиной. Например, наша идея белого, полученная в ощущении или вспоминаемая в воображении, в естественном языке мысли замещает то, что в самом объекте конституирует его способность регулярно вызывать это ощущение в нас. Эту способность или силу Локк называет «качеством» объекта. (Ayers, 1991, 33). Это позволяет Локку утверждать, что простые идеи являются продуктом вещей, «действующих на ум естественным путем и вызывающих в нем те восприятия, вызывать которые они предназначены и приспособлены» (Lokk, 1985, IV. 4. 4). Каузальное отношение между идеей и объектом определяет то, что именно идея представляет, но само не входит в содержание идеи. Сознание воспринимает феноменальный опыт, явление как знак неизвестной причины. Идея белого представляет и обозначает то внутреннее свойство предмета, которое вызывает эту идею в нас.

Следовательно, идеи суть присутствующие в нас знаки отсутствующих обозначаемых, они являются элементами естественного языка мысли. В этом контексте напрашивается аналогия с современным репрезентационизмом и концепцией «языка мысли» Дж. Фодора, который открыто признает связь с наследием

Локка. Чувственное знание состоит в непосредственном схватывании внешнего происхождения идей ощущения. Идеи, по выражению М. Айерса, суть «blank effects in us», то есть эффекты, лишенные интенционального содержания и физически, онтологически и как бы локально существующие внутри нас в виде модификаций. Их свойство представлять внешние вещи объясняется только их очевидным внешним происхождением: они указывают на что-то вовне только потому, что приобретаются в чувственном опыте.

Идеи как «blank effects» напоминают, с существенными оговорками, чувственные данные (sense-data) эмпиризма двадцатого века. Полное отождествление идей с чувственными данными является ретроекцией философии Юма на мысль Локка, и, следовательно, не вполне правомерно, однако аналогия здесь несомненна. Общее свойство здесь заключается в том, что идеи, как и чувственные данные, лишены внутренней интенциональности. Это чистые феноменальные элементы опыта, явления, взятые вне всякого интенционального или семантического отношения с миром. Вместо этого имеет место чисто каузальная связь между миром и идеями.

Еще раз подчеркнем каузальную природу соответствия между идеями и вещами: идеи суть внутренние эффекты внешних причин. Однако причина и следствие — две сущности, внеположные друг другу (таким пониманием их отношения мы обязаны, в частности, Юму). Следовательно, сознание отделяется от мира по принципу «внутреннее — внешнее»; сознание — это то, что внутри. Это положение не только определяет и разграничивает область интересов будущей психологии, но и закрепляет индивидуализм, основанный на дуализме сознание-мир.

Аналогичная каузальность, только с обратным знаком, имеет место в объяснении Локком мотивации и действия. Все наши восприятия сопровождаются простыми идеями удовольствия или страдания. Наличие боли в данный момент или же отсутствие удовольствия, а также их предвкушение в будущем, вызывают в нас чувство беспокойства. Желание связано со стремлением удовлетворить это внутреннее беспокойство, устранив боль или достигнув удовольствия. При этом удовлетворяется то желание, которое вызывает максимум внутреннего беспокойства.

Итак, желание есть беспокойство ума из-за недостатка некоторого отсутствующего блага. Именно беспокойство, по Локку, определяет волю в отношении наших действий, а не большее ожидаемое благо (Lokk, 1985, II. 21. 31). Пока не вступает в игру беспокойство, идея всякого блага в уме, подобно другим идеям, есть лишь объект пассивного умозрения, но не действует на волю и не побуждает нас к деятельности. Здесь опять-таки имеет место внешняя каузальная связь: отсутствие блага вызывает беспокойство, которое и подталкивает нас к действию. Таким образом, речь идет не о мотиве к действию, заключающемся в интенциональной направленности на предмет, в стремлении к благу. Речь о чисто каузальном воздействии внешнего мира на внутренний механизм (механизм беспокойства),

а последнего — на поведение. Интенциональное, смысловое отношение с миром не играет здесь никакой роли; желание основано не на смысле, а на причинности. Причинность здесь имеет линейный характер: от внешнего к внутреннему и от внутреннего к внешнему. Интенциональное отношение с предметом желания разорвано:

...только беспокойство действует в данный момент, и природе вещей противно, чтобы то, что отсутствует, действовало там, где его нет <...>. Созерцание способно представить уму отсутствующее благо и сделать его присутствующим. Идея его действительно может находиться в уме и рассматриваться в качестве присутствующей в нем; но ничто не может в уме в качестве наличного блага уравновесить устранение испытываемого нами беспокойства, пока не возбудит нашего желания и пока вызванное последним беспокойство не получит преобладания при определении и решении воли (Lokk, 1985, II. 21. 35).

Предмет желания потому и является предметом желания, что в данный момент отсутствует, а отсутствующий предмет не имеет какого либо причинного воздействия на сознание. Такое воздействие может иметь только внутренний механизм беспокойства, вызванного отсутствием данного предмета. Таким образом, устраняется всякая телеология смысла, связывающая сознание и мир, в пользу механики внутреннего устройства сознания.

Такое дуалистическое понимание каузальности сознание-мир не является достоянием истории. Так, Джон Сёрль оперирует понятием каузальности, которое предполагает направление либо от сознания к миру, либо от мира к сознанию (Searle, 1983). Это представление берет свое начало в философии Локка, оно по существу дуалистично и индивидуалистично,² поскольку основано на отделении индивидуального сознания от мира и противопоставлении ему.

История воздействия Локка на последующую философию — предмет отдельного исследования. Весь восемнадцатый век был определен философией Локка (Rogers, 2010, 281–290). О нем спорили, его критиковали (Рид, Батлер) и прославляли (Вольтер, Кондорсе). Однако большинство споров относительно философии Локка определялись той самой философской парадигмой, которую он сам же создал. Чарлз Тэйлор показывает (Taylor, 1989, 235–350) воздействие Локка на современное ему общество (как английское, так и несколько позже — американское) через рационализацию и натурализацию религии: Локк создавал современного

² Концепция обратной связи Сеченова, рефлекторного кольца Бернштейна, кинестезиса у Гуссерля и рефлекторной петли у Дж. Дьюи показывают несостоятельность упрощенной дуалистской концепции однонаправленной причинности по типу «внешнее — внутреннее».

субъекта или индивида не только в умах философов, но и через социальные практики, на которые воздействовала его мысль.

Локк оказал существенное влияние на философию двадцатого века. Теория чувственных данных, разрывающая связь между феноменальным и интенциональным аспектами сознания, несомненно, является далеким потомком теории идей. Эта теория отрывает сознание от мира. Кроме того, современный репрезентационизм выводится из философии Локка. Это признает один из главных теоретиков репрезентационизма Дж. Фодор: по его собственным словам, репрезентационизм — старая добрая Теория, та, под которой подписались бы и Локк, и Декарт (среди прочих) (Fodor, 1981, 26). Суть репрезентационизма сводится к тому, что сознание ограничивается областью внутренних репрезентаций. Репрезентации не столько интенционально направлены на мир, сколько обозначают его, будучи каузально связаны с внешним миром.

Репрезентационизм в современной философии призван подтверждать основной тезис физикализма, согласно которому все различия в сознании вызваны различиями во внутренних физических свойствах индивида (то есть свойствах мозга). Парадоксальным образом, Локк является отдаленным предком современного физикализма, основанного на дуализме мозг-мир. Парадокс состоит в том, что сам Локк не интересовался вопросом онтологической реализации сознания: для него оно с одинаковым успехом могло иметь как духовную, так и материальную основу. Однако концентрация на внутреннем механизме сознания (мозга) без учета обратной связи со средой является следствием традиции, начало которой было положено именно Локком, если не Декартом.

Эта статья была призвана показать исторические корни индивидуализма. Разумеется, из всего огромного многообразия исторических и идейных факторов, способствовавших становлению этого феномена, пришлось сконцентрироваться лишь на нескольких. Индивидуализм возникает как переплетение социальных, религиозных и философских составляющих. Мы обозначили Реформацию как основной социальный фактор, но, разумеется, и сама Реформация была социально обусловлена, так что восхождение к историческим корням индивидуализма могло бы быть бесконечным. Однако идеология индивидуализма со всей очевидностью наиболее четко кристаллизовалась в идеях Кальвина и в тех социальных практиках, которые за ними воспоследовали. Именно кальвинистская революция создала те условия, которые были необходимы для тематизации сознания как отдельной проблемы и особой сущности. С одной стороны, философия Декарта и в особенности Локка является отражением этих социальных процессов. С другой стороны, здесь имеет место взаимное подтверждение между философскими идеями и социальными практиками. Философия Локка оказала огромное влияние на социальные практики западного общества, начиная от рационализации религии и утверждения зачатков деизма, и кончая американской декларацией независимости. И Декарт,

и Локк сыграли важнейшую роль как в становлении автономного субъекта, так и в становлении атомарного независимого индивида.³

Индивидуализм, сформировавшийся в результате Реформации и выраженный философами семнадцатого века, продолжает существовать в различных формах и сегодня — начиная от политического либерализма и кончая интернализмом в философии сознания. Он осознанно или подспудно продолжает направлять наше понимание и самопонимание, нашу онтологию — как «повседневную» онтологию, так и онтологию сознания. Наша статья призвана показать, что индивидуализм есть всего лишь продукт определенной исторической эпохи, а не метафизическая необходимость. Другими словами, интуитивная очевидность индивидуализма связана не с его онтологической безальтернативностью, а с укорененностью индивидуализма в нашей исторической и философской традиции. Однако если верить самому Джону Локку, нельзя принимать традицию слепо. Недаром и у Декарта, и у Локка можно усмотреть зачатки философии, которая не является философией индивида.

Значение проблематики индивидуализма для феноменологии неоспоримо: индивидуализм, как мы сказали, есть представление субъекта, оторванного от мира. Однако проблематика бытия-в-мире имеет значение не только для феноменологически верного отображения *Dasein*: всякое исследование сознания, полностью абстрагирующееся от проблемы бытия-в-мире, отделяющее сознание от мира, с неизбежностью будет либо искажать, либо упрощать опытную реальность сознания.

REFERENCES

- Ayers, M. (1991). *Locke. Epistemology and Ontology*. London — New York: Routledge.
- Balibar, E. (2002). Possessive Individualism Reversed. *Constellations*, 9 (3), 299–317.
- Balibar, E. (2013). *Identity and Difference*. London — New York: Verso.
- Descombes, V. (2001). *Mind's Provisions*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Dekart, R. (1989). *Strasti dushi* [The Soul's Passions]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Dumont, L. (1983). *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Le Seuil.
- Fodor, J. (1981). *Representations*. Cambridge: MIT Press.

³ Несомненно, «Монадология» Лейбница играет особую роль в том, что касается философского выражения идеологии индивидуализма. Однако эта тематика заслуживает отдельного исследования.

- Kenny, A. (2003). *Action, Emotion and Will*. London — New York: Routledge.
- de Libera, A. (2007). *Archéologie du sujet. v. I. Naissance du sujet*. Paris: Vrin.
- Lokk, D. (1985). *Opyt o chelovecheskom razumenii* [Essay Concerning Human Understanding]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- MacPherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Renaut, A. (1989). *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard.
- Rogers, G. (2010). The Influence of Locke's Philosophy in the Eighteenth Century: Epistemology and Politics. In S.-J. Savonius-Wroth, P. Schuurman, J. Walmsley (Eds.), *The Continuum Companion to Locke*. London: Bloomsbury.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson, G. (2011). *Locke on Personal Identity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject*. Oxford: Oxford University Press.
- Watt, I. (1957). *The Rise of the Novel*. London: Chatto and Windus.
- Weber, M. (2006). *Protestantskaya etika i dukh kapitalizma* [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. Moscow: Russian Political Encyclopedia. (in Russian).
- Zimmel', G. (1996). *Sozertsaniye zhizni* [Contemplation of Life]. Moscow: Yurist. (in Russian).

MERLEAU-PONTY ENTRE MACHIAVEL ET MARX: VERS UNE NOUVELLE ANALOGIE DU CORPS POLITIQUE

ANNE GLÉONEC

PhD, post-doc at Academy of Sciences of the Czech Republic, Institute of Philosophy, 11000 Prague, Czech Republic.

E-mail: gleonecanne@yahoo.fr

MERLEAU-PONTY BETWEEN MACHIAVELLI AND MARX: NEW ANALOGY OF POLITICAL BODY

This article is the second part of our phenomenological study on the analogy between the body and the political body. Its aim is to confront the previous analysis of Claude Lefort's critique of the ontologies of the Political Body with the Merleau-Pontian thought of history, institution, and corporeality. Indeed, this Merleau-Pontian thought, specifically developed in the courses of the 1950's, allows for a renewal of the analogy itself, via another reading of the Lefortian major inheritance: Machiavelli and Marx. By parallelly following Merleau-Ponty's evolutive reading of these two authors, and the essential changes in his phenomenology of perception, this article thus proposes to disclose the main entry points into a Merleau-Pontian reform of the analogy; an analogy that has to be thought against the ambiguity of the flesh that Claude Lefort inherits precisely from Merleau-Ponty. By discussing this ambiguity that «The Visible and the Invisible» is often charged with via a reading of Merleau-Ponty's courses at the Collège de France — specifically *Institution, Passivity, and Nature* — this article intends to disclose the political meaning of the concept of intercorporeity, with which the human body will no longer be understood as «one's own body», but rather interpreted in a radically a-subjective way. Moreover, this very concept of intercorporeity specifically opens a novel way to understand the meaning of the central concept of the analogy of the political body itself, namely the concept of incorporation. Indeed, by following Merleau-Ponty's lesser known thought of the 1950's, one can think incorporation against the classical schema of fusion, that is to say, on the opposite, as an encounter of dispossessions, and thus as a path into a new analogy.

Key words: body, flesh, Gestalt, history, institution, Machiavelli, Marx, Merleau-Ponty.

МЕРЛО-ПОНТИ МЕЖДУ МАКИАВЕЛЛИ И МАРКСОМ: К НОВОЙ АНАЛОГИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ТЕЛА

АНН ГЛЕОНЕК

Доктор философии, пост-докторант Института философии Академии наук Чешской республики, 11000 Прага, Чехия.

E-mail: gleonecanne@yahoo.fr

© Anne Gléonec

Эта статья представляет собой вторую часть феноменологического исследования аналогии, проводимой между живым телом и политическим телом. Наша цель — сопоставить предшествующий анализ критики Клодом Лёфором онтологии политического тела и мерло-понтианскую концепцию истории, учреждения и телесности. Безусловно, концепция Мерло-Понти, в особенности разрабатывавшаяся в лекционных курсах 1950-х годов, позволяет обновить саму эту аналогию путем нового прочтения наиболее повлиявших на Лёфора авторов: Макиавелли и Маркса. Параллельно следя за тем, как, с одной стороны, развивалось прочтение эти двух авторов со стороны Мерло-Понти и, с другой стороны, за существенными изменениями его феноменологии восприятия, эта статья предлагает раскрыть ключевые моменты мерло-понтианской реформы данной аналогии; аналогии, которую нужно мыслить с учетом двусмысленности понятия тела/плоти, которую Лёфор как раз унаследовал от Мерло-Понти, и даже в противовес этой двусмысленности. Обсуждая эту двусмысленность, которой часто наделяют «Видимое и невидимое», подключая параллельный разбор лекционных курсов, которые Мерло-Понти читал в Коллеж де Франс — в особенности Учреждение, Пассивность и Природа — мы в этой статье стремимся раскрыть политическое значение понятия интер-телесности, благодаря которому человеческое тело больше не понимается как «чье-то собственное тело», а скорее интерпретируется радикально а-субъективным образом. Более того, именно эта тема интер-телесности позволяет по-новому осмыслить саму аналогию политического тела посредством понятия воплощения. Несомненно, следуя менее известным широкой публике идеям Мерло-Понти 1950-х годов, у нас есть основания понимать воплощение вразрез с классической схемой слияния, мы можем как раз наоборот понимать его как обнаружение собственности, правами на которую мы не обладаем, что приводит нас к новой аналогии.

Ключевые слова: тело, плоть, гештальт, история, учреждение, Макиавелли, Маркс, Мерло-Понти.

Introduction

Nous devons à Claude Lefort d'avoir rendu possible un nouveau questionnement de la notion si ancienne de corps politique, grâce à une saisie elle-même neuve du registre symbolique en politique. Mieux, et c'est cela que nous avons désigné comme sa révolution de la phénoménologie politique, une saisie du symbolique comme politique. Pour emprunter les mots de l'hommage que lui rendait Marc Richir, et qui servait d'aiguillon au premier volet de cette étude (Gléonec, 2014, 35–54), justement consacré au renouveau de la phénoménologie politique par C. Lefort: «l'on sait, notamment, en notre temps, depuis Claude Lefort, que dans le champ social, le symbolique est ipso facto *politique*» (Richir, 1998, 21). C'est à ce niveau du symbolique, et de son possible devenir imaginaire, que le pouvoir immense de l'analogie dans l'histoire pouvait apparaître, comme ce pouvoir de l'imagination, qui n'a pas survolé — en fantôme — les communautés politiques, mais en a au contraire longtemps fait la réalité même, l'efficace. Jusqu'à ce que, bien sûr, et ce fut là le cœur de notre premier chemin avec Lefort, jusqu'à ce que la démocratie lui oppose une *désincorporation* des individus et du social, ayant fait tomber la tête de ce *grand corps* qu'était la société d'Ancien Régime. Désincorporation qui correspondrait pour le commun à l'indétermination des repères, lorsqu'avec la Révolution, les pôles du pouvoir, du savoir, et du droit, en viennent à se distendre. Mais l'indétermination

elle-même, telle est aussi le danger de la démocratie, car Lefort l'a montré comme nul autre, elle laisse le commun dans la difficulté jamais surmontée de ne pouvoir être un, et de pourtant ne pouvoir être sans unité aucune. Ici, dans cet autre, se logea le pouvoir fantasmatique du totalitarisme, qui sous ses deux formes a bien eu une même vocation, et *via* elle un même pouvoir: *refaire* du corps.

Or, c'est ici même, dans ce *nexus* qui permettait à Lefort de magistralement dévoiler le totalitarisme comme ce qui inverse la démocratie, comme ce qui n'était donc possible que depuis elle, nous intimant de penser de manière tout à fait neuve le dilemme laboétien de la servitude volontaire, c'est ici que s'est à nos yeux d'abord révélée ce qu'il nous a fallu — à défaut d'autres mots — nommé une *insuffisance* eu égard à la compréhension de l'analogie. Dans les termes les plus synthétiques: pour une pensée de la *désincorporation*, l'*incorporation* signifie toujours un certain principe d'énrèglement, de clôture du lien social, et l'analogie, qu'elle soit celle des deux corps du roi, celle de l'organisme, ou celle de la machine, en est toujours le vecteur symbolique. Non que Lefort ne reconnaisse pas alors l'abîme entre la forme classique médiévale et pré-moderniste de l'analogie, et ses formes plus modernes, organicistes et mécanistes, mais ayant tendance à les ramener toutes à un même schème — figure-repoussoir pour la démocratie —, celui de l'incorporation au sens susdit (même si elle peut être reconnue fixiste ou dynamique), il continue selon nous de ramener la pensée du commun au dilemme de l'Un et du multiple, lui-même adossé à ce sens unitaire de l'analogie. Une analogie, toute tendue vers l'image du corps, à laquelle il tentera d'opposer — comme beaucoup après lui — l'idée irréprésentable et indéterminable, sauvage, d'une «chair du social». Une chair, bien sûr reprise à Merleau-Ponty, et à cette œuvre qui, en chemin vers *Le visible et l'invisible*, aurait été signée par une «défaite de l'image du corps».

Or, nous en avons donné les raisons dans notre précédente étude, c'est ainsi peut-être non seulement une projection *politique* sur l'œuvre de Merleau-Ponty qui s'opère, mais aussi et plus encore, un masque qui se pose sur un lexique de la corporéité qui continue bien de parler sous le nom si complexe de la chair. Cette chair, qui, s'il elle peut *de facto* être la défaite de l'*image* du corps, dans le sens fixiste et fantasmatique de ce terme d'image, ne l'est pas de la corporéité elle-même. Et en ce lieu même de la plus grande difficulté sans doute de l'œuvre merleau-pontienne, c'est sans hasard la différence entre métaphore et analogie qui revient sur le devant de la scène, et qui questionnée comme telle peut permettre une refonte en héritage merleau-pontien de l'analogie du corps politique. Mais pour esquisser les grands axes de cette refonte, c'est au cœur de l'œuvre lefortienne elle-même, et au lieu de son parallèle peut-être le plus délicat avec celle de Merleau-Ponty, qu'il nous faut revenir: à la pensée, bien sûr, de Machiavel, dont au fond tant Lefort que Merleau-Ponty héritent une certaine conception de la «sauagerie» de l'histoire, mais dont le premier hérite aussi une problématique téléologie.

1. Perception et imagination de l'histoire. Merleau-Ponty lecteur de Machiavel

C'est avec la *Note sur Machiavel*, datée de 1949, que nous rentrons de plein pied dans la particularité insigne de l'interprétation merleau-pontienne de Machiavel, à mettre en regard, donc, de celle de Lefort: la saisie de cette «condition fondamentale de la politique (qui est) de se dérouler dans l'apparence» (Merleau-Ponty, 1960, 352). Et avec elle, il va s'agir de comprendre ce que sous-tendait déjà une analogie disons non éclairée dans *Humanisme et Terreur*, entre perception sensible et perception de l'histoire, cette même analogie qui sera encore au cœur des fameux mots de *La prose du monde*, selon lesquels l'histoire existe «à la façon du corps», est «du côté du corps» (Merleau-Ponty, 1969, 115). Car c'est bien *selon* cette analogie que l'ouvrage de 1947, revenant sur la résistance et Vichy, nous disait que les résistants *furent* ce que l'on a *honoré* en eux, et que le spectacle, s'il connaît — d'être perçu — des *points de vue*, est bien *le même* pour tous (Merleau-Ponty, 2003, 182). Plus encore, que c'est même depuis cette différence des perspectives, qu'il est le même, en tant qu'un spectacle est un monde, *un monde commun*, à l'image du monde perceptif, « non géométral, mais ce dont relèvent toutes les *Abschattungen*, et non seulement les miennes, mais celles des autres corps percevant dont je sais qu'ils perçoivent parce qu'ils ont un comportement à l'intérieur de mon sensible » (Merleau-Ponty, 2003, 182). Il y a, dira cette fois le cours de 1954–1955 sur *La Passivité*, dont ces lignes sont extraites et vers lequel nous cheminerons, *comportement* dans l'histoire comme dans le monde sensible, perception d'un entourage, et cet entourage, ici aussi, est d'emblée le même, d'être « intervalle entre... ». Et certes, quand nous passons du monde dit naturel au monde dit culturel, quand nous passons du champ perceptif au sens strict au champ idéologique (au sens large ici), il y prépondérance de l'actif, au lieu du passif, il y a cet acteur qui *se regarde*, prend en vue lui-même son acte, mais que rien, dira Merleau-Ponty, ne fait pour autant meilleur juge ou meilleur spectateur que les autres, que ces autres que Diderot voulait croire «pleureurs», ou «fous».

C'est cela qu'il s'agira entendre, derrière ces lignes si denses et importantes du cours sur *La Passivité*, creusant encore le parallèle entre inter-corporité et inter-historicité:

Le sens est comme négation déterminée, un certain écart, il est en moi inachevé, il se détermine en autrui: la chose, le monde sensible déjà ne s'achèvent que dans la perception des autres, à plus forte raison le monde social et historique (Merleau-Ponty, 2003, 182).

Or dans le monde social et historique, qui est celui de la politique pour Merleau-Ponty comme pour Lefort, nous ne dévoilerons pleinement ce sens, qu'en comprenant *entre* le champ perceptif et le champ idéologique — champ de pensée depuis lequel l'acteur se mire et se juge, dans la froide clairvoyance — le champ imaginaire. Champ que les termes d'halo, de fantôme, et de phantasmes, désignent et dessinent, au cœur

de la lecture que Merleau-Ponty fera justement de Machiavel. Le «halo», nous le rencontrons de fait dès le début de la *Note sur Machiavel*, qui explicite sans doute le mieux sa signification *praxique*, en usant du lexique et des exemples du *Prince*, à commencer par celui de César Borgia. Que nous dévoilent selon Merleau-Ponty ces figures qui parcourent *Le Prince*, une fois suspendue la fameuse mais aveugle notion de «machiavélisme» qui les entache? Que ce n'est pas d'une suspension radicale du bien et du mal en politique qu'il s'agit, mais de la si difficile pensée *du fait* que dans l'ordre maléfique de la vie à plusieurs les valeurs se transforment aisément en leur contraire, que «dans l'action historique, la bonté est quelquefois catastrophique et la cruauté moins cruelle que l'humeur débonnaire» (Merleau-Ponty, 1960, 350). Or ce n'est pas *folie* que cette transformation de la cruauté en douceur, exemplifiée par César Borgia, ce n'est pas folie que ce bouleversement des «préceptes de la vie privée».

Pourtant, le cours sur *L'Institution* de l'année 1954–1955 le développera assez à son tour, ce n'est pas non plus que dans l'institution publique nous quitterions l'institution privée et son sens. Qu'est-ce alors? Plutôt que celle-ci se voit reprise dans un espace que Merleau-Ponty dit de « grande communication », et que c'est cette grandeur même qui transforme le sens de ses préceptes, d'en transformer la réception et les reprises possibles. En ce sens, nous retrouvons ici déjà quelque chose de la *démésure* qu'Arendt a si bien décrite au cœur de l'agir politique (Arendt, 1968), sans néanmoins retomber dans la conception souvent séparatiste de la *vita activa* qu'elle impliquait, et nous allons le voir, de sa téléologie. La *démésure* est plutôt ici à penser comme celle d'un «écho», nous dit Merleau-Ponty, terme qu'il faudrait entendre dans le double sens de choses ou êtres qui se font écho, et de ce son même, si particulier, qu'est l'écho, transformant la voix, ouvrant à la *démésure* la communication. Les actes du pouvoir interviennent en effet «dans un certain état de l'opinion», qui ne fait pas que le recevoir tel quel, mais lui fait bien écho, c'est-à-dire les fait siens, en «altère le sens»,¹ au point que ces actes «ouvrent ou ferment des fissures secrètes dans le bloc du consentement général et amorcent un processus moléculaire qui peut modifier le cours entier des choses», comme la nymphe — *Ekho* —, dans la mythologie, qui fille de l'air fut changée en rocher. Or, pour nous faire entendre cela, Merleau-Ponty va opérer un retour capital au monde perçu, et non à n'importe quelle perception d'une chose sensible, mais bien à la perception de l'*image* qu'est le reflet de jeux de miroirs, à ce rapport spéculaire qui déjà dans le monde animal l'amènera à parler de *mimétisme* — dans les cours sur *La Nature* de la fin des années 1950 —, et au fondement de celui-ci, à la faculté onirique et symbolique. En somme: au champ imaginaire. C'est bien exactement dans ce champ que nous situent ces si belles lignes de *Signes*, nous ramenant pour comprendre le lien même entre les acteurs du pouvoir et ses multiples spectateurs, à l'analogie avec la perception:

¹ Voir (Merleau-Ponty, 1960, 351): «Ce qui transforme quelquefois la douceur en cruauté, la dureté en valeur, et bouleverse les préceptes de la vie privée, c'est que les actes du pouvoir interviennent dans un certain état de l'opinion, qui en altère le sens; ils éveillent un écho quelquefois *démésuré*».

Comme des miroirs disposés en cercle transforment une mince flamme *en féerie*, les actes du pouvoir, *réfléchis* dans la constellation des consciences, se transfigurent, et les reflets de ces reflets créent une *apparence qui est le lieu propre et en somme la vérité de l'action historique* (Merleau-Ponty, 1960, 351).

Le pouvoir de réflexion propre à l'imagination, au cœur des jugements réfléchissants qui opèrent sur le spectacle du monde et des actions, est bien présent ici, mais ce que cette première analogie merleau-pontienne y ajoute de capital, c'est le pouvoir aussi fantasmatique de l'imagination, nous faisant passer — et non sauter, le point est central — de la perception de l'histoire, qui est imagination dans le premier sens, à un véritable imaginaire de l'histoire, où celle-ci frôle toujours le mythe et la légende, comme le voudra aussi un sens lefortien de l'imaginaire, conjoignant vérité et rêve, qui s'entre-appartiennent, et font justement que l'action historique est pleinement passion. Les actes du pouvoir, mais il faudrait ici l'entendre — en pensée de la définition arendtienne du pouvoir — au double sens du génitif, les actes du pouvoir qui se reflètent dans les consciences, font que le pouvoir porte toujours autour de lui ce que Merleau-Ponty appelle donc après Machiavel un «halo», et que c'est de ce halo que viennent le maléfice de l'histoire et de la vie à plusieurs.² Car, que ce soit le pouvoir *stricto sensu* ou le peuple qui le mire, ni l'un ni l'autre ne connaît son propre reflet, ne voit «l'image de lui-même qu'il offre aux autres». Dans l'ordre de l'histoire, diront encore les cours de 1954–1955, nous ne touchons pas plus que nous ne touchons les autres, ce pourquoi justement l'acteur merleau-pontien est en fait bien loin du paradoxal acteur diderotien.

Nous ne nous *touchons* pas, nous nous *voyons*: c'est là peut-être la plus grande leçon que Merleau-Ponty retient de Machiavel.³ Mais, l'*apparence* dont il est donc question en politique, cet ordre tout voué au visible, et partant à comprendre d'abord par analogie avec l'ordre perceptif et le corps phénoménal qui en est l'acteur et le spectateur, inextricablement, cette apparence ne signifie pas «qu'il soit nécessaire ou même préférable de tromper», écrit Merleau-Ponty, «mais que, dans la distance et le degré de généralité où s'établissent les relations politiques, un personnage légendaire se dessine, fait de quelques gestes et de quelques mots, et que les hommes honorent ou détestent aveuglément» (Merleau-Ponty, 1960, 351).

² Voir (Merleau-Ponty, 1960, 351): «Le pouvoir porte autour de lui un halo, et sa malédiction, — comme d'ailleurs celle du peuple qui ne se connaît pas davantage —, est de ne pas voir l'image de lui-même qu'il offre aux autres».

³ Machiavel, *Le Prince*, chap. XVIII, cité par (Merleau-Ponty, 1960, 352): «Les hommes en général jugent plus par leurs yeux que par leurs mains. Tout homme peut voir; mais très peu d'hommes savent toucher. Chacun voit aisément ce qu'on paraît être, mais presque personne n'identifie ce qu'on est; et ce petit nombre d'esprits pénétrants n'ose pas contredire la multitude, qui a pour bouclier la majesté de l'État. Or, quand il s'agit de juger l'intérieur des hommes, et surtout celui des princes, comme on ne peut avoir recours aux tribunaux, il ne faut s'attacher qu'aux résultats; le point est de se maintenir dans son autorité; les moyens, quels qu'ils soient, paraîtront toujours honorables, et seront loués de chacun».

«Aveuglement» ? Ne sortirions-nous donc pas de l'hôpital de fous que voyait Diderot dans le théâtre du monde public? N'est-ce pas à lui que nous ramène en effet encore Merleau-Ponty avec ces «spectateurs muets» qui honorent ou détestent ainsi ? Si Machiavel, nous allons le voir, reste lui-même peut-être en proie à cette dichotomie, de croire malgré tout que certains, esprits éclairés, peuvent «toucher» l'intérieur des hommes, nul doute qu'ici Merleau-Ponty la quitte, dès lors que le propre à ses yeux, ce qui singularise l'ordre politique dans l'ensemble du champ de culture, c'est d'être un ordre de «distance et degré de généralité» tels qu'il implique, non par accident, ou par cécité de la multitude, une légende, c'est-à-dire aussi toujours une forme d'*aveuglement*. Non dans le sens où l'on ne verrait pas ce qu'il faudrait voir, mais bien plutôt dans le sens où l'écho est démesuré, comme tout légendaire, mais n'est écho *que* de l'être. C'est cela le fameux «vertige de la vie à plusieurs», le fait que les qualités en lui ne sont jamais *touchées*, mais n'ont pas à l'être, car si elles n'étaient pas seulement vues — et ici la fameuse «folie de la vision» du *Visible et l'invisible* trouve peut-être sa vérité profonde —, elles ne se feraient pas *attitudes historiques*,⁴ ce qui signifie qu'elles ne permettraient ni *perception* de l'histoire, ni possibilité de *répétition* d'un *ethos*, c'est-à-dire *in fine*, l'agir lui-même.

Mais que devient alors la vérité de l'histoire, cette vérité faisant que parmi ces attitudes, qui comportent toutes une part de légende, nous pouvons non seulement choisir, mais bien choisir à raison, à même le vertige, comme le voulait *Humanisme et Terreur*? Le vertige que Merleau-Ponty tente de penser avec Machiavel nous apprend d'abord que jamais le pouvoir ne voit l'image qu'il reflète, pas plus que le peuple ne se connaît lui-même, et que c'est donc ailleurs qu'il faut chercher le rapport *vrai* à la jonction de l'acte et du spectacle, faisant qu'un *ethos* sera plus vrai — ou mieux moins faux — qu'un autre — dans la vérité maximum du moment — et s'ouvrira donc à reprise, sera exemplaire, comme le voulait Arendt. Cette *attitude historique*, qui, figée comme toutes les autres dans une image, ne s'en révélera pas moins comme ayant été à la hauteur de son temps, comme l'ayant compris, ayant donc poussé l'histoire *dans son sens*, ayant rencontré ces raisons qui ne viendront pourtant qu'après, cet *ethos*, n'est pas celui du spectateur impartial de lui-même, le plus froid des juges, mais est *au contraire* celui qui sait d'un non-savoir, celui qui sait qu'il ne se voit pas, mais que *les autres* seuls le voient. Celui qui, en somme, faudrait-il dire, assume derrière la passion une passivité pleine dont son rapport à l'histoire sourd et auquel sans cesse il le renvoie. Il nous semble que c'est là la grande originalité de la lecture merleau-pontienne de Machiavel, et du rapport onirique mais non moins vrai qu'elle permet de penser entre l'acte et le spectacle qu'il offre.

⁴ Voir (Merleau-Ponty, 1960, 352–353): «Machiavel écrit expressément: “Un prince doit s'efforcer de se faire une réputation de bonté, de clémence, de piété, de loyauté et de justice; *il doit d'ailleurs avoir toutes ces bonnes qualités...*” Ce qu'il veut dire, c'est que, même vraies, les qualités du chef sont toujours en proie à la légende, parce qu'elles ne sont pas *touchées*, mais *vues*, parce qu'elles ne sont pas connues dans le mouvement de la vie qui les porte, mais figées en attitudes historiques».

Dans ce sens, il faut donc comprendre ce qui aux yeux de Merleau-Ponty est non seulement précepte de politique, mais bien précepte de morale,⁵ d'une morale toute négative mais non moins riche, au sens non des valeurs, ni de l'éthique sartrienne — il n'y a pas, au sens classique du terme, d'éthique merleau-pontienne⁶ —, mais au sens où il faut réentendre ces autres mots de *Signes*, qui nous écrasent dans les actes, dans leur boue et dans leur féerie:

Il faut donc que le prince ait le sentiment de ces échos qu'éveillent ses paroles et ses actes, il faut qu'il garde contact avec ces témoins dont il tient tout son pouvoir, il ne faut pas qu'il gouverne en visionnaire, il faut qu'il demeure libre à l'égard même de ses vertus (Merleau-Ponty, 1960, 353).

Bien plus humble, et sans doute bien plus réaliste, que l'acteur à son propre spectacle, l'acteur merleau-pontien, en qui raison et passion sont identiques, ne comprend pas mieux son temps d'être le meilleur et premier juge de lui-même, mais bien de garder le sentiment en lui de ce qui y *enracine* son action: le *sentiment* de cet halo, et non une impossible connaissance, de cet halo, qui fait que, selon les mots précédemment cités du cours de 1954–1955, le sens est en moi inachevé et se détermine en autrui. Pour le dire brutalement, avec la force de nouveauté que contient toujours cette analyse merleau-pontienne: ce qui fait de l'acteur un acteur historique, qui a compris l'histoire et lui a emboîté le pas, c'est comme une passion à l'égard de sa propre *passivité*, une passion à l'égard de son enracinement dans les autres, qui seuls seront ses témoins, qui seuls verront ses actes, mais qui font avec lui une seule et même histoire. Il n'y a pas de scène, il n'y a pas de parterre, comme le voulait Diderot, parce qu'il y a passion de voir et d'être vu, non par vanité, mais puisque tout acte, s'il est vraiment historique, c'est-à-dire s'il est perception de l'entourage qu'est l'histoire, et non négation ou mépris des témoins, tend

⁵ Voir (Merleau-Ponty, 1960, 353): «Le prince doit avoir les qualités qu'il paraît avoir, dit Machiavel, mais, achève-t-il, “rester assez maître de soi pour en déployer de contraires, lorsque cela est expédient”. Précepte de politique, mais qui pourrait être aussi la règle d'une vraie morale. Car le jugement public selon l'apparence, qui convertit la bonté du prince en faiblesse n'est peut-être pas si faux. Qu'est-ce qu'une bonté qui serait incapable de dureté? Qu'est-ce qu'une bonté qui se veut bonté? Une manière douce d'ignorer autrui et finalement de le mépriser. Machiavel ne demande pas qu'on gouverne par les vices, le mensonge, la terreur, la ruse, il essaie de définir une *vertu* politique, qui est, pour le prince, de parler à ces spectateurs muets autour de lui et pris dans le vertige de la vie à plusieurs».

⁶ Merleau-Ponty marque encore la distance avec ce sens classique de l'éthique, dans la note tardive de mars 1961 (Merleau-Ponty, 1964, 322): «De sorte que la conception de l'histoire à laquelle on arrivera ne sera nullement éthique comme celle de Sartre. Elle sera beaucoup plus près de celle de Marx: le Capital comme *chose* (non comme objet partiel d'une enquête empirique partielle comme Sartre le présente), comme “*mystère*” de l'histoire, exprimant les “mystères spéculatifs” de la logique hégélienne. (Le “*Geheimnis*” de la marchandise comme “fétiche” (tout objet historique est fétiche))».

avec lui à l'unité, *via* sa propre visibilité, à l'image, qu'il va nous falloir comprendre en creusant l'analogie en chemin avec Merleau-Ponty, de cet organisme animal, qui comme notre propre corps, tend à être vu, non par instinct ou pulsion mécanique, mais bien par instinct onirique. Instinct qui pour le corps humain vivant va prendre le nom de désir, d'un désir dont l'obscurité même était déjà pour *Humanisme et Terreur* ouverture à l'histoire et à ses raisons.

Ce que Machiavel invite donc à penser, c'est une véritable «force d'âme», là où nous n'avons longtemps vu que mépris et fausseté, «puisque'il s'agit, écrit Merleau-Ponty, entre la volonté de plaire et le défi, entre la bonté complaisante à elle-même et la cruauté, de concevoir une entreprise historique à laquelle tous puissent se joindre» (Merleau-Ponty, 1960, 353). *L'entre*, deux fois répété, nous redit enfin que le sens, dans l'histoire, est toujours écart, qu'en moi les significations sont «non-fausseté plutôt que vraies, reliefs sur un certain fond, dira le cours sur *La Passivité*, écart par rapport à une certaine fausseté, et non adéquation interne: *nous savons ce que nous voulons à travers ce que nous ne voulons pas*» (Merleau-Ponty, 2003, 182).

Est-ce dire autre chose, que de dire avec Machiavel, dans le chapitre XXV du *Prince*, que la fortune est favorable quand nous comprenons notre temps, et ne l'est plus quand nous y devenons sourds, et que les mêmes qualités feront selon le cas notre succès ou notre échec, et que cependant il y a une barrière à opposer à cet apparent hasard, un recours, qui est cette présence même à autrui «qui nous fait trouver autrui, commente Merleau-Ponty, au moment où nous renonçons à l'opprimer — trouver le succès au moment où nous renonçons à l'aventure, échapper au destin au moment où nous comprenons notre temps» (Merleau-Ponty, 1960, 355)? C'est bien là ce que Merleau-Ponty retiendra du «machiavélisme»: une pensée qui met certes le conflit à l'origine du social, mais pour déployer sur son sol la pensée d'une vertu aussi éloignée de la solitude que de la docilité.

Or c'est bien Machiavel qui nous fait ainsi retrouver ce que Merleau-Ponty en 1954 opposera encore et toujours à Sartre, au cœur de la querelle sur le communisme: il n'y va pas, en politique, de concessions globales, justement parce qu'il n'y a jamais transparence des acteurs à eux-mêmes et aux autres, mais un halo, un champ imaginaire, au sein duquel je ne peux jamais me *mettre à la place* d'autrui, même le plus défavorisé, je ne peux que *l'accompagner* (Merleau-Ponty, 2003, 161), sans savoir là non plus vraiment où, puisque ce lieu je ne l'apprendrais que plus tard, avec les raisons de l'histoire. Et si la querelle sur le communisme garde ici toute sa pertinence, c'est que la seule figure que Merleau-Ponty oppose *in fine* à un Machiavel dont nous venons de synthétiser l'héritage, est la figure de Marx, du moins un des visages de Marx, le premier, et que dans cette opposition vient au jour un champ que Machiavel pour sa part n'aurait pas pensé pour lui-même dans l'histoire: le champ idéologique. Cela nous rappelle aussi, et encore, que la lecture de Machiavel par Merleau-Ponty n'est pas, comme on l'a parfois dit, secondaire, et ponctuelle, car nul doute que, justement lecteur profond de Marx, et lecteur plus tard — comme l'attestent les notes de travail de *Le visible et l'invisible* —, du *Machiavel* de Lefort, la rencontre de Merleau-Ponty avec Machiavel, ne fut ni de hasard, ni de

circonstance. Pour qui connaît la situation de Machiavel dans la pensée politique, ce dialogue était même peut-être presque obligé, et c'est par cette situation même qu'il nous faut le relancer, et l'aiguiser, afin de comprendre où se distancient les pensées merleau-pontienne et lefortienne du politique, et en quoi la première, *versus* la seconde, permet une refonte de l'analogie du corps politique.

2. Des «prophètes armés»: La critique merleau-pontienne de Machiavel

Si le dialogue avec Machiavel est donc une des clés, si ce n'est la clé, du renouveau que constitue la pensée politique de Merleau-Ponty, comme celle de son héritier, Claude Lefort, c'est qu'avec elle se renouvelle, si ce n'est se réinvente, le rapport de l'imagination à la perception et à l'institution de l'histoire — *nexus* pensé depuis le «halo» qui entoure les actes —, mais aussi le lien de l'agir à la tradition. Et c'est depuis ce double rapport que nous relancerons le questionnement conflictuel, dans la pensée même de Merleau-Ponty, du voisinage des figures de Machiavel et de Marx. Ce rapport, c'est en aval, si l'on tient le fil de la lecture de Machiavel, le questionnement de la «révolution» machiavélienne elle-même à l'aune de son lien à la tradition et à l'exemplarité romaine, qui devrait nous permettre de le reproblématiser, en questionnant — c'est Merleau-Ponty lui-même qui nous y invite — le problème si délicat des figures historiques que Machiavel s'est choisi.

Cela, non pour marcher à rebours d'une saisie de l'innovation radicale dont Machiavel fut porteur, sur les traces des premiers siècles de son interprétation, ou mieux *mésinterprétation*, non pour revenir donc à l'idée d'une pensée vouée à l'autonomie de la politique et à l'obsession du pouvoir, dont elle aurait livré les arcanes, mais pour bien plutôt questionner cette notion même de «révolution» en regard de la conception machiavélienne de l'histoire et du rapport à la tradition qu'elle implique. Certes, ce rapport, Machiavel le bouscule du tout au tout, comme il déconstruit la classique vision humaniste de la Rome «bonne société», et avec elle la soumission à l'*auctoritas*. Cela, au point que l'auteur de *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Claude Lefort, verra dans sa pensée l'invention même du *réalisme politique*, et, plus capital encore sans doute, un complet retournement de l'ontologie ancienne qui sous-tendait les pensées politiques pré-modernes. Révélateur et penseur de la modernité même du politique, et en aval créateur de la science politique, Machiavel serait ce penseur ayant laissé derrière lui, après Dieu, la morale, et la «politique des anges» — selon le mot de Quinet —, la finalité de la pensée politique de tous ses prédécesseurs, Cicéron le dernier : la volonté de penser la société, si ce n'est selon le «juste milieu», du moins dans l'horizon de l'équilibre et du repos.

Ce faisant, la «révolution» machiavélienne serait, en amont — quoiqu'en stricte dépendance — de la saisie du conflit comme inhérent et nécessaire à tout le social, en amont encore de la dualité du désir au fondement des passions, des relations humaines, et du pouvoir lui-même, l'invention de la première pensée saisissant l'essence du politique

dans le «*mouvement pur*» — selon les mots de Lefort. Et il est indéniable en effet que l'œuvre de Machiavel ne donne pas dans une quelconque dialectique, dont le conflit serait soit l'origine à dépasser du social, soit ce moment du négatif qu'il lui faudrait traverser pour advenir à lui-même. Et pourtant, aussi grand soit le bouleversement, voire le tremblement, qui touche ainsi les anciens schèmes du politique, brise la chaîne si ténue de la pensée antique à la pensée chrétienne, nous indiquions déjà à la fin de notre première étude que cette «révolution» n'est pas aussi univoque qu'il y paraît. Il y a, autrement dit, un doute, en fait un double doute, à adresser à ces lectures contemporaines de Machiavel comme auteur d'une véritable «pensée sauvage» du politique — selon le mot cette fois de Miguel Abensour (Abensour, 2009). Car si le pas gagné, essentiellement par Lefort, d'une redéfinition de l'effort machiavélien depuis le parallèle avec Marx et l'idée de réalisme politique, est immense, il n'en reste pas moins que le parallèle lui-même risque de masquer deux réelles difficultés de l'œuvre machiavélienne.

La première, déjà par nous indiquée, c'est que 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 justement pour objet l'analogie dont elles usent entre le corps et le corps politique ; analogie dont Machiavel marquerait la fin. 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 première 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. Un «excès» qui retrouverait quelque chose de l'aporie que Merleau-Ponty lira justement en son œuvre, l'aporie d'un réalisme politique qui laisserait étrangement son auteur même «agir sans cesse à l'aventure». Un excès qu'une phénoménologie du mouvement — en héritage merleau-pontien — nous semble la mieux à même d'éclairer, relançant, à l'écoute des sciences physiques contemporaines, la question même de la pertinence de l'opposition entre repos et mouvement, comme de celle du finalisme et de ses multiples contraires. Et un «défaut», sans nul doute plus complexe, et dont l'analyse demandera l'appui minutieux de l'interprétation qu'en donne Pierre Manent dans *Les métamorphoses de la Cité*, 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.

Pour jouer la double confrontation Marx/Machiavel, et Lefort/Merleau-Ponty, les uns lecteurs des autres, il faut ici faire se rejoindre la fin de la *Note sur Machiavel* et le passage d'*Humanisme et Terreur* sur le machiavélisme. Dans la première, Merleau-Ponty affirme qu'une critique de Machiavel est possible, et même nécessaire, sur

un terrain qu'il a ignoré, et qui n'est pourtant pas des moindres, car il porte sur la possibilité non du pouvoir comme tel, dont il a dévoilé comme nul autre les ressorts, mais d'un pouvoir qui ne serait pas injuste:

Ce n'est pas seulement dans le passé qu'on voit des républiques refuser la citoyenneté à leurs colonies, tuer au nom de la Liberté et prendre l'offensive au nom de la loi. Bien entendu, la dure sagesse de Machiavel ne le leur reprochera pas. L'histoire est une lutte, et si les républiques ne luttait pas elles disparaîtraient. Du moins devons-nous voir que les moyens restent sanguinaires, impitoyables, sordides. C'est la suprême ruse des Croisades de ne pas l'avouer. Il faudrait briser le cercle. C'est évidemment sur ce terrain qu'une critique de Machiavel est possible et nécessaire. Il n'a pas eu tort d'insister sur le problème du pouvoir. Mais il s'est contenté d'évoquer en quelques mots un pouvoir qui ne serait pas injuste, il n'en a pas cherché très énergiquement la définition (Merleau-Ponty, 1960, 359–360).

Pourquoi Machiavel ne s'est-il pas mis en quête d'un tel pouvoir? «Ce qui le décourage, répond Merleau-Ponty, c'est qu'il croit que les hommes sont immuables, et que les régimes se succèdent en cycle» (Merleau-Ponty, 1960, 360). Etrangement, l'acuité de l'auteur de *Signes* nous invite à penser que, si Machiavel fut bien, comme le dit Pierre Manent en discussion avec Lefort, non sans doute le seul à avoir pensé le corps politique sous l'égide du mouvement, mais bien le seul à avoir placé «au centre de l'attention un mouvement qui ne va vers aucun repos, un mouvement pur» (Manent, 2010, 265), en somme un pur déséquilibre, c'est pourtant sur le sol d'une anthropologie elle-même fixiste. Or la chose cesse peut-être d'être si énigmatique si nous l'éclairons justement par l'analogie avec le corps naturel, ou plus précisément avec l'ontologie secrétée par la science qui tente de découvrir les lois de son mouvement, comme Merleau-Ponty nous apprend à le faire dans les cours sur *La Nature*,⁷ reliant les sciences physiques, biologiques, et politiques, à leur source commune: à l'univers de la perception. Invite à laquelle souscrit aussi, quoiqu'indirectement, l'analyse de Pierre Manent dans *Les métamorphoses de la cité*, ce dernier disant bien de Machiavel, qu'«on ne peut s'empêcher de rapprocher cette transformation de celle qui se produira un siècle plus tard dans la physique qui, abandonnant les notions de cause finale et de lieu propre, se donnera pour tâche de découvrir les lois du mouvement» (Manent, 2010, 255), sans pour autant présupposer — la chronologie interdit pour Machiavel ce qu'elle permet pour Hobbes — une «influence de la nouvelle physique sur sa politique».⁸ Ne pouvons-nous pas relancer,

⁷ Voir sur ce point notre article: (Gléonec, 2012, 109–132).

⁸ Pierre Manent ajoute ces mots importants, et tout à fait en consonance avec les termes merleau-pontiens (Manent, 2010, 265): «Cela ne signifie pas que la révolution scientifique moderne découle de la réforme politique et morale introduite par Machiavel, mais cela nous aide à mesurer la radicalité de cette dernière. Sa radicalité, mais aussi son caractère énigmatique».

ici même, quelque chose de ce que Merleau-Ponty disait du rapport ontologique entre les savoirs, qui est un rapport non d'influence, mais «d'histoire intentionnelle»⁹ Si tel est le cas, c'est alors peut-être la différence, occupant la trame du premier cours sur *La Nature*, entre cette science dite moderne, mais devenue classique, et la science contemporaine, qui peut elle-même dévoiler la critique nécessaire de Machiavel, et du reste de fixité entachant paradoxalement son anthropologie, là où sa politique la tait.

Et ici, un point de l'analyse de Manent est des plus éclairants, mis en regard de la lecture merleau-pontienne, car il confronte directement, et relie là où généralement l'on sépare, Machiavel à l'ontologie traditionnelle: s'il y a bouleversement radical, néanmoins quelque chose de cette dernière subsiste, quoique réduite à son plus strict minimum. Machiavel, écrit en effet Manent:

Machiavel ne rompt pas avec l'ontologie traditionnelle qui pose la convertibilité de l'être et du bien, mais il en donne l'interprétation la plus restrictive: si une chose commence à être, connaît un *primo augmento*, il faut bien qu'elle ait en elle quelque bonté, à laquelle correspond, pour les sectes et les républiques, une «première réputation». Machiavel, avance une ontologie réduite au minimum, pour ainsi dire une «ontologie pauvre» (Manent, 2010, 196).

Ne disions-nous pas que ces lignes éclairaient encore davantage d'être mises en regard de la critique merleau-pontienne, alors que ses termes semblent plutôt s'y opposer, puisque ce qui serait gardé de l'ontologie traditionnelle serait non la *fixité*, mais bien un minimum de *convertibilité* de l'être et bien? Oui, et il faut réaffirmer cette mise en regard, car la distance, voire l'apparente opposition des termes repose en fait sur une même conception. Si tout ce qui a commencé a en effet quelque bonté et quelque sens, a en somme *droit* à l'existence, si la convertibilité du bien et de l'être est ainsi réduite à son strict minimum, c'est *justement* parce que cet être et ce bien ont quelque chose pour Machiavel d'immuable, de cyclique. Si tel n'était pas le cas, si tel n'était pas l'homme, tout n'aurait pas ce même droit à l'existence, ou ne l'aurait que d'être inscrit dans une certaine dialectique, d'être le moment — négatif, ou de crise — d'une téléologie. Or, c'est exactement en ce lieu, en ce lieu de non-dialectique, que la figure de Marx opposée

⁹ (Merleau-Ponty, 2000, 53): «En réalité, notre question est bien, si l'on veut une question d'histoire, mais à condition qu'on entende par histoire de la philosophie, une histoire dialectique. C'est-à-dire que nous n'exposerons pas les idées des phénoménologues selon les textes seulement mais selon l'*intention*. Il s'agira ici non pas de l'histoire empirique qui se borne à ramasser des faits, ici les textes, et à les rassembler les uns à côté des autres, mais de cette "histoire intentionnelle" (comme Husserl dit lui-même), qui, étant donné un ensemble de textes et de travaux, essaie de discerner le sens et le sens légitime de ces travaux <...> nous chercherons à voir ce qui, dans le développement spontané de la psychologie, est en réalité, à notre sens, en convergence avec les exigences de la phénoménologie elle-même bien comprise».

par Merleau-Ponty à Machiavel, et l'analogie reconduite par Manent entre le savoir du mouvement des corps physiques et le savoir du mouvement du corps politique, prennent tout leur sens. Car, n'est-ce pas en différenciant la science moderne de la science contemporaine du mouvement, que nous comprenons ce que Merleau-Ponty retrouve d'un certain Marx contre Machiavel, comme si Marx lui-même s'était retrouvé dans une position similaire à celle que Manent offrait à Machiavel, dans une position telle qu'il fut le premier — au-delà des influences et datations, ne l'oublions pas — à penser dans l'ordre de la politique et de l'histoire, quelque chose qui ne viendra au jour que bien plus tard dans la science nouvelle du mouvement?

Oui sans doute, si l'on accepte de suivre Merleau-Ponty sur une des lignes de force du marxisme, en nous rappelant que, comme l'a montré Lefort dans *Les formes de l'histoire* (Lefort, 1978, 333–401), il y a chez Marx deux philosophies de l'histoire — l'une évolutive, l'autre répétitive —, et que si lui-même encouragea sans cesse le dialogue entre Machiavel et Marx, habités selon ses mots par une même passion réaliste, c'est pour *une* des figures du marxisme, seulement, que ce dialogue prend sens. Quant à l'analogie avec le corps du mouvement et le savoir qui le prend comme «objet», la chose tient au problème de ce «mouvement pur» que Machiavel le premier pensa, de ce mouvement qui ne connaît plus aucune finalité, et qui est donc au fond, et malgré les apparences, bien plus l'envers de l'anthropologie «fixiste» de Machiavel — d'un Machiavel pour qui il y aura toujours deux sortes d'hommes, «ceux qui vivent et ceux qui font l'histoire»¹⁰ — que son contraire, même s'il faut redire avec Manent et Lefort que le lien machiavélien de l'une à l'autre est si neuf et si complexe, qu'il doit garder force d'énigme. Tout l'effort de Merleau-Ponty, condensé dans les cours sur *La Nature* et sur *L'Institution* et *La Passivité*, lisant les découvertes négatives des sciences contemporaines comme sortie du dilemme strict et sans vainqueur du mécanisme et du finalisme, compris comme l'envers l'un de l'autre, tout l'effort d'un «autre retour au perçu» où la «téléologie» existe à titre de phénomène, plus tard décrit comme cette «sorte de téléologie naturelle» du sentir — téléologie de l'incorporation spatiale et temporelle¹¹ —, pourrait ainsi se lire comme dépassement de l'aporie machiavélienne. Aporie d'une révolution

¹⁰ (Merleau-Ponty, 1960, 360): «Il y aura toujours deux sortes d'hommes, ceux qui vivent et ceux qui font l'histoire: le meunier, le Boulanger, l'hôtelier avec lesquels Machiavel en exil passe sa journée, bavarde et joue au tric-trac <...>; et les grands hommes dont, le soir, revêtu de l'habit de cour, il lit l'histoire, qu'il interroge, qui toujours *lui répondent*».

¹¹ (Merleau-Ponty, 2003, 218): «<...> relèvent de l'ordre de la perception, non seulement les choses sensibles, mais aussi 1) mon rapport avec les autres en tant que perçus, présentés à travers le sensible, car la promiscuité des choses dans le monde sensible va se prolonger en une promiscuité des autres entre eux et avec moi cette fois comme sujet d'une *praxis* et non pas seulement sujet de la perception; 2) mon rapport avec mon propre passé car en tant qu'il a été perçu, il ne saurait, dans le souvenir, devenir autre chose que ce qu'il était au présent. Et la promiscuité spatiale va être une promiscuité temporelle, c'est-à-dire, familiarité et ignorance. La théorie de l'inconscient doit être renouvelée par cette référence à l'ordre perceptif, *i. e.* à l'ordre de la coexistence au monde et aux autres».

qui pense un mouvement pur *au point de* dénier toute finalité, mais implique par la-même une anthropologie dont la fixité — l’immuabilité même des hommes — contrebalance cette pureté du déséquilibre, sans quoi, même la velléité de *penser* le politique, sans encore parler d’y agir, n’aurait tout simplement aucun sens. Or cette immuabilité, c’est peut-être bien ce que Lefort retrouvait dans une conception quasi-cyclique de l’histoire, dans cet étrange transhistorique de la peur de la contingence et de l’attrait pour l’Un qui lui répond, par l’analogie soutenu.

En tout cas, c’est seulement, pour Merleau-Ponty, depuis le regard jeté sur la pensée aporétique de Machiavel, au lieu de son anthropologie, que nous comprenons sa problématique conduite, qui «accuse, écrit-il, ce qui manquait à sa politique: un fil conducteur qui lui permît de reconnaître, entre les pouvoirs, celui dont il y avait quelque chose de valable à espérer, et d’élever décidément la vertu au-dessus de l’opportunisme» (Merleau-Ponty, 1960, 361). C’est parce que, pour l’anthropologue qu’il est, il continue d’y avoir *malgré tout* non pas «une humanité», dit Merleau-Ponty, mais «des hommes historiques et des patients», et qu’il fit le choix de «se ranger du côté des premiers», qu’en somme Machiavel lui-même ne suffit pas encore à faire taire Diderot... «C’est alors, écrit Merleau-Ponty, que, n’ayant plus aucune raison de préférer un “prophète armé” à un autre, il n’agit plus qu’à l’aventure: il fonde sur le fils de Laurent de Médicis des espoirs téméraires, et les Médicis, suivant ses propres règles, le compromettent sans l’employer» (Merleau-Ponty, 1960, 361).

Agir à l’aventure: voilà bien ce qui dans l’ordre de la conduite, confirme en effet — d’en dériver —, la thèse d’un égal droit à l’être de tout ce qui a commencé, et d’une immuabilité des hommes, ou mieux de deux sortes d’hommes, puisque — et nous retrouvons ainsi, comme par effet de «boomerang», la convertibilité réduite à son plus strict minimum — d’un patient nous ne ferons jamais un acteur. Si la question du meilleur pouvoir ne fait donc qu’effleurer Machiavel, c’est que la question du *qui* des acteurs ne pouvait pour lui se poser: tout prophète armé en vaut un autre, et quant *aux autres*, s’il faut bien, pour entrer dans l’histoire, accompagner le regard qu’ils portent sur lui, c’est un regard voué à rester «muet», à ne jamais lui-même prendre la parole, c’est-à-dire entrer sur la scène de l’action. Contre cette dure sagesse, qui finalement n’est pas si sage, de partir ainsi à l’aventure, Merleau-Ponty écrit ce qui d’un trait nous situe dans le voisinage problématique de Marx:

Machiavel avait raison: il faut avoir des valeurs, mais cela ne suffit pas, et il est même dangereux de s’en tenir là; tant qu’on n’a pas choisi ceux qui ont mission de les porter dans la lutte historique, on n’a rien fait (Merleau-Ponty, 1960, 359).

C’est bien sûr par ce «choix» que commence Marx. Il faut néanmoins rendre justice à Machiavel, au moment même où s’abat la critique peut-être la plus dure: le non-humanisme ici visé sourd et même se légitime, d’un contexte historique dans lequel c’est

le vœu de répéter — Arendt l'avait très bien vu — la fondation romaine afin d'unifier l'Italie en nation libre qui prévaut. Non du fait des œillères de l'époque, mais bien parce qu'il n'y a pas d'humanité *en soi*, et que l'humanisme que Merleau-Ponty oppose à Machiavel est de part en part historique, se fait de proche en proche. Le sens du vœu le plus cher à l'auteur des *Discorsi*, ce vœu d'une nation italienne qui le mènera vers tant de prophètes armés, est donc comme la reconnaissance tacite que «pour faire l'humanité, il fallait commencer par faire ce morceau de vie humaine», qu'il n'y a d'humanisme sérieux que celui qui attend, à travers le monde, la reconnaissance de l'homme par l'homme; il ne saurait donc précéder ses moyens de communication et de communion» (Merleau-Ponty, 1960, 360). Or, ces moyens de communication et de communion, ne sont-ils pas ce qui s'offrait au regard de Marx, quand, il y a cent cinquante ans, il reprit le problème, ouvert par Machiavel, d'un «humanisme réel»? N'est-ce pas cela même qui lui permit d'entrevoir l'universalité couvée par le prolétariat, qu'il put choisir comme porteur de la lutte historique ?

Avec Machiavel, et contre Kant — du moins contre le commun moralisme vu chez Kant —, le *réalisme* du marxisme réaffirmait bien que la «vraie moralité ne s'occupe pas de ce que nous pensons ou voulons, mais de ce que nous faisons, elle nous oblige à prendre de nous-mêmes une vue historique», elle nous oblige à retrouver le regard du *Prince*, qui sait que les autres sont comme lui-même «exposés à la mystification»,¹² de jouer un rôle. Mais ce que le marxisme ajoute, selon Merleau-Ponty, à ce regard, à la conscience du champ imaginaire qui habite le politique, c'est l'idée que cette ironie de l'histoire, il faut jouer avec elle, dans le but d'en finir, ce qui ne veut pas dire que ce but lui-même soit posé d'avance comme une possibilité, voire un destin de l'histoire, tel que l'entendait Hegel, ce pourquoi la lutte doit justement se trouver des porteurs. En ce sens, Merleau-Ponty conclut de la comparaison, déjà en 1947, que:

Le machiavélisme marxiste se distingue du machiavélisme en ceci qu'il transforme le compromis en conscience du compromis, l'ambiguïté de l'histoire en conscience de l'ambiguïté, qu'il exécute les détours en sachant et en disant que ce sont des détours, qu'il appelle retraites les retraites, qu'il replace les particularités de la politique locale et les paradoxes de la tactique dans une perspective d'ensemble (Merleau-Ponty, 1947, 129).

Autrement dit, et en pensée de la critique du rapport machiavélien à l'ontologie traditionnelle, ce qui différencie le marxisme du machiavélisme, c'est bien la saisie d'une

¹² (Merleau-Ponty, 1947, 112): «Il doit apprendre à connaître les forces antagonistes, et les écrivains, même réactionnaires, qui l'ont décrit, sont pour le communisme plus sérieux que ceux, mêmes progressistes, qui l'ont masqué sous des illusions libérales. Machiavel compte plus que Kant. Engels disait de Machiavel qu'il était le premier écrivain des temps modernes digne d'être nommé. Marx disait de l'*Histoire de Florence* que c'était une œuvre de maître. Il comptait Machiavel, avec Spinoza, Rousseau et Hegel, au nombre de ceux qui ont découvert les lois de fonctionnement de l'Etat».

certaine — ou mieux d'une *autre* — téléologie, que le premier Marx au moins parviendra à penser «sans fin», sans synthèse. Politique du mouvement, de la lutte, du conflit, qu'après Machiavel, Marx situe à l'origine même du social, le marxisme aurait donc aux yeux de Merleau-Ponty quelque chose de ce qui distingue — par sa force — la pensée contemporaine du mouvement et de la vie, de la pensée moderne, qui n'a su penser le mouvement qu'en niant radicalement tout rapport à la finalité, mais d'avoir maintenu sur l'autre bord une pensée substantialiste et fixiste.

En ce sens, nous pourrions dire que ce qui pour Arendt fait se rejoindre — négativement — les grands noms de la modernité (Kierkegaard, Nietzsche, Hegel, et Marx) est au contraire ce que Merleau-Ponty veut retenir du marxisme: la négation de «la hiérarchie traditionnelle des facultés humaines». Autrement dit: une certaine *indivisibilité* de la vie humaine, que dénie le mouvement pur. Et c'est ici que prend de fait tout son sens cette autre analogie que nous proposons entre la pensée marxiste et la nouvelle science du mouvement. Analogie à laquelle Merleau-Ponty va maintenant lui-même nous inviter on ne peut plus clairement et explicitement, et dont le dernier temps de notre propos va discuter les significations afin d'esquisser les axes d'une nouvelle analogie du corps politique.

3. *Phénoménologie du mouvement et phénoménologie politique: Les possibles merleau-pontiens de l'analogie du corps politique*

L'analogie explicite entre mouvement et politique, Merleau-Ponty la met de fait en branle, écrivant dans *Humanisme et Terreur*, qu'être marxiste, c'est «penser que les questions économiques et les questions culturelles ou humaines sont une seule question», c'est:

Pour parler un langage moderne, (c'est) penser que l'histoire est une *Gestalt*, au sens que les auteurs allemands donnent à ce mot, un processus total en mouvement vers un état d'équilibre, la société sans classes, qui ne peut être atteint sans l'effort et sans l'action des hommes, mais qui s'indique dans les crises présentes comme résolution de ces crises, comme pouvoir de l'homme sur la nature, et réconciliation de l'homme avec l'homme. De même que l'idée musicale exige pour telle note donnée aux cordes telle note et de telle durée donnée aux cuivres et aux bois, *de même que dans un organisme tel état du système respiratoire exige tel état du système cardio-vasculaire ou du système sympathique si l'ensemble doit être à sa plus grande efficacité* <...> de même dans une politique marxiste l'histoire est un système qui va, par bonds et crises, vers le pouvoir du prolétariat et la croissance du prolétariat mondial, *norme de l'histoire*, appelle dans chaque domaine des solutions déterminées, tout changement partiel devant retentir sur l'ensemble (Merleau-Ponty, 1947, 140).

Pourtant, à lire ces lignes, et l’analogie qu’elles déploient, ne trouvons-nous pas en fait le contraire de ce que nous cherchions, et la confirmation sans reste d’un nécessaire dépassement d’*Humanisme et Terreur*? Ce que l’analogie met ici en avant, n’est-ce pas en effet une pensée en somme régressive eu égard à la révolution machiavélienne, de retrouver non seulement l’idée classique d’une téléologie, mais d’en assurer aussi la fin et la norme: la victoire du prolétariat mondial ? L’analogie de la *Gestalt* serait bien plutôt en ce sens ce qui nous mène au second Marx, et nous écarte de la téléologie sans fin qu’a tenté de penser le premier. Pourtant, si l’on prête attention aux lignes qui directement les suivent, la chose apparaît bien plus complexe, et nous sommes conviés cette fois à regarder le texte politique qu’est *Humanisme et Terreur* à la lumière du chemin critique opéré par Merleau-Ponty, de *La structure du comportement* aux cours sur *La Nature*. Comme l’indiquait le titre même du premier ouvrage de Merleau-Ponty, les théories de la *Gestalt* ont d’abord été reprises dans une pensée d’obéissance structuraliste, systématique, et c’est bien cette prépondérance de la structure, et du mécanisme qui lui est encore attaché dans les premiers écrits merleau-pontiens, qui se dévoile dans les précédentes lignes d’*Humanisme et Terreur*, évoquant l’équilibre du système, et la norme de l’histoire, *analogon* des états convergents de l’organisme dans le jeu respiratoire. L’ouvrage de 1947, qui est sans conteste le texte politique de Merleau-Ponty — un texte que, comme le rappelait Lefort contre ce qu’il est de bon ton de nier, Merleau-Ponty lui-même n’a jamais renié¹³ — serait-il ainsi resté aux prises d’une pensée du vivant que Merleau-Ponty aurait quitté par la suite, quoique semble-t-il sans opérer en retour une déconstruction de ses implications politiques *via* l’analogie?

Car nous lisons bien, arrivés en 1954, dans le lit du cours sur *L’Institution*, que la respiration n’est pas cet équilibre d’états du système, pas plus que la mélodie n’est cette habile mécanique, que la respiration vit au contraire de «thèmes respiratoires» (Merleau-Ponty, 2003, 52). Néanmoins, le texte d’*Humanisme et Terreur* dont les analogies susdites sont extraites, se terminant sur l’échec réel de la révolution prolétarienne, nous impose de saisir l’ironie interne et le jeu de Merleau-Ponty avec sa propre pensée. Ce qu’il reste à penser de cet échec, aux yeux de Merleau-Ponty, c’est en effet *soit* un «mobilisme» extrême, qui part à l’aventure — et auquel il rattache ici significativement le nom de Bergson —, mais qui dans l’absence totale de finalité ressemble davantage peut-être au machiavélisme classique, *soit* qu’il y a du marxisme quelque chose à garder, et qui est cette finalité qu’il avait un temps su penser sans fin, c’est-à-dire un *style d’action*. A un P. Hervé répondant à la comparaison entre le communisme de fait de l’époque et sa figure marxiste, qu’il n’y a d’ancien communisme que pour les historiens, et que le présent n’en est en rien une dérivation, Merleau-Ponty oppose en ce sens, «qu’à

¹³ (Lefort, 2003, 13): «Signalant qu’il a déjà posé quelques jalons dans différents essais (“Le Doute de Cézanne”, “Le Roman de la métaphysique” et *Humanisme et terreur* — un livre qu’il ne désavoue donc pas) — il précise qu’avant d’entreprendre l’analyse de la pensée formelle et du langage, il a déjà rédigé la moitié du second ouvrage et se propose d’avancer une idée neuve de l’expression».

moins de se rallier à un mobilisme tout bergsonien», il faut pourtant bien définir une *notion* et un *style d'action* communistes, parce qu'il faut bien savoir où l'on va et pour quoi l'on y va, et pourquoi le communisme s'appelle lui-même «communisme». Parce qu'il va, bien sûr, ce pourquoi J-L. Nancy et tant d'autres en gardent le nom, vers une communauté et une communication, mais depuis un humanisme réaliste.

Mais la réponse de Merleau-Ponty ne s'arrête pas là, et c'est justement au-delà qu'elle devient intéressante, si ce n'est tout bonnement pertinente. Car, ce qui reste à ses yeux vrai du communisme, ce n'est pas tant son humanisme seul, qui restera vrai ne serait-ce que comme critique des autres humanismes, mais le fait que l'énoncé en lui «des conditions sans lesquelles il n'y aura pas d'humanité au sens d'une relation réciproque entre les hommes», se confond avec la rationalité dans l'histoire qu'il permet de penser, non dans sa veine positiviste, où la rationalité est elle-même fin de l'histoire, mais dans sa guise pleinement dialectique, celle qui sait qu'il n'y a de véritable action, de rencontre des raisons de l'histoire, que par passion. C'est exactement en ce sens que Merleau-Ponty écrit sans doute que le marxisme n'est pas une philosophie de l'histoire, que nous pourrions remplacer, mais qu'il est *la* philosophie de l'histoire.

Il faut donc ici non seulement penser à ce qu'est devenue la *Gestalt* dans la suite de l'œuvre merleau-pontienne, et cela contre la version disons structuraliste, qui habite elle-même le mirage communiste, d'un sens, d'une fin *donnée* de l'histoire. Le sens véritable de la *Gestalt*, à la lumière des nouvelles physique et biologie, qu'est-ce d'autre en effet que cette unité par connaissance dynamique des parties, qui sans cesse se rejoue d'être en creux, manque et appel sans fin, passage d'une unité à une autre, et non repos de l'équilibre du système? Une philosophie de l'histoire, c'est alors exactement une pensée qui retrouve cette vérité conjointe et première — la seule sans doute — du machiavélisme et du marxisme, qui est de voir la société comme une telle *Gestalt*, qui sait que «l'histoire humaine n'est pas une simple somme de faits juxtaposés — décisions et aventures individuelles, idées, intérêts, institutions, — mais qu'elle est dans l'instant et dans la succession une totalité, en mouvement <...>», que « toutes les activités humaines forment un système tel qu'à chaque moment il n'y ait pas de problème absolument séparable, que les problèmes économiques et les autres forment un seul grand problème, et qu'enfin les forces productrices de l'économie aient une signification culturelle, comme inversement les idéologies ont une incidence économique» (Merleau-Ponty, 1947, 166).

Malgré l'ambiguïté indéniable de certains passages, ce n'est au fond que cette indivisibilité, qui est le point d'ancrage de toute philosophie de l'histoire, que Merleau-Ponty hérite du marxisme. Héritage dont, quand le nom même de Marx, sous sa plume se sera un temps tu, il ne se départira jamais, car le cours sur *L'Institution* n'est peut-être rien d'autre que la tentative phénoménologique d'explicitation de cette vérité commune au *Prince* et au *Manuscrits de 1844*, aussi résumée au plus juste par Lefort dans *Les formes de l'histoire*, quant à son sens même pour une pensée politique: «dans sa forme achevée, *la réalité est la politique*». Que signifie ce renversement de l'entente classique du matérialisme historique, où Lefort et Merleau-Ponty se rejoignent? Il signifie que:

Considérée comme une énigme, quand on y voit l'agencement de moyens destinés à la conquête du pouvoir, dans une indifférence plus ou moins avouée aux fins de la moralité, la politique retrouve sa dignité, quand on y reconnaît le lieu où s'inscrivent les significations élaborées dans tous les ordres d'activité, sous la forme d'une série d'indices mesurant à la connaissance, à la prévision et à la décision le champ du possible (Lefort, 1978, 307).

C'est donc bien plus la saisie de la forme indivisible de la société, et du centre de gravité, et de vérité, mais aussi d'imaginaire — lieu de son illusion transcendante, comme le dira Marc Richir — qu'est en elle le pouvoir, qui s'affirmant pour la première fois pleinement dans le marxisme machiavélien, fait de lui *la* philosophie de l'histoire, si l'on sait entendre qu'ici «philosophie» veut dire critique. Ce pourquoi, Merleau-Ponty peut dire qu'à ce titre, de criticisme historique, le marxisme «ne saurait être dépassé». S'il n'est pas sûr qu'il faille aller si loin, et affirmer cet indépassable, c'est pourtant bien depuis lui que Merleau-Ponty parvient à révéler à même cette philosophie de l'histoire, une événementialité de l'idée que récusait trop vite Arendt¹⁴, d'avoir fait de la politique un bord seulement du commun, même si c'est son bord véritable. Réduction à laquelle il faut donc opposer la perspective des cours sur *L'Institution* et *La Passivité*, qui préfigure en plus d'un sens le renouveau de la phénoménologie politique que développera Lefort, mais sans donc croyons-nous retomber dans l'idée classique de téléologie et de vérité de l'institution. Une perspective qui se voit ici élargie au point d'inclure dans la discussion sur le communisme, l'idée même de communisme, c'est-à-dire dans les termes d'*Humanisme et Terreux*, la réflexion de l'idéologie sur elle-même, à laquelle la pensée marxiste nous enjoignait. Plus encore, cette perspective des cours de 1954–1955 va nous faire passer du criticisme à un post-criticisme, que nous dirons donc merleau-pontien, où là encore phénoménologie de la vie, phénoménologie du savoir, et phénoménologie politique, vont ne faire qu'un, alors même qu'elle relance, dans ce *nexus* même, la possibilité d'une nouvelle analogie du corps politique. Cette fois, *versus* Lefort donc. Une analogie dont il nous faut enfin maintenant esquisser comme les points d'ancre merleau-pontiens, à défaut de pouvoir développer ici chaque axe.

La méthode analogique en question, dont la politique comme la science ne cessent pourtant d'user, à profusion parce qu'elle est bien profusion du sens, voilà ce qui de fait reste l'impensé, jusque dans la pensée de Lefort qui en a si bien défait les fils politiques. Et c'est cet impensé même qui renvoie son œuvre à une téléologie somme toute classique, et aux schèmes tout aussi classiques de la philosophie politique, ceux de l'Un et du Multiple. Une philosophie pour laquelle l'*incorporation* qui porterait le sens unitaire de l'analogie du corps politique signifie donc toujours une pensée de la clôture si ce n'est de la fusion communautaire. Or, c'est d'abord et justement cette idée précise

¹⁴ (Arendt, 1983, 328): «Ni les spéculations des philosophes ni l'imagination des astronomes n'ont jamais constitué des événements».

d'incorporation que la pensée merleau-pontienne permet de radicalement bouleverser, au-delà du dilemme de l'Un et du Multiple, alors même qu'elle se tient à distance d'une métaphoricité de la chair qui fera sans conteste la limite de *Le visible et l'invisible*. Alors même, et autrement dit, que la métaphore et l'analogie se disputent, en sa pensée, comme deux horizons ontologiques. De la différence entre analogie et métaphore qui continue ainsi de s'oublier, contre laquelle l'effort sans cesse butte, même paradoxalement celui du dernier Merleau-Ponty, nous ne rappellerons ici que la manière dont Paul Ricœur l'a peut-être le mieux décrite, dans *La métaphore vivre*. Cette différence tient dans le fait que nous conte toute l'histoire de l'analogie, dans ce fait qu'elle est un *au-delà* de la métaphore, parce qu'elle ne vise ni l'équivocité pleine dont la langue poétique est heureusement gardienne, ni l'univocité dont la métaphore dite «métaphysique» — métaphore de réalisation, c'est-à-dire négation interne de la métaphoricité — fait son lit et son *telos* et contre laquelle s'élèvera *Le principe de raison* de Heidegger, puis la *Mythologie blanche* de Derrida. La non-univocité du concept d'analogie, communément ignorée par les critiques florissantes des ontologies du corps politique, n'a en effet d'égal que la non-univocité du corps qui par elle se trouve chaque fois un dire. Rappelons ce que cela implique : il y a en somme sans doute autant de corps politiques qu'il y eut de manières de *penser* ou de *ne pas penser* le lieu même de l'analogie. Or, cette foncière historicité de l'analogie appelle donc un trajet qui ne prenne pas la philosophie ou phénoménologie du corps à un quelconque et prétendu point d'arrivée, mais la rencontre dans un questionnement bien plus vaste qui reprend toujours quelque chose de l'entreprise critique kantienne qui a le mieux dévoilé le pouvoir qu'est l'analogie elle-même, et les raisons du *passage* du corps vivant au corps politique, impliquant de repenser dans ce passage même le *bios* et le *politikos*.

En ce sens, c'est non seulement l'héritage marxiste qui est criticiste, mais bien aussi la philosophie de la vie qui peut aller à son encontre, et la rejoindre dans une phénoménologie du corps politique, qui prendrait acte de la critique lefortienne des ontologies du corps politique, mais pour justement en penser un tout nouveau type. Pourtant, de la discussion, elle-même critique, de la phénoménologie avec Kant, c'est non seulement le lieu de l'analogie mais aussi la charte que ce dernier avait légué à la biologie future qui s'est rediscutée, reprise, non depuis les hauteurs de la métaphysique, mais depuis une pensée, qui consciente — dès Husserl — que toute science secrète une ontologie, a déployé vers elle un nouveau chemin. Et bien sûr ici l'effort, après Husserl et avec Ruyer, de Merleau-Ponty, est insigne, en ce sens qui a cherché à lire dans «les découvertes philosophiques négatives» (Merleau-Ponty, 1968, 117) des sciences contemporaines, une nouvelle ontologie de la nature et de la vie, à même de redéployer un *moment* de l'analogie qu'il n'a pourtant pas nommé, et avec elle un autre *analogon*, celui du *corps vivant humain*, non en négation mais bien en approfondissement du corps percevant dont les ouvrages des années 1940 faisaient le support de l'analogie. «Négatives», les découvertes des sciences physiques et biologiques du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècles, le sont d'abord en tant qu'elles n'offrent pas «toutes faites» une philosophie mais

appelle celle-ci au dialogue sur leur propre terrain, mais elles le sont ensuite et surtout en tant que leur révolution est la découverte d'un être de la nature et d'un être de la vie radicalement non-objectif, «être-champ» qui nous inclut maintenant dans le spectacle, au point que la crise est de méthode et d'objet. Faisant retour à la facticité de la nature et du vivant perçus, la science appelle ainsi la philosophie à sa suite sur la voie d'une pensée *post-critique* parce qu'*objektlos*. Une pensée justement capable de renouveler le sens de la téléologie elle-même, dans la discussion serré avec le finalisme sans fin kantien.

Or l'ontologie dite «indirecte» de la nature et de la vie que Merleau-Ponty déploiera d'elles en patiente lecture, ressaisissant le corps en deçà de sa propriété, c'est de s'être elle-même comprise comme proche de la «théologie négative» de Maître Eckart — comme l'atteste une note de travail de février 1959 —, mot de l'analogie en lutte avec sa compréhension scolastique, qu'elle nous invite encore à lui emboîter le pas. Le pas d'une redéfinition de la vie elle-même non comme être positif — rappelons-nous les apories, au lieu de l'histoire, des *Lebensphilosophies*, que Merleau-Ponty a d'ailleurs rejeté on ne peut plus clairement —, mais interrogatif, qui a appelé à penser l'institution humaine, celle personnelle et publique de l'histoire d'une vie, mais aussi du politique, depuis le modèle de la *naissance*, saisie «dans le même genre de l'Être» (Merleau-Ponty, 2003, 38) qu'elle, parce que pas plus qu'elle l'institution n'est un acte. Le même genre: ni négation de la différence, ni identité stricte, mais extension du vivant qui tient «l'un seul corps» que nous formons au sein des différences, et par elles.

En ce sens, il faudrait dire que Merleau-Ponty fait exception au jugement porté par Ricoeur sur la phénoménologie, alors même que tout son problème était aussi de penser le lien entre histoire et vie. Dans les mots de Ricoeur et de *Soi-même comme un autre*, la phénoménologie ne serait en effet jamais parvenue à penser pleinement que «ma chair soit aussi un corps» (Ricoeur, 1990, 376), un corps parmi les corps, de telle sorte que l'altérité y précède même la propriété. Et si Ricoeur, malgré son premier héritage merleau-pontien, a méconnu son statut d'exception, au cœur même de la phénoménologie, c'est sans doute d'avoir rabattue cette pensée de l'histoire sauvage sur le fameux «jargon de l'authenticité», qui, il est vrai, a rendu nombre de phénoménologies incapables de penser la vie, mais aussi, et il faudrait donc dire partant, le politique. Cette double limite, Merleau-Ponty l'a donc franchie au cœur de textes encore trop peu commentés, ceux des cours de 1954–1955, *L'Institution-La Passivité*, des cours où corps vivant et histoire vont se rejoindre, et où apparaîtra le texte proustien exemplaire pour Ricoeur de l'identité narrative, et où plus que nulle part ailleurs, Merleau-Ponty tient le va-et-vient constant, pour penser cet «un seul corps» que nous faisons, entre le corps vivant, l'histoire, et la politique qui en est la théâtre.

Dévoilant un chemin au-delà de l'anthropologie classique et fixiste, nous intimant de penser l'humain comme autre manière d'être corps, depuis son émergence à même la vie, celle que présupposent dans le moment même où elles la dénie toutes les philosophies de l'histoire, Merleau-Ponty nous apprend ainsi à penser ontologiquement ce qu'Arendt avait si bien nommé *la seconde naissance que sont les actes*. Il nous a appris, en un mot,

à penser autrement l'*institution*, c'est-à-dire cette genèse du sens, de l'histoire, et partant du commun, qui n'est jamais ni vérité ni *création* pure, parce que notre existence n'est pas divisée entre plusieurs êtres, un être de la vie nue, un être de la pensée, un être de l'agir etc. Si le «Je est une foule», c'est en un autre sens, car l'être de la vie elle-même est déjà un non-être productif, un être interrogatif, et que nous ne comprendrons jamais le *logos humain* et la *praxis* qui s'y attache sans garder le regard tendu sur le *logos* pré-humain, à moins de retomber dans une quelconque «religion de l'homme».

La description merleau-pontienne du corps vivant comme *Gestalt*, ni agrégat, ni totalité, mais *totalisation* selon un style et les hasards qui en font la mélodie mais aussi la suspendent, dans le jeu d'une connaissance dynamique de ses parties où comportement et organisme ne font qu'un, dévoile en ce sens la vacuité des théories fixistes de l'*instinct*, dont s'inspirait peut-être encore le Bergson des *Deux sources de la morale et de la religion* — posant justement lui aussi une vérité de l'*institution* via l'opposition des sociétés closes et ouvertes —, comme elle dévoile l'onirisme qui déjà l'habite, au point que la vie ne semble plus pouvoir dans cette langue se définir autrement que comme *puissance de visibilité*, que tout corps, en tant qu'il est en *vie* semble ne chercher qu'à être vu, sans que l'on sache par qui ni pourquoi. Le *corps vivant humain*, lui, dans la spécificité de la réflexivité qui habite l'expérience de son corps touchant-touché, qui n'est plus seulement specularité offerte, mais contact à soi *imminent*, mais seulement imminent, parce que voué à se déchirer dans le moment même où la coïncidence semble si proche, ce corps vivant humain, Merleau-Ponty l'a quant à lui décrit selon une dialectique du désir, qui elle, dit déjà, a toujours déjà dit, le qui et le pourquoi de *notre* expression, de notre *tendance au visible* : la pluralité de ces autres publics, que nous désirons et voulons rejoindre dans leur publicité mêmes, et que partant nous ne posséderons jamais, et c'est là la force mais aussi la fragilité que dessine le désir. Corps désirant, c'est-à-dire originairement ek-statique, le corps vivant humain est donc ce pouvoir d'*incorporation* qui est le contraire d'une fusion réussie, parce que son principe même est l'*absence* de celle-ci, la fêlure dans son imminence. Mon pouvoir d'aller *vers et dans* les autres, de comprendre leur vie, de savoir leur présence, celle-là même qui me hante, sans avoir besoin pour cela de les penser ou de les réfléchir, d'être dans une situation de face-à-face — le face-à-face diderotien — dans laquelle je n'en aurais justement jamais l'expérience, est ce pouvoir qui me rend moi-même visible, dans ma finitude, et dans mon appartenance aux autres, et à travers eux à l'épaisseur des relations qui font une *institution socio-historique*.

Or la pluralité, la publicité, la fragilité, qui viennent ainsi au jour, n'étaient-ce pas là les conditions de l'action politique et de son espace, ainsi que son trait principal, telles qu'Arendt les a dévoilées, à rebours des conceptions fixistes et souverainistes, non-libres, de la politique ? Si sans doute, ce pourquoi l'analogie du corps vivant humain, selon la phénoménologie qu'en a donné un certain Merleau-Ponty, nous semble être la chance d'une pensée politique qui assumerait le corps, comme lieu par excellence des affaires humaines, parce que lieu de notre *apparition publique* et de notre premier *je-peux*, puissance de phénoménalisation, et de manifestation. L'hyperdialectique

de la pluralité que dévoilent les cours du milieu des années 1950 — *La Nature et L'Institution-La Passivité* — a ainsi commencé de renverser, sur le sol de cette nouvelle entente du corps, l'intersubjectivité en intercorporéité, et nous permet bien de tenter une redéfinition radicale de l'*incorporation*, tant en regard de l'interprétation merleau-pontienne de Machiavel, qu'en regard de la pensée politique lefortienne — et du statut problématique en elle de la téléologie —, que du décisionisme sartrien. Pour déconstruire le décisionnisme, et avec lui les pensées de la *praxis* comme double vérité, alternance de ma vérité, et de celle d'autrui, voire substitution de l'une à l'autre, mais jamais rencontre, l'intercorporéité nous aide en effet à penser, au contraire, et en rappel donc du plus fort de Machiavel, une «vérité du double» : que je sois aussi autrui, et qu'il soit aussi moi. Cela, au point que c'est donc et enfin explicitement dans les termes d'une *analogie* avec l'accouplement et la gestation que Merleau-Ponty osera décrire d'abord le rapport à autrui à même l'agir. Car comme dans le rapport d'accouplement, de gestation, mais aussi de langage et d'expression, il y va dira-t-il dans l'intercorporéité praxique, d'un rapport de «dépassement dans mon sens ou de dépassement dans son sens de moi par autrui ou d'autrui par moi».

Et ce dépassement de moi par autrui et d'autrui par moi, ce dépassement qui est *passivité*, selon lequel mon pouvoir *de prise* est à l'exacte mesure de mon pouvoir à être pris, Merleau-Ponty, à la lecture de Machiavel et de Marx, va aussi et précisément le dévoiler comme au cœur de l'agir historico-politique *stricto sensu*. L'histoire elle-même, ce n'est en effet jamais encore que *dans son sens* que je la dépasse, et il y a donc passivité à l'égard de l'histoire, comme il y a passivité à l'égard de mon propre corps. Il y a un «corps de l'histoire», l'histoire existe «à la façon du corps», est «du côté du corps», disait *La Prose du monde*, et il faut bien en ce sens ramener l'agir au sens fort à ce que disait Merleau-Ponty de ma vie corporelle et du *nexus* en elle de ma perception et de ma mémoire sociale: la perception d'un événement est une posture de mon corps social — «mon être pour autrui» (Merleau-Ponty, 2003, 252) — comme l'espace est pour moi une polarisation de mon schéma corporel.

Il n'y a donc pas de vérité de l'institution, pas de pur spectacle, ni de dichotomie acteur-spectateur comme le croyait encore Machiavel, mais ce qu'*Humanisme et Terreur*, et justement la *Note sur Machiavel* nous faisaient déjà entendre, évoquant la résistance sous Vichy, et les figures historiques parcourant le *Principe*: un champ imaginaire. Un champ imaginaire qui nous ramène bien à Marx, mais depuis cette fois une analogie réformée par l'autre «retour au perçu» des cours des années 1950, retour où la *Gestalt* elle-même prend un tout autre sens¹⁵, un champ imaginaire qui est non mythe ou irrationalisme comme le croyait Sartre, mais «passivité des hommes» et «activité des choses», vérité des matrices symboliques, enregistrement à leur niveau de tout ce qui advient. Vérité d'émergence, possédée par personne, sédimentation, qui fait que tous les actes

¹⁵ Voir sur ce point que l'économie de notre propos ne nous permet pas de développer ici, notre article: (Gléonec, 2014, 77-96).

en histoire seront donc entourés du *halo* découvert par Machiavel. Halo qui est certes le maléfice de la vie à plusieurs mais aussi son vertige, la féerie, dira Merleau-Ponty, de cette «voie de plus grande communication» qu'est l'institution socio-politique.

Conclusion

Revenus au halo, au maléfice et à la féerie de la vie à plusieurs découverts avec Machiavel, que conclure du devenir de l'analogie elle-même, en héritage merleau-pontien¹⁶? Puisqu'il y va d'une *analogie*, il faut ici tenir la reconnaissance d'un *rapport ambigu de participation*, de «sublimation» dira encore Merleau-Ponty, entre le corps et le corps politique, et non d'un rapport d'univocité. L'analogie regagnée sur le sol du *corps humain vivant*, et non plus sur celui du corps propre ou de l'organisme, permet d'abord de penser la communauté comme variation sur un thème, style, c'est-à-dire ni fixité identitaire — parce que le propre du thème, notion empruntée par Merleau-Ponty à la lecture ruyerienne des nouvelles conceptions de l'instinct, est justement le jeu qu'il ouvre et demande, inscrivant en elle un manque qui est appel à rencontres —, ni unique et transparent choix, c'est-à-dire aussi au fond superficialité, *création ex nihilo*. Si la communauté est à penser comme corps, *versus* ces deux positions classiques, c'est que la *totalisation* qu'elle est, si vraiment du moins elle est communauté et non simple somme hasardeuse des multiples, sa totalisation est incessant passage d'un type d'unité à un autre, passage qui est sa *vie* même, son être-dynamique, mais que cette vie, comme toute vie, a de l'épaisseur du corps ce rapport *en bloc* à son passé, et en premier lieu à son passé immémorial — au sens où il est le plus perdu de tous ses temps —, celui de sa naissance. Si ainsi sans cesse elle *renaît*, comme le voulait Arendt, c'est depuis une *praxis*, qui est non pas détachée de tous ses ancrages — absolu commencement —, mais bien plutôt les retrouve, comme chaque désir, et chaque amour, disait Merleau-Ponty, s'il est vrai — au sens de: s'il ré-institue —, retrouve en un instant tous les précédents. Néanmoins ces retrouvailles jamais ne sont dans l'ordre du voulu, du décisoire: ce n'est pas de *viser* comme tel le passé, ou son archi-naissance, que la communauté y revient, mais c'est par effet de *latence* — comme dans notre toute première institution, en lecture cette fois merleau-pontienne de Freud — c'est-à-dire par détour, que son passé remonte, ce pour quoi toute tentative de recentrer explicitement le commun sur les discours de «l'identité nationale», se voue elle-même à la ruine, fiction projective, rêve d'une possession du temps ou de l'origine, et n'appert d'ailleurs que quand le rapport au passé n'est plus lui-même dynamique.

¹⁶ Nous n'avons bien sûr esquissé ici que les thèmes et termes clés de la nouvelle analogie en question, dont la mise en branle effective, à défaut bien sûr d'être complète, fut opérée dans mes précédents travaux, dont ma thèse de doctorat dévolue à l'analogie, et dans un ouvrage récemment terminé sur Merleau-Ponty, auquel elle puise le plus: (Merleau-Ponty, 2003).

Et ici l'analogie rencontre donc bien, prolonge et non renverse, le pourquoi prétendu de son commun refus. Le passé — comme le temps — *retrouvé*, de la communauté, l'est comme l'ensemble des possibilités factives qui sont les siennes, dont elle hérite, mais que cependant elle choisie, non malgré elle, mais non pour autant intentionnellement, d'un «choix non décisoire» dira Merleau-Ponty. L'«un seul corps» que Merleau-Ponty nous permet de penser comme corps politique, c'est au fond et ainsi un corps capable de mémoire, de rêve, mais tout autant de sommeil et de délire, quand enceinte, corps ne se réfléchissant plus — en visibilité comme en pensée, selon le *nexus* premier de l'analogie —, il oublie que l'étranger n'est pas que son dehors, mais le traverse de part en part. Car ce corps ne tient son style, ne se redessine, qu'à la faveur d'une dynamique désirante qui répond à la *pluralité* première des êtres, d'une incorporation véritablement dialectique, selon laquelle être les uns *dans* les autres, former communauté, c'est non réduire l'autre à soi, mais tout au contraire *se déposséder assez* pour qu'il y ait présence de l'autre. Mais présence-absence, ainsi à l'opposé de toute clôture, cette dialectique du désir nous permet bien de penser le commun comme un *entre*, dans l'ordre même d'une incorporation enfin ramenée à son fondement, au corps dont elle parle, à l'opposé donc, tant des pensées politiques qui pensaient pouvoir en déconstruire l'idée même sans questionner le possible « corps » de l'*inter-*, que de celles qui tendaient à faire de cet *entre* un ordre si singulier des rapports humains qu'elles en venaient à nous interdire de comprendre comment il est possible que le *bios* et le *politikos* en soient venu à s'identifier, comme l'a dévoilé l'analogie implicite de R. Esposito, explicitée dans notre première étude.

De l'*incorporation* ainsi redéfinie, *versus* son refus massif et *versus* le repoussoir qui en fait le masque, le langage de la «chair du social», ce qu'il faut retenir c'est donc un mouvement de venue à soi qui est dépossession. En tenant cette découverte de l'intercorporéité en deçà de ce qui fera sans conteste l'ambiguïté de la chair, ne décrochant jamais de la manière d'être corps qui caractérise l'homme — cette «autre corporéité» elle-même toujours comprise depuis l'*Ineinander* avec l'animalité —, cela — et c'est là l'essentiel — sans jamais tomber non plus dans l'hypostase de la Vie elle-même, Merleau-Ponty nous invite au fond à dire pour finir « que ma chair soit aussi un corps, un corps parmi les corps », que donc l'altérité précède la propriété, ouvrant par là-même une toute autre compréhension de la vie et de l'institution, ou mieux des institutions, cela implique au fond peut-être que ma chair ne soit plus chair, et que la phénoménologie du corps elle-même, en se faisant phénoménologie politique, renouvelle son langage.

REFERENCES

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

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

- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme modern*. Paris: Calmann-Lévy.
- 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.
- Gléonec, A. (2014). Gestalt et incorporation: un chemin dans l'esthétique merleau-pontienne. *Chiasmi International*, 16, 77–96.
- Gléonec, A. (2014) Ontologies et phenomenologies du corps politique: les voies de l'analogie. En chemin avec Claude Lefort. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 3 (2), 35–54.
- Lefort, C. (1978). *Les formes de l'Histoire*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique*. Paris: Seuil.
- Lefort, C. (2007). *Le Temps présent*. Paris: Belin.
- Machiavel. (1978). Œuvres complètes. Paris: Gallimard.
- Manent, P. (2010). *Les métamorphoses de la cité*. Paris: Flammarion.
- Marx, K. (1994). Œuvres complètes. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1947). *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). Résumés de cours. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1979). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'Institution-La Passivité*. Paris: Belin.
- Patočka, J. (1999). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Editions Verdier.
- 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* (61–71). Paris: Seuil.
- Richir, M. (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Editions Payot.
- Richir, M. (1992). Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty. In M. Richir, E. Tassin (Eds.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences* (7–26). Grenoble: Millon.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1997). *La métaphore vive*. Paris: Points Seuil.

THE TEMPORALIZATION OF LISTENING IN THE INTERSUBJECTIVE RELATION

IRINA POLESHCHUK

PhD in Social Sciences, University of Helsinki, post-doctoral researcher at the Faculty of Economics and Political Studies, 09240 Espoo, Finland.

E-mail: irina.poleshchuk@helsinki.fi

The paper explores the ethical significance of listening in intersubjective relations with another person. Rooted in Levinas's account of intersubjective temporality this research discusses listening as a vision of responsibility, as a welcome of the other and as a possibility to realize responsibility as being for the other. The main focus is to analyze listening as a disturbance of ethical subjectivity and as a traumatic experience, and to understanding how an expression of the face of the other requires an ethical response in the form of attentiveness and listening. Referring to Levinas's ethics I show that listening grows from the function of auto-affection and affection. First, I bring into discussion a description of pre-reflective subjectivity, which has not yet encounter the appeal of the other. I analyze subjectivity in its displacement and the sense of pain. Then I turn my attention to the work of affection in temporalizing consciousness and how it results into a temporal gap, dephasing, into a non-intentional consciousness and passivity. All these create an important context to locate the meaning of the ethical listening as a formation of the present. I will also give a special account of sensibility and corporeity, which arise from the notion of affection and non-intentional consciousness, and which, gradually, form driving principles of synchrony and diachrony. Thus, the main goal of this paper is to illuminate the principle why listening is seen as a specific mode of temporalization for subjectivity and of reasoning responsibility, and how listening is initiated by diachronical movement and how it is found at the basis of the face-to-face situation.

Key words: intersubjectivity, affection, dephasing, diachrony, the other, temporality, non-intentional consciousness, welcome.

ТЕМПОРАЛИЗАЦИЯ СЛУШАНИЯ В ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОМ ОТНОШЕНИИ

ИРИНА ПОЛЕЩУК

Доктор философии, исследователь-постдокторант Университета Хельсинки (Финляндия), факультет экономических и политических исследований, 09240 Эспоо, Финляндия.

E-mail: irina.poleshchuk@helsinki.fi

© Irina Poleshchuk

Центральным сюжетом данной работы является идея слушания в intersубъективных отношениях с другим. Обращаясь к теории intersубъективной темпоральности, представленной в работах Левинаса, данная статья анализирует слушание как определенную модальность темпорализации ответственности, пассивности и как гостеприимство другого. Основной фокус — описать слушание как образ особого рода беспокойства и лишения локуса, как травматического опыта, и понять, как опыт осознания обращения лица другого необходимым образом призывает к этическому ответу в формах самоаффективности и аффективности. Особое внимание уделяется описанию до-рефлексивного опыта субъективности, спровоцированного аффектом: сдвиг, смещение, лишение места, потеря времени и боль. В статье исследуются основания слушания, обнаруженные в темпорализирующемся сознании, а именно, как они сформированы в феноменологии этики Левинаса: концептуальная роль аффекта, темпоральный разрыв и дефазирование, неинтенциональное сознание, диахрония и пассивность. Описывая роль аффекта, автор пытается проследить основания возможности ответственности в форме слушания другого, сформированной в моменте настоящего и обнаруженной в диахронической темпоральности. Таким образом, основная задача статьи — объяснить слушание через принцип диахронии и как способ возможной реализации этической темпорализации субъективности, обнаруженный в акте обращения другого и в основании ситуации лицом к лицу с другим.

Ключевые слова: intersубъективность, аффект, дефазирование, другой, темпоральность, неинтенциональное сознание, гостеприимство.

Introduction

The ethical dimension of listening has been widely discussed in studies that accentuate the meaning of rights, freedom, justice, identity and otherness. The human response to the other in the form of listening is not just a nostalgic retreat into the ideality of ethics and moral norms needed to foster our contemporary community. To listen is to be ready to give an ethical response and to be responsible in the immediacy of the communicative event. I believe that the philosophical insight found in the works of Emmanuel Levinas enlighten us to the significance that the gesture of listening occupies in our intersubjective relations with another person. Even without addressing listening explicitly in any methodical way, Levinas still presents us with a vision of responsibility, and the welcome of the other, as contained in and by listening. This study brings together a discussion of listening as an ethical response, as well as a particular form of intersubjective temporalization in the phenomenological tradition, and presents an analysis of listening as a disturbance of ethical subjectivity and as a traumatic experience.

Before turning to the main argument of this paper I would like to give a short description of the phenomenological basis upon which the encounter with the other (and equally all phenomena including the other human being) rests for intentional consciousness. In very general terms, the main conceptual ground of phenomenology is intentionality understood as consciousness of. Within the intentional flow, the object of perception is given to consciousness, but at the same time consciousness is compelled to react to the givenness of the object and to comprehend it. Thus, intentionality implies that

there are two sides consciousness's construction of the perceived object that happen simultaneously. On the one hand, consciousness apprehends the object by moving beyond the object's immediacy, i. e. beyond the immediate presentation. In this case, the object is given as a variety of characteristics, profiles and features that are not immediately grasped. In other words, the presentation is combined with appresentations¹ of other possible profiles. On the other hand, the perceived object affects consciousness and provokes it to react. This enrooted affectivity draws upon the ability of consciousness to construct the appeared phenomenon in a complete way. This completed knowledge of the object implies a series of temporal phases — the past, the living present and the future to come — through which consciousness moves in order to make an experience hold together as a whole.² In her extensive work on the phenomenology of intersubjective temporality, Lanei Rodemeyer notes that «temporalizing consciousness <...> is able to go towards something else, beyond the immediate presentation, and <...> is able to hold onto experience so that a presentation can be appreciated as presenting a single, whole object» (Rodemeyer, 2006, 4). It is important to see temporalizing consciousness as a source for any cognitive activity. However, since one of the main projects of phenomenology is to analyze the ethical encounter, it is also possible to unfold the various meanings contained within our relations with other subjects, through an examination of temporalizing consciousness.³ In this paper, affectivity, being a part of the process of temporalization, plays a significant role in determining not only our relation with objects and the way they appear for us, but is also considered to be the fundamental ground for our ethical intersubjective relation with otherness, that constantly recasts subjectivity.

I suggest that, along with affectivity, listening occupies a privileged place in the temporal intersubjective relation. In this paper my intention is to show how listening grows from the function of affection in temporalizing consciousness and how it acquires its ethical meaning for subjectivity in the face-to-face relation with the other. I strongly believe Levinas' view of the face-to-face relation is a key to understanding how an expression of the face of the other requires an ethical response in the form of attentiveness and listening.

¹ Here appresentation accompanies what is immediately given. While perceiving an object, only the moment of primal impression directly presents a particular aspect of it. However, to some extent we are also aware of other aspects of the presented object, namely appresentations. Appresentation might be seen as an experience of, or as «making present» of, what is not directly presented (Husserl, 1966, 114).

² In «On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time» Husserl explains that the temporalization of consciousness happens as follows: retention fixes (holds) the experience of the just-passed, protention connects to the experience of what is about to come and primordial impression, Urimpression is the center, which serves as the core of an original presence and of the living moment of now (Husserl, 1991).

³ The argument that time consciousness is the foundation of intersubjective constitution is well elaborated by Rodemeyer in her book «Intersubjective Temporality. Its about Time» (Rodemeyer, 2006).

Face-to-face With the Other: Expression, Listening and Responsibility

Contrary to Husserlian phenomenology, where consciousness is conceived as a starting point for all possible meanings, and where it is thought to already include the constituting activity of the other, Levinas conceives of the subject as arising toward and for the radical alterity of the other and as being affected by the appeal of the other. Moreover, the Levinasian phenomenology of ethics shows us that the self is not first for itself and then for the other, as if morality played a merely secondary role. Rather, the self first develops in being for the other human being. This logic becomes clear if we look at the intersubjective relation as ethical temporality where listening plays a significant role in constructing responsible subjectivity.

In one of his interviews Levinas states: «My work is to further the deformatization of time» (Levinas, 2001, 209). This project of deformatization of time aims, as Rudolf Bernet explains, at a transformation of the «egological transcendental subject into an ethical subject. One which is characterized not by its spontaneous, free power, but by a responsibility for the other, which comes from the other» (Bernet, 2002, 90). This transformation presupposes the following: the other human being is given to me in all his/her vulnerability and this vulnerability is revealed as having its origin outside the subject. This deformatization of time, which happens at the very moment I am involved in conversation with the other by listening and being attentive to him/her, that is by giving an ethical response, is at the center of my argument. In this situation the other precedes, exceeds and then reconstructs my own temporality.

To develop this argument I will first explain why the face manifests itself as expression and speech. Then I will show how the address, coming from the other person, demands subjectivity's response, which manifests in modes of listening and attentiveness. My next step will be to ground the work of listening and attentiveness in a phenomenological context by showing how affection and Urimpression do not belong only to the constitutive power of intentional consciousness but, on the contrary, arise from the expression of the face of the other and give birth to the various temporal modalities of subjectivity. All this will bring me to a discussion of the changes that subjectivity undergoes in the face-to-face relation. My focus will be on the traumatic experience provoked by response in the form of listening and by the diachronic temporalization of the intersubjective relation.

Before an immediate explication of the face-to-face relation and the conceptual role of expression I want to work through the challenging question: how do we differentiate between an experience of the other as an object or phenomena of our world, and an experience of the other as radical other? Why is the experience of the otherness of an object not as radical as that of the other as l'Autrui (as another human being)? In «Totality and Infinity» Levinas seizes upon the difference between experiencing the otherness of an object and the otherness of the Other: «...“the “intentionality” of transcendence is unique in its kind: the difference between objectivity and transcendence will serve

as a general guideline for all the analysis of this work» (Levinas, 2004, 49). According to Glendinning, one of the authors who explicitly points out the difference between the experience of the alterity of an object and that of the other, Levinas sketches two intertwining ideas describing the experience of the otherness of an object and of the Other: the first kind of experience is appropriating power, the second kind is cognitive power (Glendinning, 2007, 158).

The first idea shows that the otherness of an object can be totally annulled:

The distance of transcendence is not equivalent to that which separates the mental act from its object in all our representations, since the distance at which the object stands does not exclude, and in reality implies, the possession of the object, that is, the suspension of its being (Levinas, 2004, 49).

Here Levinas accentuates the reduction of the alterity of the object, which constitutes the specificity of its being, as it occurs in cognition. Contrary to this, the experience of the other is an experience of transcendence and it cannot be annulled. As Levinas explains:

...the other remains infinitely transcendent, infinitely foreign; his face in which his epiphany is produced and which appeals to me breaks with the world that can be common to us, whose virtualities are inscribed in our nature and developed by our existence (Levinas, 2004, 194).

The intersubjective world is never abstract, it is a concrete relation with the other, where the address of the other person regulates and also inevitably disturbs the horizon of activities originating from subjectivity.

In «Totality and Infinity» Levinas talks about what he calls the naked face, a face that is not masked by the whole social apparatus of role and status. Rather, the naked face stands before us, completely exposed and vulnerable, infinitely other and absolutely singular. «The skin of the face is the most naked, most destitute ... there is an essential poverty in the face» (Levinas, 1985a, 86). The face is the face of a vulnerable You that is dependent on me. Yet it also faces me with «uprightness» — face-to-face. The face is «expression» — not just «something» that I look upon, that I hold in my gaze. It «faces» me, and this «toward me» is both a profound appeal going against indifference and a kind of accusation aiming to prohibit my violence toward you. The expression does not present any information about the other but, following Levinas, the main idea of an expression is that it presupposes a distinctive response from me: «...to approach the Other in conversation is to welcome his expression» (Levinas, 2004, 51). The fact that I recognize an expression is already a response. Moreover, recognition of an expression as well as awareness of the need of response implies a state of being attentive.

The concept of the expression partly explains why the face of the other breaks into my world and calls out to me. The other calls forth my response, commands my attention, refuses to be ignored, makes a claim on my existence, tells me I am responsible. I will never be freed from the face of the other, so much so that Levinas says we are always held hostage to the other, that we are never released from the other's speaking to us and calling forth our response. «It is impossible to evade the appeal of the neighbor, to move away» (Levinas, 2006, 128). The other says, «I am here» — and appeals to us, commands us: «do not kill me».

Receiving the address of the other does not necessarily presuppose the immediate direct response usually required by the normativity of our action. At first it is a state of affectivity that subjectivity experiences: in being aware of the call of the other it is indeed forced to react. However, the reaction takes place as a gesture of listening. In this silent presence for the other, listening becomes an ethical attentiveness to the Other in saying «I am here». It is precisely here that I see the locus of an ethical subjectivity that engages itself in an intersubjective world. This just born level of communication relates to a different type of temporality, the stream of which is already initially interrupted and is diachronical in its essence. In this context another interesting issue to explore is how the temporality of subjectivity in listening and attentiveness is born and how existential modalities of the subject, as for instance being-for, temporalize in the face-to-face relation. These questions will be the main topic of discussion in the next part.

Affection and Temporal Dephasing

Having thus followed a terminological path in order to bring out the location of expression and listening, I now turn my attention to a number of cross-cutting concepts in Levinas's account of intersubjective temporality: temporal justification of the work of affection, affection as validity for impression, temporal gap and dephasing, non-intentional consciousness and passivity. The goal of this detailed explication is to create a framework illuminating the reason why listening is seen as a specific mode of temporalization for subjectivity and how it is found at the basis of the face-to-face situation.

While our perception is influenced by the object perceived — it is always situational and concrete. Experience of affection would imply circular intentionality: it is not merely a matter of mastering but is also mastered. It is not an intentionality of invading but also of being invaded. As Welton describes it: «In the case of perception I not only act but I am acted upon, I not only effect but I am caught up in a larger realm of affectivity» (Welton, 2000, 243–244). Subjectivity does not only intend objects but they at the same time draw me to them; objects are capturing our acts. This reflection helps to substantiate the appeal of the other as breaking up the intentional capacity of subjectivity. The crucial step to undertake in this discussion is to point out a double character of intentionality:

it is affecting and it is affected by the address of the other. In an article dedicated to the role of affection in intentionality, Anne Montavont defines this affection as the passivity of the subject, which is affected. In other words, subjectivity is inevitably affected by the call of the other. But, this «being affected» motivates an active tendency towards the other (Montavont, 1994, 122). Affected consciousness, or sensible data is the first strange or alien content within the self. The power of the expression coming from the face of the other penetrates subjectivity and its affection excites the self as non-consciousness (*Unbewußtsein*) on the level of original hyletic (*Urhyale*) pre-consciousness. Consciousness is, first of all, aware of something foreign striking it. Affection appears in consciousness before being-for consciousness: I am affected before I know that I am affected. A similar interpretation of Husserl's notion of affection can be found in the article by Natalie Depraz: «Temporalité et affection dans les manuscrits Tardifs sur la temporalité (1929–1935) de Husserl». Depraz claims that the understanding of being affected comes, in a way, retrospectively, and the articulation of sensation, which makes me aware of affection and able to localize it in consciousness, becomes possible thanks to a preliminary passive synthesis (Depraz, 1994, 75).

In «La ruine de la représentation» Levinas expresses the same idea by claiming: «every object appeals and creates consciousness by which its being shines and appears».⁴ This being-affected-with reveals itself to subjectivity before being opposed to the world in objective representation. I emphasize here the presence of a primary passivity that invades subjectivity. This state is significant for determining subjectivity as initially open towards otherness.

This double structure of affection inverts temporalizing consciousness. For Levinas, time is «not only the form that houses sensations and lures them into a becoming, it is the sensing of sensation, which is not a simple coincidence of sensing with the sensed, but an intentionality and consequently a minimal distance between the sensing and the sensed — temporal distance». Thus perceived, intentionality opens a fundamental difference between «intentionality that intends identifiable idealities» and «impressed consciousness» (Levinas, 1998 a, 144). Within this difference there lies what Levinas denotes as connection (*lien*) and shift (*écart*). Shift means «already not» but also «still here» and «presence for». The impression of a coming demand of the other is built of (on) affection, and following Levinas' line of reflection, there is a slight temporal shift that disturbs the living present of consciousness (subjectivity) while it is affected. The shift means (separate) consciousness targeting an impression yet without being an awareness of the impression. The idea of shift makes it possible for Levinas to accentuate the significance of a past moment that belongs to primary experience.

⁴ «...tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être respiondit et, par là même, apparaît» (my translation) (Levias, 1974, 134).

«The already past», the «just passed» are the very divergence of a proto-impression <...> the divergence of the Urimpression is the event, in itself primary, of the divergence of dephasing, which is not ascertained in relation to another time but in relation to another proto-impression that is itself «in on it» (Levinas, 1998 a, 142).

Temporalizing consciousness is dephasing from its living present; it is unable to hold the unity of constructed experience at the moment of now. The affection tears the temporal flow before consciousness is aware of its own source of time. Thus, the gap present in intentionality constitutes a diachronic relation where the source of time belongs to the otherness affecting and penetrating the synchronized time line of consciousness. (Levinas, 1998b, 159–178)

Thus, I argue that Levinas imparts a new dimension to the phenomenology of time by articulating the crucial aspect of alterity through the notion of experience: «proto-impression is wholly receptivity of an “other” penetrating the “same”». ⁵ The significant accomplishment in his discussion of time is his notion that there is a constant aspect of the «no-longer» intruding upon consciousness. Levinas provocatively adds that «consciousness of time is not a reflection upon time, but temporalization itself; the after-the-fact of realization is the after of time itself» (Levinas, 1998b, 143). The time of the source of experience, not included in the time of the living present (transcendental consciousness), has always been passed by the moment whereby the experience, as a content given to consciousness, is retentionally modified. For Levinas, consciousness is not the now moment, but a moment in the past, always late in respect to itself: the primary time of the source of experience always remains in the past and does not coincide with the moment of the living present.

The primary source of experience here is the other addressing subjectivity. Evidently Levinas wants to legitimate structures, which model subjectivity as going «beyond itself» and as stripped from outside. This going «beyond itself» signifies a concretion of intentionality, which allows transcendence to appear not as a relation of correlation, but as a relation of the subject to a «fundamental disorder» (Levinas, 1985a, 89). To be «beyond itself» means beyond what might be rendered as present.

In receiving the expression of the face as coming from outside of the constituted present subjectivity is rendered as questioned, disturbed and passive and not able to expand its cognitive activity. These new modalities are foundational for enrooting our ethical listening for the other, and allows us to preserve the very alterity and vulnerability of the other: «The consciousness is affected, then, before forming an image of what is coming to it, affected in spite of itself. In these traits we recognize a persecution; being called into questioning, responsibility over and beyond the logos of response» (Levinas, 2006, 102). Here, the feeling of self gets a totally different interpretation — it is

⁵ The use of the term «Proto-impression» is equal here to «primal impression» or «Urimpression» (Levinas, 1998a, 143).

associated with an impressed consciousness structured from the primary experience of being affected. Evidently, in order to substantiate the ethical relation, Levinas intends to reveal a subject that cannot be interpreted only in terms of consciousness. I will further elaborate on this statement in order to emphasize a concept of non-intentional consciousness and to locate listening and attentiveness within the non-intentional structure of an impressed consciousness.

In Levinas's ethical scenario, the other is presented as not falling under my power and, at the same time, he «escapes my grasp by an essential dimension even if I have him in my disposal» (Levinas, 2004, 39). The fact that the other befalls the ego demonstrates that the other is anterior to the subject. I have to strengthen here the argument that the other precedes the intentional act and that explains why consciousness is not directed towards anything, i.e., not aimed at anything. Levinas defines it as non-intentional consciousness: «The non-intentional is passive from the start, the accusative is its first case, so to speak <...> in the passivity of the non-intentional... the very justice of being posited in being is put in question; being is affirmed with intentional thought, knowledge and the grasping of the now» (Levinas, 2000, 22). To put it otherwise, there is indirect and peripheral awareness of being inhabited and penetrated by the appeal of the other.⁶ Subjectivity is called to respond before conceptualizing itself fully as a subject.

Non-intentional consciousness is the consciousness of passivity because it is late in respect to itself and the Other. Long before it could have said «I», it has been defined by the call of the other that has to be listened to (Levinas, 2006, 101). It is «innocent yet already accused» — of its right to be here and now. Because it has neither place, nor name; it is a state of presence, not in the moment of the present, but always in the past. It lacks the special daring inherent to intentional consciousness — the daring to establish itself in its being (Levinas, 1998b, 130). At the same time it is afraid of the very fact of this presence. Such consciousness has no «homeland» or «dwelling», it dares not enter, perform, or act (Levinas, 1998b, 132). Levinas conveys non-intentional consciousness not as being-in-the-world but as being constantly questioned. Likewise, the experience of the other is always in the past, it is always already gone the moment I am ready to respond, that is why my consciousness is «always becoming old and searching for lost time» (Levinas, 1998b, 166). The only gesture, which is left for subjectivity is to gain the lost time through responsibility — to listen in attentiveness, which is to give a response to the face of the other fading away into the past. Thus, following Levinas's exegesis I ultimately reinforce here the view that listening predates «becoming a subject».

Thus, this key description of diachronic time is not only found at the heart of Levinas's texts but actually predetermines the entire vision of the ethical encounter. The temporalization of subjectivity is expanded by the expression coming from the face

⁶ A detailed study of this aspect of temporality and non-intentional consciousness is presented in Roger Duncan's article «Emmanuel Levinas: Non-intentional Consciousness and the Status of Representational Thinking» (Duncan, 2006, 271–281).

of the other, and furthermore by being forced to give an answer, subjectivity acquires new existential variations in listening and being attentive. In the next chapter I will present a detailed explanation of the event of listening to the other and its traumatic character.

Listening as a Trauma

The complex thematic of listening in the intersubjective situation led us first to the temporalization of subjectivity, which enacts an opening up towards newly born temporal existential modalities. Now I look to analyze an event of belatedness and of being towards the future that are inherent components of the temporality of the intersubjective relation. In doing so, we are faced with a complex range of questions: How does our analysis of listening lead us to a new notion of the self? How is attentiveness possible within a temporal gap? Why does listening necessarily bear an ethical meaning? And, finally, why does listening involve a traumatic experience for subjectivity?

In being affected the flow of consciousness intends something other than itself; it transcends itself. At this point in my interpretation of the face-to-face relation I am emphasizing the primal impression as diachronal and as built up on the affection of something wholly other that affects consciousness. As I tried to show, the fact of my being late conditions my passivity, and it is only in the passivity of non-intentional consciousness that any formulation or metaphysical question about «a place asserted», is put into doubt. In the relationship with the other, I from the very beginning discover myself disturbed by the other:

Diachrony is the refusal of conjunction, the non-totalizable, and in this sense, infinite. But in the responsibility for the other, for another freedom, the negativity of this anarchy, this refusal of the present, of appearing, of the immemorial, commands me and ordains me to the other, to the first one on the scene, and makes me approach him, makes me his neighbor (Levinas, 2006, 11).

Levinas wants to turn attention to a global non-intentional awareness that must first be distinguished from a reflective awareness of the self.⁷ I describe this non-intentional awareness as an attentiveness in which subjectivity finds itself renewed. However, it has a different nature. It is not an active state of being directed towards something but it is, in a way, an inverted receptivity because of being paralyzed by the appeal of the other while still desiring to give an ethical response.

⁷ See Duncan, Roger B. «Living Levinas: Non-intentional Consciousness in Levinas and Karol Wojtyła» (Duncan, 2000, 189–204).

Why do I speak here about a renewal of subjectivity? While being passive and non-intentional, subjectivity turns its attentiveness into openness, but as unconditioned welcoming. I am attentive to the other and I am listening to the other despite everything. Anterior address provides a new beginning for subjectivity — it creates an emerging notion of the self, provoked by affection and by further impending impressions. I would go even further to state that the experience of being attentive would be a newly created notion of the self, which bears an ethical sense. For Levinas self-awareness and the self's notion arise before any theoretical cognition in the non-intentionality of consciousness and in the passivity of consciousness, which, in this case, would be a modality of listening to. Here the conceptual work of affection and non-intentional consciousness reveals the importance of an intersubjective horizon: intersubjectivity is conceived as necessary in order to be aware of my own experience and to appresent the ethical meaning of my encounter with the other.

Here I must pause, however, to comment critically on this description of the new understanding of the self that arises in the gesture of listening to. This new self is rooted in the traumatic experience of the face-to-face relation. In *Otherwise than Being or Beyond the Essence*, Levinas describes affected subjectivity as displaced and deprived of itself: «The subject in saying approaches a neighbour in expressing itself, in being expelled, in the literal sense of the term, out of any locus, no longer dwelling, not stomping any ground» (Levinas, 2006, 49). For the subject, expressing itself means to be able to give an ethical response in the form of listening. However, through this awakening subjectivity loses its original position and original locus as a subject able to actively generate a cognitive gesture towards the other. Ethical listening turns out to be a traumatic experience for subjectivity: «The subject is not in itself, at home with itself, such that it would dissimilate itself in itself or dissimilate itself in its wounds and its exile, understood as acts of wounding or exiling itself» (Levinas, 2006, 49).

Why this «being expelled from» and «being not in itself» turn into traumatic experience? The dwelling subjectivity, grasped in its original locus, needs a careful description to shape a traumatism of listening. Interiorized in its locus, subjectivity is also aware of its own embodied state. Before subjectivity is capable of listening and hearing, it is a corporeity rooted in and nourished by the world and, as Levinas puts it, by the «living from». From the very start subjectivity delineates its existence as a sensibility of self-affection born by the relation with life itself. This sensual bathing in the world is its pre-reflective modus: the embodied subject, immersed into the life and in «living from», enjoys the world, which, in its turn, envelops and saturates subjectivity.

In «Material Phenomenology» Henry proposes to conceive a pre-reflective self-awareness as grounded in auto affection (Henry, 2008). In being self-affected through the variety of experiences of sensual life subjectivity manifests itself as sensibility. The auto affection unfolds a purely immanent feeling that subjectivity has of the concrete modes of its life: hunger, thirst and pain are revealed through their passive givenness. The intentional object constitution is absent in our experiences of hunger, pain, or dwelling.

They are present as purely immanent experiences of life, as a self-manifestation or as a self-appearance. Levinas reads this immanent experience of life as enjoyment or as «living from» that constitutes vivacity of subjectivity primarily rooted in sensing itself.⁸

The conceptual background for reading auto-affection as localizing and punctuating a sensible embodied subjectivity can be also found in Henry's interpretation of auto-affection. Giving phenomenological analyses of the moving and sensing body Henry distinguishes two senses of auto-affection — the strong sense and the weak sense. In the first case the auto-affection admits the power of life itself and is actively involved in its, or, in other words, it is affected. Indeed the life itself affects subjectivity but also subjectivity is affecting the way it is experiencing the life. It is nothing else but an active self-affection. In the second case the weak auto-affection is formed as passivity, where the subject would be given to itself. Bathing and participating in life are both active and passive involvements. In other words the active auto-affection is reversed into passivity because the active state of the auto-affection is so radical and so powerful that it turns into the passive auto-affection.⁹

Both Levinas and Henry point out that in its integrity auto-affection discloses an interiority of the subject. Subjectivity is born only in the self-affecting state and being passive. This pre-reflective sensibility initiated in the auto-affection provides a path towards the description of the dwelling and enjoying, interiorized and localized subjectivity, which is a beginning for itself but is also an origin for any ethical gesture. Levinas writes:

What begins to be does not exist before having begun, and yet it is what does not exist that must through its beginning give birth to itself, come to itself, without coming from anywhere. Such is the paradoxical character of beginning which is constitutive of an instant. And this should be emphasized. A beginning does not start out of the instant that precedes the beginning; its point of departure is contained in its point of arrival, like a rebound movement (Levinas, 1978, 45).

⁸ In «Totality and Infinity» Levinas explains that «If the intentionality of “living from” which is properly Enjoyment is not constituted, this is therefore not because an elusive, inconceivable content, inconvertible into a meaning of thought, irreducible to the present and consequently unrepresentable, would compromise the universality of representation and transcendental methods; it is the very movement of constitution that is reversed» (Levinas, 2004, 129). Enjoyment of «living from» would seek to interrupt and question the transcendental method, which always tends to construct senses in representation. In enjoyment the constitution is reversed because in self-affectivity the sense of enjoyment is issued from and is constituted by what is enjoyed.

⁹ «L'Archi-intelligibilité appartient au mouvement interne de la Vie absolue qui s'engendre elle-même, n'étant rien d'autre que la façon selon laquelle ce processus d'auto-engendrement s'accomplit. La Vie s'engendre elle-même en venant de soi, dans la condition qui est la sienne et qui est celle de s'éprouver soi-même» (Henry, 2000, 29).

This self-affecting subjectivity is not a pure conjunction of the self with itself, neither it is a retour to itself. Rather the self-affectivity differentiates a gap or a disparity in the self. The claim is that the function of auto-affection originates a birth of the ego as locus in the self. Therefore I read the conceptual work of auto-affection to prioritize the existent over existence and to locate a sensible embodied subjectivity, which is, first of all, sensitive to activities of the world (Murawska, 2012, 376–377).

In dwelling and in «living from», but at the same time enjoying and bathing in the world the self-affected subjectivity is already determined as being here and as a body, which unfolds itself in the present. There is a particular temporal modality of subjectivity designated as being here of the body, which sketches its static character: in space the subject locates itself as a center and as a privileged locus, which is at the same time a localized body grasped in experiences of being at home (*chez soi*). Therefore the self-affecting subject is a pure present, a temporal punctum and a center in terms of space and time. I go further to state that by holding its locus the self-affecting subject is tending to temporal synchronization that comforts its interiorized dwelling in the world. Here I emphasize that the auto affection also reveals the continuity of the self's inner-time, a projective-retentive temporalization of its being-in-the-world. The natural need of self-affected subjectivity is to be able to return to the self that also means to come back to the core of the self and to preserve it as an identity. To exit its ecstatic existence the self-affecting subjectivity needs a refuge, a possibility of withdrawal, or a retreat in the locus.

Therefore ethical listening questions a possibility of comforting retreat, being a punctum, synchronization and the present. Here the state of trauma is a specific mode of temporalization that occurs to subjectivity, at the core of which, one finds diachronic time. Here diachrony is read as a displacement provoked by the expression of the face of the other, anterior to the origin of the self:

(This) diachrony of time is not due to the length of the interval, which representation would not be able to take in. It is disjunction of identity where the same does not rejoin the same: there is non-synthesis, lassitude. The for-oneself of identity is now no longer for itself. The identity of the same in ego comes to it despite itself from outside, as an election or inspiration, in the form of the uniqueness of someone assigned» (Levinas, 2006, 52).

Certainly, here I take a further step in reading «despite itself from outside» as an existential passivity where, because of the inescapability of the call of the other, listening and attentiveness break down subjectivity by withdrawing it from identity and inverting its being. At this point the most important function of listening is as a new source of time brought together with attentiveness: the shift of time is also considered to be an end of my time and it is a beginning of the time of the other in me. The call of the other is, in fact, a work of primal impression built up on the affection that penetrates impressed

subjectivity. Clearly, following this interpretation, subjectivity might be read as a newly born self in a gesture of listening to. This is a new identity within the ethical becoming of subjectivity.

Let me underscore here that the intersubjective relation discussed in Levinas' ethics is not an abstract structure but a concrete experience of the other facing anyone:

The face I welcome makes me pass from phenomenon to being in another sense: in discourse I expose myself to the questioning of the Other, and this urgency of response — acuteness of the present — engenders me for responsibility; as responsible I am brought to my final reality (Levinas, 2004, 178).

What Levinas describes as a final reality is, in fact, a situation where to expose oneself to the questioning of the other uncovers a traumatizing experience which engages subjectivity in its act of listening and being attentive. The core of this trauma is temporal extension because listening is already temporalization itself, which, as Levinas puts it, is «prior to the verb without subject, or in the patience of the subject» (Levinas, 2006, 54). It is a passive exposure denuding the active essence of the subject itself since the address of the other as primal impression happens just before subjectivity is aware of it. This is a small temporal diphase detaching subjectivity from its living present. In other words, the face of the other is always in the past while the necessity to give an ethical response, i.e. to listen to the other, is in the present. One important difficulty appears here: the temporal character of the intersubjective relation reveals subjectivity as always late and as listening to the call from the past. To listen to the other is to be traumatized by the voice of the other always gone into the past. However, this trauma also has a productive force — subjectivity aspires to be ethically responsive and therefore awaits the expression, which is still to come. Here I suggest that attentiveness, based on non-intentional consciousness, also bears features of the future rooted within subjectivity itself. Listening as ethical response is not only listening to the address coming from the past but also, because of attentiveness and opened passivity, it becomes an origin of the future within subjectivity. Because to some extent we are always faced with others still to come, it gives us the possibility of realizing responsibility: the attentiveness of listening is an anticipation of the futurity of the address of the other. This is what I call an ethical becoming in listening for the other who is still to come. The ethical becoming as being for the other is unconditioned and is in spite of everything.

These are important moments of discovery that change the stance of subjectivity. Listening, attentiveness and passivity are not described as lifeless but are something that color my actions. Levinas actually refers to this in his analysis of the face-to-face situation: «Being attentive signifies a surplus of consciousness, and presupposes the call of the other. To be attentive is to recognize the mastery of the other, to receive his command, or, more exactly, to receive from him the command to command» (Levinas,

2004, 178). Reading this passage, I equate attentiveness to the other with an ethical reception that welcomes the other. In locating the role of listening, I emphasize, first of all, the transformation of subjectivity: the discovery of a new understanding of the self, or perhaps it is better to call it self-ness, its dislocation and its own awareness of trauma is also a process of becoming for the other. I tried to propose an interpretation of listening that would help ground a phenomenological description of the ethical listener who is not only deconstructed but is also recreated in the awareness of listening and attentiveness.

The intersubjective horizon, grounded upon temporalization, itself originated from affection, and bears an analogy to the appeal of the other. The appresentation of the ethical meaning of the encounter with the other rests upon two overlapping streams: my subjective temporalizing consciousness and intersubjective temporalization. Within the framework of Levinas's philosophy my intention has been to reveal the foundations of our temporalizing subjectivity, not only as linked to, but also as originating from, the relation to the other. I added two new layers — listening and attentiveness — that reveal ethical subjectivity as faced with the expression coming from another human being.

Let me now summarize the main arguments elaborated in this paper. Only embodied, self-affecting and affected, sensing subjectivity and susceptible to the life is able to listen and to respond. Dwelling, possessing its locus, enjoying and living from its enjoyment, but also displaced, hungry, traumatized subjectivity is gradually metamorphosed. It passes from its core of synchronization to the dyachronization in listening to the other. The ethical origin, or the new self of subjectivity, is grasped in productive passivity because the primal impression affects subjectivity before it is aware of any cognitive gesture. However, the work of impression, affection, or the expression of the face, potentiates subjectivity for an ethical response. I suggested that the ethical response does not necessarily relate to any normativity of our action but has a much deeper meaning: productive passivity, or in Levinas's terms, non-intentional consciousness, turns out to be a mode of listening and being attentive. Only these existential forms are able, first, to shift, to displace and to unbalance the imaginary identity of the subject and, second, to recreate a new form of ethical becoming as being-for. The above analysis brought us to the conclusion that listening appears only because of a temporal dephasing that is diachronical time provoking a discontinuity inside temporalizing subjectivity. In listening, subjectivity is torn apart, broken and also shifted from its fixed cognitive position because the source of time does not belong to the subject but it is at the disposal of the other. The dephasing fractures the identity of the self and gives rise to a «ethical listening» and «being attentive» coming out from the subjectivity injected with the address of the other and structured as being for-the-other.

The paradoxical side of my conclusion is that even if the source of time originates from the other it is still found within subjectivity: it is an end of my time but it is a beginning of the time of the other in me when, in all my attentiveness, despite the past being gone, and neglecting my living present in being oriented towards the future, I am listening to the other and welcoming him/her.

The task of reading or listening in the intersubjective relation is not an easy one. In its essence the traumatic experience of listening is ultimately frustrating and is pushed to the point of collapse due to temporal modes brought about by the other. However, it adumbrates a discovery of the subject who is constantly seeking for the origin of the self as temporalizing attentiveness towards the other.

REFERENCES

- Bernet, R. (2002). Levinas's Critique of Husserl. In S. Critchley, R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Depraz, N. (1994). Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929–1935) de Husserl. *ALTER: Revue de phénoménologie*, (2), 63–86.
- Duncan, R. (2000). Living Levinas: Non-intentional Consciousness in Levinas and Karol Wojtyła. In *Phenomenological Inquiry, Levinas in a Humanistic Context: a Tribute to a Thinker and Friend* (189–204). Belmont: The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning.
- Duncan, R. (2006). Emmanuel Levinas: Non-intentional Consciousness and the Status of Representational Thinking. *Analecta Husserliana*, (90), 271–282.
- Glendinning, S. (2007). *In the name of phenomenology*. London-New York: Routledge.
- Henry, M. (2000). *Incarnation, Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- Henry, M. (2008). *Material Phenomenology*. New York: Fordham University Press.
- Husserl, E. (1966). *Cartesian Meditation*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Levinas, E. (1974). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Levinas, E. (1978). *Existence and Existents*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. (1985a). *Ethics and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1985b). *Time and the Other*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1998a). *Discovering Existence with Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Levinas, E. (1998b). *Entre nous: On Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press.

- Levinas, E. (2000). *Alterity and Transcendence*. New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. (2004). *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2001). *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, E. (2006). *Otherwise than Being or Beyond the Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Montavont, A. (1994). Le phénomène de l'affection dans les analyses zur passiven synthesis. *ALTER: Revue de phenomenologie*, (2), 119–139.
- Murawska, M. (2012). La transcendance et l'immanence. In *Recherches Levinassiennes* (369–388). Louvain — Paris: Peeters.
- Rodemeyer, L. (2006). *Intersubjective Temporality. It's about Time*. Dordrecht: Springer.
- Welton, D. (2000). *The Other Husserl. The Horizon of Transcendental Phenomenology*. Bloomington : Indiana University Press.

BODY BECOMING IMAGE: THE THEATRICAL WINDOW

CLAUDIO ROZZONI

PhD in «Aesthetics and Theory of Art» from the University of Palermo, a FCT post-doc fellow at the Nova Institute of Philosophy (IFILNOVA), New University of Lisbon, 1069–061 Lisbon, Portugal.

E-mail: claudio.rozzoni@gmail.com

This paper aims to analyze the question of how to define the essence of the theater, building on a conference Spanish philosopher Ortega y Gasset held in Lisbon in April 1946, where he radically raised the question of the «strange» relationship between reality and unreality that the «world of the stage» makes possible for us to experience. On the one hand, Ortega states that theater is essentially vision, while, on the other hand, it seems that such a seeing, in itself, leads to a problematic relationship with a not-seeing. In particular, Ortega seems to claim that in theater spectators experience a vision both «paradoxical» and «magic», insofar as it entails an essential not-seeing that gives rise to a *play* between opacity and transparency. A play that is also to be found in a masterpiece many phenomenologists admired, Proust's *Recherche*, in which, in order for Marcel to see the *image* of Phaedra, the *ordinary body* of the actress Berma has to vanish. Here the body becomes *transparent* and one *no longer sees* the performer himself: he/she is simply a window opening upon a great work of art. This way, the spectator can experience «this new order of creatures» that reminds us of the «êtres d'une nouvelle nature» of which Du Bos wrote in the Eighteenth Century. However, regarding the topics of the «image-window», Eugen Fink and his teacher Edmund Husserl had already paved the way, and an intertwined reading of some important texts of both authors can in turn shed new light on this question. With regard to Husserl, special attention will be paid to a very interesting text from the *Husserliana XXIII* (probably dating to 1918) in which he, taking theatrical image into profound consideration, draws attention to the both paradoxical and powerful notion of *perceptual phantasy*.

Key words: aesthetics, image, theater, transparency, opacity, window, perceptual phantasy, feelings.

ТЕЛО СТАНОВИТСЯ ОБРАЗОМ: ТЕАТРАЛЬНОЕ ОКНО

КЛАУДИО РОЦЦОНИ

PhD в области «Эстетики и теории искусства» Университета Палермо, пост-докторант в Nova Institute of Philosophy (IFILNOVA), Новый университет Лиссабона, 1069–061 Лиссабон, Португалия.

E-mail: claudio.rozzoni@gmail.com

© Claudio Rozzoni

В этой статье автор стремится проанализировать проблему определения сущности театра, опираясь на доклад испанского философа Ортеги-и-Гассета, прочитанный в Лиссабоне в 1946 году, в котором он радикальным образом поставил вопрос о «странном» отношении между реальностью и нереальным, которое мы можем пережить благодаря «сценическому миру». С одной стороны, Ортега утверждает, что театр по сути визуален, хотя, с другой стороны, кажется, что это видение само по себе приводит нас к проблематичному взаимодействию с не-видением. В частности, создается впечатление, что согласно Ортеге, театральные зрители обладают одновременно «парадоксальным» и «магическим» опытом видения, поскольку оно сущностным образом включает в себя не-видение, из которого берет начало *игра* между прозрачностью и непроницаемостью. Игру такого рода можно также найти в блестящем произведении, привлекавшем многих феноменологов, а именно в цикле «В поисках утраченного времени» Пруста, в котором, чтобы Марсель мог увидеть *образ* Федры, *повседневное тело* актрисы Берма должно исчезнуть. Здесь игра становится *прозрачной* и мы *больше не видим* самого исполнителя: он/она — это только окно, открывающееся на значимое произведение искусства. Таким образом, зритель может пережить «новый порядок творений», который напоминает нам описанный Дю Босом в восемнадцатом веке «новый порядок творений (*êtres d'une nouvelle nature*)». Однако тема «образа-окна» была значительным образом разработана Ойгеном Финком и его учителем Эдмундом Гуссерлем, и перекрестное чтение ключевых текстов обоих авторов может пролить новый свет на этот вопрос. Что касается Гуссерля, то мы будем особенно тщательно разбирать исключительно интересный текст из *Husserliana XXIII* (вероятно 1918 года), в котором он, подвергая глубокому разбору театральный образ, обращает внимание на одновременно парадоксальное и значимое понятие *перцептивной фантазии*.

Ключевые слова: эстетика, образ, театр, прозрачность, непроницаемость, окно, перцептивная фантазия, чувства.

1. Proustian Window

Lisbon, April 13, 1946. The Spanish philosopher Ortega y Gasset holds an important conference. *O Século* had invited him to inaugurate a series of conferences dedicated to the history of theater with one supposed to explain *what theater is*. «What is theater?» (Ortega y Gasset, 1975, 163): that is a Socratic question which brings us directly to the question of the Idea of theater. Through his phenomenological approach, Ortega characterizes theater — and he does that considering the prestigious example of the theater *Dona Maria* of Lisbon — as essentially constituting a «duality», in which we can distinguish three levels of couplets, namely the «spatial» couplet stage/theater hall, the «human» (Ortega y Gasset, 1975, 173) couplet spectator/actor and also a duality regarding the direction of vision: there it seems to be a *threshold* between those who see, the audience, and those who are seen, the actors.¹ As we shall observe, this is not a split, at least in the current meaning of the word. Rather, what seems to change between the two parts in question is the quality of the air, because on the «stage» the «atmosphere» is «less dense <...> than that of the hall» (Ortega y Gasset, 1975, 184).

¹ See (Ortega y Gasset, 1975, 173–174).

Along these lines, Ortega states that theater is essentially vision. The Greek word *theatron*, from which, as it is well known, theater stems, already seems to reveal what is at the heart of the matter in this *art*. Yet, it seems that such a seeing, in itself, leads to a problematic relationship with a not-seeing. From the very beginning, we can foresee that vision in theater is not ordinary vision – at least in two senses. On the one hand, in theater vision is something *more* than ordinary vision, but, on the other hand, one can affirm that in theater we see *less* than we do in everyday life. What kind of vision happens at the threshold between spectator and actor?

Ortega regarded Proust's masterpiece *À la recherche du temps perdu* very highly. In this work, which Heidegger and Husserl also admired (and qualified as phenomenological),² we can find a very rich description of the experience of being a spectator. More precisely, we find an important contribution to the issue we raised about the *vision* of the spectator, about *what* the spectator sees. The Narrator of the *Recherche*, let us call him Marcel, experiences the way in which his eyes see the actor's body, and the fact that the actor's body appears through a *play* between *opacity* and *transparency*. In order for Marcel to see Phaedra on the stage, for example, the body of the actress Berma, in a certain sense, has to disappear. Better said: in order for Marcel to see the *image* of Phaedra, the *ordinary body* of the actress Berma has to vanish. The gestures of the actress are, as Deleuze pointed out in his work on Proust, *sine materia* «inert» and «refractory to spirit» (Deleuze, 2000, 40),³ and they «form a transparent body that *refracts* an essence, an Idea» (Deleuze, 2000, 39, italics added). Yet the notion of *transparency*, when we talk about a «transparent body», can once more mislead us. Rather, it would be more fruitful both to draw attention to the «productive» power of the matter and to underline the ability to shine that it has when it does not shy away from the «Idea», the «Essence».⁴ Thus, according to Deleuze, Proust's analysis shows us that great actors *become images* when they are able to make their body shine with the essence. On the contrary, poor actors cannot get rid of their own ordinary body. So, at this point, one thing that must be asked is which kind of matters, from the point of view of art, would be «refractory to spirit». If we stay in the context opened up by Berma's acting, we can thus say that such matters can be the tears of the «mediocre actresses» (Deleuze, 2000, 39) siding with Berma on the stage in the Phaedra. For example, they have to point out to the audience that what they are acting out is sad, and in doing that they have to resort to tears. In turn, in such cases, the member of the audience who wants

² See for example what François Vezin says, interviewed by Agathe Malet-Buisson (Vezin, 2000, 104) and also what Malvine Husserl says in the letter to Heidegger she wrote with her husband (Husserl, E., Husserl, M., 1994, 144): «Dear Heidegger <...> read Curtiu's essay on Proust, absolutely phenomenological and very interesting».

³ See (Proust, 1983b, 44).

⁴ «Essences or Ideas, that is what each sign of the little phrase reveals [*scil*: Vinteuil's little musical phrase]» (Deleuze, 2000, 40).

to offer a sign of the fact that he/she is understanding the actors' performance will show, at the bursting of the tears, a pained expression. To put it briefly, in the acting of the «mediocre actresses», we can detect «intentions» (Proust, 1986, 44). Instead, contrary to what we have seen happening to the «mediocre actresses», in Berma's acting intentions do not «stick out»⁵ of the role. Her body has become image, a sensible image allowing spectators to experience an essence. As Proust also says — and in doing so he compares actor and pianist, Berma and another great artist character in the *Recherche*, that is to say the pianist and composer Vinteuil — the «playing has become so transparent, so imbued with what» he/she «is interpreting, that one no longer sees the performer himself — he is simply a *window* (fenêtre) opening upon a great work of art» (Proust, 1983b, 44).

2. Magic and play

Along these lines, what kind of images are those we see on the stage? Do we see images or bodies? And, in the first case, how «truthful» are these images? One could say either that theatrical images are dangerous and unreliable representations, that is notably the way of thinking pointed out by Rousseau, or, perhaps, based Du Bos' suggestions,⁶ and Proust's, on the other hand, one could claim they are «creatures» of a «new order» (Proust, 1983a, 92). Let us proceed with order. If we return to Ortega's Lisbon Conference where we started, we find that according to the Spanish philosopher as well the discriminating way to discern good actors from poor ones is intimately related to this «play» between *opacity* and *transparency*. He asks if that «pale *fiammetta*» we see on stage is Ophelia or rather is Marianinha Rey Colaço. Once again it seems «we see double», and we have been thrown in front of a dilemma: we do not truly know what we are actually seeing in this case. Indeed, on the one hand, this would seem to be the case of an «optical illusion» (Ortega y Gasset, 1975, 176), yet, on the other hand, we are involved in a «magical» process that gives us access to a different «reality»:

Is it not strange, extraordinary, literally magical, that a man and woman of Lisbon can sit today, in 1946, in the box and orchestra seats of the Dona Maria Theater and at the same time be there six or seven hundred years ago in foggy Denmark <...>, and there see this pale *fiammetta*, Ophelia, walking along with her airy step? If this isn't extraordinary and magical, I know of nothing in the world closer to being so! (Ortega y Gasset, 1975, 177).

Actually, Ortega argues, we do not see Marianinha «because she is hidden by Ophelia», just as «the stage sets are hidden, covered by a park and a river» (Ortega y Gasset,

⁵ See (Proust, 1983b, 44).

⁶ «L'art ne pourroit-il pas créer, pour ainsi dire, des êtres d'une nouvelle nature?» (Du Bos, 1770, 26).

1975, 177). Likewise, in Proust's *Search* Marcel has to *not see* the actress Berma in order to *see* Phaedra. And this actress is a great one insofar as she is able to conceal herself. Thus, it is interesting to note that according to the German phenomenologist Eugen Fink — whom Ortega personally met when he visited Husserl in Freiburg in 1934⁷ —, the *image consciousness* (Bildbewusstsein) essentially entails in itself a «“not seeing” (Übersehen)» (Fink 1966, 74) (I refer here to the Dissertation he defended in 1929 and for which «Husserl stood as *Referent* and Heidegger as *Korreferent*» (Bruzina, 2004, 18)). In order for one to see the «image world (Bildwelt)» (Fink, 1966, 74), Fink states, something has to be «not seen». And, even more interestingly, [he states] that the image world has its own time and its own space, which are, once again, different from those belonging to reality. As Fink pointed out, objects in the image world «are not objects in real space and they do not last in real time» (Fink, 1966, 75). So, the image seems to be «unreal». Nevertheless, to be more precise, in a sentence that might sound like a pun, «the *unreality* of image is» characterized as «*a real* “appearance” (Schein)» (Fink, 1966, 76, italics added). From here, it is a short step, through Fink, to rejoin the Proustian claim we recalled above. In this particular way Fink is able to state that the image can be thought of as a «window» opening upon an «image world» (Fink, 1966, 77).⁸ This does not mean that the image world is a transcendent one. Here «image world» stands for anything but a world shining in the image. Theater, in particular, does not conjure images that stand for something absent: theater presents its images originally, it presents them through sensibility. So, a little stage can allow us to see a universe, just like in a little painting, Ortega remarks, «we see a landscape several miles across» (Ortega y Gasset, 1975, 178).

From this point of view Fink's teacher, Edmund Husserl, had already paved the way, and in general, an intertwined reading of some important texts of both authors can in turn shed new light on the topics of the image-window and on the play between *opacity* and *transparency* that images allow us to experience. As far as the father of phenomenology is concerned, I would like to call attention to a very interesting text from the *Husserliana XXIII* (probably dating to 1918)⁹ in which Husserl takes into profound consideration theatrical image, and, specifically, what I wish to draw attention to here is the notion of *perceptual phantasy*. As in the two cases we have already introduced, that is to say, Marianinha/Ophelia and Berma/Phaedra, Husserl emphasizes that in the «theatrical performance» (Husserl, 2005, 612) «the king on the stage is indeed an actual human being with actual garments — except that in *reality*, of course, the king is Herr actor so-and-so and not king, his robe is a part of the theatrical wardrobe and not a coronation robe,

⁷ See (Husserl, 1968, 90).

⁸ Even though it remains to be seen how these windows are meant to function in both cases. Is a window opening upon an «image world» the same as a window «opening upon a work of art»? Opening upon an image world is not yet opening upon a work of art (at least in the Proustian sense mentioned here).

⁹ See Husserl E. «On the Theory of Intuitions and Their Modes (texts probably from 1918)» (Husserl, 2005, 599–625).

and so on» (Husserl, 2005, 611, italics added). Now, according to the phenomenological spirit, «one must restrict oneself to the phenomena themselves» so that one can actually identify on the stage a form of «conflict», the one in virtue of which «the picture on the wall gives a perceptual (perzeptives) figment, as if I were looking through a window» (Husserl, 2005, 611–612).¹⁰ It can also be said — following Husserl as well as his pupil Fink — «that reality changes into reality-as-if for us, changes into “play” (Spiel)» (Husserl, 2005, 615). In the air of the theater – recalling Ortega’s reference to the peculiar air of the stage – we see «from the beginning» in the as-if, «we do not begin with the thesis of the reality of what appears perceptually» (Husserl, 2005, 617-618). The most important aspect of such Husserlian remarks on theater, however, is the peculiar formulation of the notion of image. All the more that on this topic the pages from 1918 seem to represent a significant change of heart in his thought: «Earlier I believed that it belonged to the essence of fine art to present in an image, and I understood this presenting to be depicting (Abilden). Looked at more closely, however, this is not correct» (Husserl, 2005, 616). And precisely here Husserl chooses to refer to theater: «in the case of a theatrical performance», he says, «we live in a world of *perceptual phantasy* [perzeptive Phantasie]», «we have “images” (Bilder) <...> but we do not for that reason have depictions (Abbilder)» (Husserl, 2005, 616).¹¹ Poor actors make an effort to signify something external to them. Good actors, instead, are able to «produce <...> an image of a character in the play» (Husserl, 2005, 616) as Berma produces an image of Phaedra. «But here», again, «“image of” (“Bild von”) does not signify depiction of (Abbild von)» (Husserl, 2005, 616). To put it more clearly: «when a play is presented», «we live in neutrality (Neutralität)» and no «positing» at all needs to be «carried out» (Husserl, 2005, 617). The moment we say that the body on stage is Marianinha, we are establishing a positing, but we are losing an image: that of Ophelia. Now, one step is still missing.

3. Reality and unreality

If it can be said, along with Husserl, that «the actors, the real things called “scene” serve to transplant us into the artistic illusion», then it is also necessary to say that this

¹⁰ And again, if we do have a window, it remains to be seen what precisely it is opening upon and what it allows us to experience through *perceptual (perzeptive) phantasy*.

¹¹ «Wir haben “Bilder”, <...> aber darum nicht *Abbilder*». It is important to note that «perceptual» here stands for «perzeptiv» and not for «Wahrnehmungs...». So what we are dealing with here is a «pure positionless perception (*Perzeption*)», to some extent a «perception» that, contrary to *Wahrnehmung*, does not hold [nehmen] anything as true (*wahr*): «Husserl sometimes uses *Wahrnehmung* and its derivatives in contrast to *Perzeption* and its derivatives to indicate the difference between ordinary perceptual experience with its belief in empirical reality (*Wahrnehmung*) and the unique kind of perception involved in the experience of an image (*Perzeption*)» (Husserl, 2005, 556, translator’s note).

illusion is not to be understood in «the ordinary sense, <...> as a “semblance” to which we “succumb”» (Husserl, 2005, 617). As Ortega also will,¹² Husserl points out the fact that «we “know” that what is happening» on the stage «is play acting, that these pasteboard scenes and canvas screens are not actual trees, and so on. In a certain inactive (passive) manner, everything that is “seen” here has the characteristic of what is null, of what is cancelled, or, *better*, of what is annulled with respect to its reality» (Husserl, 2005, 618, italics added). In 1968, in a conference concerning the relationship between theater and play (Spiel), entitled *Maske und Kothurn*, even though in his own way, Fink recalled Husserl’s lesson drawing on the notion of window¹³ looking out upon a world, which had already had a major role in his 1929 Dissertation. Such a world that is built by theater through that window called scene is not a merely subjective world. Rather «the play», like the «novel» — as Husserl previously stated — «has intersubjective “existence”» and therefore «judgments about the characters <...> have a *kind of objective truth, even though they refer to fictions*» (Husserl, 2005, 621). For both Proust and Husserl, novel and theater have that in common, that they can edify a world through image.¹⁴

Still, it remains to be seen which relationship subsists between the world of image and the real world.¹⁵ According to Husserl, «reality and phantasy can be separated, but also can mingle» (Husserl, 1959, 113). Here Proust seems to suggest something more, however. In order to show what, I want to focus on a Proustian passage in which the discussion about the world of the novel emerges. Horse sense, like Françoise (Marcel’s family governess in the *Recherche*), could say «that the people concerned» in the world of the novel are not «“real people”» (Proust, 1983a, 91). Nevertheless, the Narrator makes a decisive remark when he points out how «none of the feelings which the joys or misfortunes of a «real» person arouse in us can be awakened except through an *image*

¹² «The river was not a river, but paint; the trees were not trees, but daubs of color. Ophelia was not Ophelia, she was... “Marianinha” Rey Colaço!» (Ortega y Gasset, 1975, 176).

¹³ See (Fink 1971, 14).

¹⁴ Of course, we are not saying that the Husserlian (as well as the Finkian) window and the Proustian window allow us to see the same objects, the same quality of world. At this point we should begin developing another level of the discussion in order to show which points of each way of thinking also belong to the other and which do not. If the two windows «force» us to experience an objective world, when could we say that they «force» us to experience a «great work of art», as in the case of Proust we cited above? Here it must be added that if on the one hand the «ordinary Berma» disappears in order to let Marcel see Phaedra, on the other hand the essence of Phaedra appears with Berma’s accent, and in the name of her style, Phaedra becomes «the masterpieces» of the actress: «Thus into the prose sentences of the modern playwright as into the verse of Racine Berma contrived to introduce those vast images of grief, nobility, passion, which were the masterpieces of her own personal art, and in which she could be recognised as, in the portraits which he has made of different sitters, we recognise a painter» (Proust, 1983b, 48).

¹⁵ With the knowledge that this last issue is intimately related to what we have discussed up to now concerning the «quality» of the experience the image window makes possible.

of those joys or misfortunes» (Proust, 1983a, 91, italics added, translation modified). This statement is quite impressive, especially after having qualified the actor's body as image. In this passage, Proust does claim that in order for us to feel either joy or sorrow for someone we need not only the body of «flesh and blood» of the person in question, but also his or her *image*. Perhaps then not only can it be said along with Fink that the images theater produces *see us back* — and as a result that theater is essentially vision in two ways (not only spectator toward actor but also actor toward spectator) — but also that theater shows us how we can have feelings for others. It is as though image were the transcendental aspect of feeling, as though it were its condition of possibility. If one accepts these premises, then one can also say, along with the Narrator of the *Recherche*, that «the ingenuity of the first novelist» — clearly a «mythical character» of that great theater put on by the Proustian *Recherche* — «lay in his understanding that, as the *image* was the one essential element in the complicated structure of our emotions, so that simplification of it which consisted in the suppression, pure and simple, of “real” people would be a decided improvement» (Proust, 1983a, 91, italics added).

Therefore, to accomplish such an improvement, would that be the same as removing the concrete reality of those «real characters» that people are, in order to let us see the «image character» which lives in them? In the linguistic world of the novel, Proust suggests, such a «suppression» is perhaps more natural to realize than we are allowed to experience in our everyday life:

A «real» person, profoundly as we may sympathise with him, is in a great measure perceptible *only through our senses*, that is to say, remains *opaque*, presents a *dead weight* which our sensibilities have not the strength *to lift*. <...> The novelist's happy discovery was to think of substituting for those *opaque* sections, impenetrable to the human soul, their equivalent in *immaterial* sections, things, that is, which one's soul can assimilate (Proust, 1983a, 91, italics added).

For the actor, instead, achieving this «dematerialization» seems to be a more problematic endeavor: how to make the body disappear, to make it *transparent*, in order to let us see the image, in order to let it be an image, how to make the actor's body a «window» «opening upon the work of art», as we heard Proust say. For the actor, the play, in this case, consists in overcoming the *opacity* of the *real* character's body in order to render the «immaterial sections», «which the soul can» more easily «assimilate», fully sensible. This way the spectator can experience «this new order of creatures» (Proust, 1983a, 92) that reminds us of the «êtres d'une nouvelle nature» of which Du Bos wrote in the Eighteenth Century.

According to Proust, the novelist and the actor must be able to dematerialize their body, aiming not to annul it, but rather to make the body shine in a new light, that of the *essence*. They want to remove from the body, as it were, that ordinary and mere sensible *opacity* that makes it more difficult for us to experience the «incorporeal events»

(Deleuze, 1990, 132) that, Deleuze would say, «insist» (Deleuze, 1990, 53) in «what happens» (see Deleuze, 1990, 149–153) — physically locatable — everyday. There exists a strict correlation between «*real*» *image* in real life and «*unreal*» *image* on stage. Perhaps even in reality, every time we have feelings, as Proust says, we never have the mere body in itself.¹⁶ And the «real» and «unreal» image are related insofar as they share the invisible truth of essence, that is to say their common source. Hence, since it is possible for the Proustian spectator to experience the incorporeal event at the surface of the actor's gesture (when the actor does not allow any muscle to stick out of the essence he shows), the *Proustian theater* with its own peculiar paradoxes can thus be understood, like the *Diderotian theater*, as a *theater of knowledge*, where impersonal lives — having to do with joys and idiosyncrasies bigger than those we experience in our personal lives — give life to an ideal spectacle where the matter shines — as Deleuze would put it — with the «splendor of the event» (Deleuze, 1990, 152),¹⁷ of that essence which is «ordinarily <...> invisible» (Proust, 1983c, 1103)¹⁸ in our daily lives.

REFERENCES

- Bruzina, R. (2004). *Edmund Husserl & Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven & London: Yale University Press.
- Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2000). *Proust & Signs. The Complete Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Du Bos, J.-B. (1770). *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Paris: Pissot.
- Fink, E. (1966). *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*. In *Studien zur Phänomenologie, 1930–1939* (1–18). Den Haag: Nijhoff.

¹⁶ And from this point of view it would be interesting to develop the relationship between *mere reality* and *played reality* also starting from a Wittgensteinian approach. On this matter, see (Molder, 2010, 39-63). In particular, «in principle, if we dropped this image we should have the fact, which stands behind it. But this is evident that dropping the image leaves us with no fact at all. Behind the image lies nothing» and so one could say images «are but false substitutes» (Molder, 2010, 47). It is not by chance, then, that «in [Wittgenstein's] last texts, facts <...> are <...> seen as <...> variations of forms of life» and they «are named <...> games, *Spiele*» (Molder, 2010, 50).

¹⁷ «The actor» in *Logic of Sense* «belongs to the Aion. <...> The actor or actress represents, but what he or she represents is always still in the future and already in the past <...>. It is in this sense that there is an actor's paradox: the actor maintains himself in the instant in order to act out something perpetually anticipated and delayed, hoped for and recalled» (Deleuze, 1990, 150).

¹⁸ «That form <...> which ordinarily, throughout our lives, is invisible to us: the form of Time» (Proust, 1983c, 1103).

- Fink, E. (1971). *Maske und Kothurn*. In *Epiloge zur Dichtung* (1–18). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2005). *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898–1925)*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E., & Husserl, M. (1994). E. und M. Husserl an Heidegger, 26. V. 1927. In *E. Husserl, Husserliana Dokumente, Band III. Briefwechsel, Teil IV. Die Freiburger Schüler*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Molder, M. F. (2010). Cries, False Substitutes and Expressions of Life. In A. Marques & N. Venturinha (Eds.), *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience* (39–64). Bern: Peter Lang.
- Ortega y Gasset, J. (1975). *The Idea of Theater. An Abbreviated View*. In *Phenomenology and Art* (163–195). New York: W.W. Norton & Company.
- Proust, M. (1983a). *Swann's Way. Remembrance of Things Past* (Vol. 1). London: Penguin Books.
- Proust, M. (1983b). *The Guermantes Way. Remembrance of Things Past* (Vol. 2). London: Penguin Books.
- Proust, M. (1983c). *Time Regained. Remembrance of Things Past* (Vol. 3). London: Penguin Books.
- Vezin, F. (2000). Du côté de Husserl et Heidegger. *Le Magazine littéraire*, 2 (4), 104–107. Hors-Série.

HORIZON AND VISION. THE PHENOMENOLOGICAL IDEA OF EXPERIENCE VERSUS THE METAPHYSICS OF SIGHT

FAUSTO FRAISOPI

DSc, PD of Faculty of Philosophy, Albert Ludwig University of Freiburg, 79098 Freiburg, Germany.

E-mail: fausto.fraisopi@philosophie.uni-freiburg.de

Can the nature of «vision» be captured by a metaphysics of sight or only by a phenomenological description of «seeing»? Furthermore, the relation between a metaphysics of sight and a Phenomenology of «seeing» can be presented in two different ways: a relation of continuity as well as of opposition. The first one takes necessarily the Phenomenology of «seeing» as only preparatory for the Metaphysics of sight as such. The second one affirms that we have to do with two opposite ways of questioning the nature of the prominent approach of mankind to the world, the *theôrein*. The aim of this paper is to show how this second way is possible if and only if we affirm that the Phenomenology of «seeing» is a method to keep away the problems and the paradoxes of the first way and of an a-critical acceptance of the metaphysics of sight. What provides to give to Phenomenology of «seeing» an anti-metaphysical commitment is the idea of horizon as transcendental structure of «seeing». Seeing as «experiencing» as well as «theorizing» became a contextual seeing, essentially related to a contextual situation. More generally, each appearance (*phainomenon*) consists of a whole system of appearances that are contentless but are also potential manifestations of the same type. The structure of possibility of horizon is a modal (not substantial) structure, denying any possible statement concerning the metaphysical nature of seeing or the possibility of a «metaphysical» seeing as such.

Key words: theôria, vision, Augustine, inner Space, Husserl, transcendental phenomenology, horizon, *mathesis universalis*.

ГОРИЗОНТ И ВИДЕНИЕ. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ ОПЫТА VERSUS МЕТАФИЗИКА ВЗГЛЯДА

ФАУСТО ФРАЙСОПИ

Габилитированный доктор философии, приват-доцент философского факультета университета им. Альберта и Людвиг г. Фрайбург, 79098 Фрайбург, Германия.

E-mail: fausto.fraisopi@philosophie.uni-freiburg.de

Может ли природа «видения» быть постигнута метафизикой взгляда или же только с помощью феноменологической дескрипции «усмотрения»? Более того, отношение между метафизикой

прозрения и Феноменологией «усмотрения» может быть представлено двумя различными способами: как отношением преемственности, так и отношением противостояния. Первый из них с необходимостью трактует Феноменологию «усмотрения» как подготовку к метафизике взгляда как таковой. Другой утверждает, что мы должны иметь дело с двумя противоположными способами особого отношения человека к миру, *theôrein*. Задача данной статьи состоит в том, чтобы показать, как этот второй путь оказывается возможным, если и только если мы утверждаем, что Феноменология «усмотрения» является методом избегания проблем и парадоксов первого из названных способов, а также не-критического принятия метафизики прозрения. То, что позволяет придать Феноменологии «усмотрения» анти-метафизический характер, — это идея горизонта как трансцендентальной структуры «усмотрения». Усмотрение — это «испытывание», равно как и «теоретизирование», ставшее контекстуальным «смотрением», сущностно соотносенным с ситуацией контекста. В общем, каждое явление (*phainomenon*) содержит в себе целое системы явлений, которые являются бес-содержательными, но также и потенциальными манифестациями того же самого типа. Структура возможности горизонта — модальная (не субстанциальная) структура, исключающая всякое возможное утверждение относительно метафизической природы усмотрения или возможность «метафизического» смотрения как такового.

Ключевые слова: theôgia, видение, Августин, внутреннее пространство, Гуссерль, трансцендентальная феноменология, горизонт, *mathesis universalis*.

Although evoked in the context of phenomenology, Husserl's claim of «metaphysical neutrality» (Zahavi, 2002) raises the issue of perception (Marion, 2004, 11–63), or what is the same, the possibility of a non-metaphysical or irreducible form of vision. Such a claim, however, raises as many questions as it purports to answer. One particularly hard problem is whether a metaphysically neutral conception of vision can avoid falling into the trap of reducing vision to perception.

Phenomenology tasks itself with answering the following questions: is it possible to reduce vision to the field of experience without reducing it to perception? How such residual element in vision makes it other as a sum of perceptual *qualia*? In order to answer such questions, Husserl, like Kant (Fraisopi, 2009b, 11-40), looks at the central problem of «*theôrein*» in the «state of openness» originally described by Greek thought.

Generally, Phenomenology's metaphysical neutrality, and its application to the idea of vision is not a systematizing approach. Rather, it is freed from the very idea of univocity of sight or a plurality of meanings of metaphysically structured sight. Even more generally, Phenomenology opens the idea of sight, of vision, by presupposing that the richness of sight, in all its forms, is even richer than a seeing reduced to a well-determined, complete structure of genera and species.

To be sure, this argument requires to understand how the so-called metaphysical neutrality of phenomenology merges with a broad conception of vision without becoming terribly imprecise or vague. In fact, the broad conception of vision, what I'll refer to as an «enlargement», evolved into a project to describe these forms of vision. This evolution comes at a time when phenomenology discovers the structure determining every form of experience as such: the structure of horizon. This structure, which is constitutive of every experience, appears as the *transcendental* element enabling phenomenology

to consider the «state of openness» of all forms of visions without, for this reason, declining into a form of metaphysical Egology. In other words, such a structure is nothing else than one part, the core, of the «transcendental» phenomenology, the other being the «I» itself. It's not a coincidence if it's precisely when phenomenology formulates the «principle of all principles» that the «I-horizon»¹ rises as an essential structure of every experience. In this way the description of the openness of forms of vision becomes Phenomenology's fundamental task:

But enough of such topsy-turvy theories! No theory we can conceive can mislead us in regard to the principle of all principles: that every primordial dator in intuition is a source of authority for knowledge, that whatever presents itself in «intuition» is primordial form (as it were its bodily reality), is simply to be accepted as it gives itself out to be, through only within the limits in which it then presents itself (Husserl, 2012, 92).

Openness is vagueness, at first, at least. Vague forms of vision and intuition, necessarily linked to vision, appear in the syntagmatic expression «every primordial dator» or «every originarily giving intuition» (jede originäre gebende Anschauung) as form of indetermination but, at the same time, as determination of a connection. This connection is present in any form of vision as well as the structure of horizon in which «something» appears; that is what lets itself be seen, what makes itself visible. The transcendental self as horizon, or as structure of horizon, «makes visible» anything intuitive. As Michel Henry's critique of classical Phenomenology makes clear, such a position rediscovers the true nature of *phainesthai* in Greek thought (Henry, 2000, 67–68).

Framing all forms of sight, every form of *theôria*, the phenomenological structure of horizon works as a unifying power. Yet it is a unifying power that is not, at the same time, a metaphysical structure. It remains uncontaminated by metaphysical commitments, and we, as scholars of phenomenology, have to unearth the distinction between sight, the Greek conception of vision, and what can be individuated as the structure, the horizon.

In *Paideia*, Werner Jaeger affirms with potent clarity that, «the *theôria* of Greek philosophy was deeply and inherently connected with Greek art and Greek poetry». (Jaeger, 1939, xxi) We must, in other words, discover the origins of this correlation between horizon and vision in Greek thought, starting from the very beginning, before even the transformation of *theôria* into a philosophical (and metaphysical) concept. Moreover, if phenomenology breathes new life into the intimate sense of vision as opened by a horizon, as horizontally situated, our «archeology» will try to understand the structure itself as something «primitive». And we'll be doing so even before dividing a metaphysical from a non-metaphysical form of seeing.

¹ About the so-called «I-horizon» principle, see (Henry, 1991, 3–26) and (Marion, 1997, 257–270). See also (Fraisopi, 2012, 317–362).

1. *The Archeology of Vision and the Genesis of the Metaphysics of Sight*

The speculative and spiritual constitution of man realizes itself, finds its own origin, in the opening of vision. The Greek culture sings, thinks, and categorizes such openness in many expressive forms. But the transition from singing (*epos*) to thinking (in a general pre-Platonic form), and from thinking to categorizing, is not linear, but a far more interesting evolution at once discordant and problematic. The *epos* is the manifestation releasing this original unity between «I» and «horizon», a humanity (not yet a subjectivity) as openness, a *theôria* as first relation or exposure to the *kosmos*, (not yet an *universum*), a human nature opened by all forms of seeing and, consequently, to all forms of visible objects as such. The *theôria* is based on the openness of sight as «I-horizon»; that is, as structure. Here, it finds its first eidetic legitimation.

The *epos* describes man's evolution from the Argonauts to the classical heroes. *Polutropon* refers to the image of an experience linked to an open horizon. The Greek man is open to the *sea*, a wide-open horizon of exploration, and determined by his desire of experience, the *polutropeia*, the *historia*, the knowledge of the world. But consistent with the essence of *kosmos* as *multiversum*, opened by the *theôria*, the sea receives many names, *thalassa*, *pontos*, *ôkeanos*. The sea is at once *thalassa*, the closest meaning of «sea», and the primordial and most maternal. *Thalassa* is a primordial divinity, daughter of *Ether* and *Emêra*, the *Ethêr* and the *Daylight*. The *Ether*, by Hesiod, arises from *Herebos*, the Darkness, and from *Nux*, the Night. The same for *Hêmera*, the Day or the *Daylight*.

By marrying his sister, *Ethêr* generates three elements, strictly related, in our perspective, to the speculative meaning of *seeing* and, consequently, of *theôria*. These three elements are *Gaia*, *Ouranos* and *Thalassa*. The sea is *here*, viewed from the mainland or from the island: *Thalassa* is viewed with the sky through our sight, the contemplation (*theôria*) of horizon. In light of this intimate meaning of the sea, always linked to the earth, *Thalassa* is not an ordinary sea, but «*mare nostrum*», the Mediterranean Sea. *Thalassa* creates with *Pontos* the fishes. *Pontos* is the male meaning of «sea», the meaning by which men learn to detach themselves from the mainland, from *Gaia*, and discover a path, an itinerary, *the* itinerary searched and found from every man precisely as *polutropon*.

Pontos is the meaning by which we can understand the idea of exploration as knowledge (and rediscover, maybe, the idea of knowledge as exploration). By every exploration, *Pontos* became *Pelagos*, high seas, where the horizon surrounds vision and thought. Through this meaning, the horizon can become finally the anthropological archetype of the vision, the *theôria*. In the *Pelagos*, man finds himself in empty space. But he is radically linked to the horizon, there where the shelter of *Gaia* is far (as well as *Hestia*). There, man discovers and recognizes himself as *istor*. At the same time, the sea became a titan, *Okeanos*. The man facing the open sea mirrors the situation that became essential to Western civilization: openness to the horizon, as *theôria* but — at the same

time and necessarily — as *thaumazein*. *Gaia* and *Pontos* create *Thaumas*, the *marvelous*. The *thaumazein* must only be co-essential to the *theôria*, as openness of sight to the horizon. From *Thaumas* and *Electra*, generated by *Okeanos* and *Thetis* (daughter of *Ouranos* and *Gaia*), *Iris* is born, the symbol itself of the sight, or the vision:

For this feeling of wonder shows that you are a philosopher, since wonder is the only beginning of philosophy, and he who said that *Iris* was the child of *Thaumas* made a good genealogy (Plato, *Thaet.*, 155 d).

Plato understood that the genealogy of gods, theogony, more than a fuzzy tale, a simple myth. Theogony was, as *mythos*, both the proto-cosmological form and an intelligent picture of human situation. Is that genealogy only a theogonic tale or the first definition of a more original dimension? It is the sign of the consciousness, by the Greek, of a deep connection, the connection between openness of the *kosmos* and vision. The openness of the *kosmos*, of the horizon of the world, shows its essential link with the vision under the form of *theôria*, in the form of *thaumazein* as affective disposition for this kaleidoscopic openness.

Until Plato, *theôria* characterizes Western thought as metaphysics, which is given a sacral meaning.² This sacral meaning will be transformed into the vision of philosophy and into a metaphysics of sight. Plato transforms the sacral and initiatic dynamics of vision, its mystic meaning, into the vision of ideas: a profane vision, but not less powerful. So much so it confers upon the equivocity of *theôria* its logical-philosophical status; that is, a metaphysical status. For Anaxagoras already, — whose role is fundamental in *Phaedon*, where the theory of ideas appears at the first time — the *theôrein* is employed in a philosophical meaning in relation to the *nous*: «*theôresai ton ouranon kai te peri ton olon taxin*» (Aristotle, 1951, I, 5, 1216a, 13). Herodotus also identifies *theôria* to knowledge, to the wisdom (*Sophia*) (Herodotus, 1988, I, 30, 2). Plato, however, is the first who truly employs *theôria* in a philosophical sense.

Theôria, *theôrein*, as well as *skopein*, *blêpein*, and *horan*, are translated from the sacral domain elsewhere. In *The Laws*, the *theôroi* are the political observers sent by the *polis*. Also, the *theôrein* is characterized as a «making knowledge», «seeing», «inspecting». In this sense, *theôrein* is human knowledge, knowledge of and about mankind, knowledge of traditions, political actions, values, and good institutions. But seeing, *theôrein*, means moreover «seeing visible things», the reality of the world but also the ideas. Sight has two meanings: one, the sensible (*thea*), which is always illusory. The other is the most important sight, the vision of the soul contemplating ideas. The soul became, in the *Phaedrus*, «*agapa te kai theôrousa talethê*» (Plato, *Phaed.*, 247d). Involved in the heavenly procession of the soul, the soul can see, can grasp its own

² Cf. (Rausch, 1982).

divinity but also a supersensible reality concerning the «divinity», entirely translated into a philosophical dimension.

The secularization of an ancient, polytheistic sacral vision of the world, introducing a split between the *theôria* of the supersensible and the *theôria* of the corruptible reality, will become more important through Augustine and Modernity. By this dichotomy, Plato avoid the value of every the sensible life. He describes the affection of sense in general as the illusory art of perspective and of the shadows (*skiagraphia*) in opposition with the clear grasping of the spiritual life of the soul. It is Plato who, defining Western thought as Metaphysics, establishes the distance between two dimensions and two forms of vision, sketching a philosophical method able to bring the human to the so-called «divine» (*theios*). Philosophical method is thus entirely characterized by the metaphysics itself. We can return to the «divine» dimension — after its loss — by a philosophical decision, the decision of elevating the soul to the eternal truth. And this «divine» itself will no longer be the same «divine»: what changed are the terms themselves of the language of its revelation. This revelation comes primarily by the soul and a metaphysical sight.

Truth and mistake are now determined by that metaphysics of sight. In the *Sophist* the mistake, the self-mistaking, is analogue to an optical illusion (Plato, *Soph.*, 235a-236c), but optics here does not refer to the same Optics of Descartes and Newton. It refers to a peculiar Optics of the soul. The *theôria*, determined from the beginning of Greek thought by a sort of *constitutive horizontality*, as multidimensionality of forms of seeing and, at the same time, as co-existence between man, world and divine, is now «verticalized». Being verticalized is polarized, requiring a division in two opposed declinations. Man became the limit between two dimensions, of two different worlds, the crossing-point between two forms of horizon: an external horizon of brute reality, and an internal horizon of self-elevating soul, of introspection. Such a dichotomy was truly unimaginable for the Greek pre-platonic thought.³

Even in the extraordinary description of the *theôrein* Aristotle, in the *Nichomachean Ethics*, 10, 7–8, Aristotle neither makes clear the ultimate sense of *theôria* nor reduces the idea of *theôria* into a metaphysical conceptual framework in a platonic sense. Many scholars asked the question whether its «extraordinary praise of the theoretical life» is «compatible with the rest of the work» (Roochnik, 2009, 69).

What is the *theôria* for Aristotle? As Roochnik argues, «Aristoteles never explicitly articulates what *theôria* is, but he does provide clues» (Roochnik, 2009, 70). Exactly as for the idea of a searched (*zetoumène*) or first science (*prôtê epistêmê*) — Aristotle described his subject matter in a variety of ways («first philosophy», or «the study of

³ Cf. (Vernant, 1989, 225): «...pour l'homme grec, il n'y a pas d'introspection. Le sujet ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir. Le sujet est extroverti. De même que l'œil ne se voit pas lui-même, l'individu, pour s'appréhender, regarde vers ailleurs, au-dehors. La conscience de soi n'est pas réflexive, repli sur soi, enfermement intérieur, face à face avec sa propre personne».

being qua being», or «wisdom», or «theology») — he described in a variety of ways the situation of theorizing. As the first philosophy is, at the same time, science of beings as beings and theology, the *theôria* is the common spiritual situation of every theorizing activity (as actualization of knowledge) and, at the same time, as theoretical activity, is a sort of «supreme» activity, because is vision (or is «to look at») «of the supreme things» (Nightingale, 2004, 238). As for the question of being, the essential dimension of theoretic activity stills remains open by Aristotle: «Let there be two aspects of the soul that have reason. One is that by which we theorize (*theôroumen*) those sorts of beings whose principle cannot be otherwise. The other is that by which [we theorize] those that can» (Aristotle, 1962, 1139a, 6–8).

Theorizing is, by Aristotle, the moving principle of the human soul (Aristotle, *De An.*, 412a, 10–11), a sort of an anthropological keystone of human living, the core itself of our exposure to the world, that what precisely links the psychological and the ontological dimensions *without enclosure* in a spiritual metaphysical interiority: «For this [theoretical] activity is supreme (*kratistê*) since mind is supreme of what which is in us, and of knowable object (*tôn gnôstôn*), those of mind are supreme» (Aristotle, 1962, 1177a, 19–21).

Anyway, the *theôria*, as keystone of an entire anthropology, the Greek idea of Man as exposure to the world,⁴ will not included, by Aristotle, in a metaphysically closed interiority.

2. *Processus ad intus: Augustine's Eschatological Idea of Vision*

The philosophical elaboration of introspection radically opposite to the sensible life takes place already in Stoicism. In a wide world, or perceived as such, incomprehensible for the ancient Greek *ethos* of the *polis*, mankind searches in the *bios theôretikos* — a mere shadow of the *theôrein* as keystone of human openness to the world — its own «identity». This is so because that identity is denied, or ignored, by the world itself. The *bios theôretikos* as such is the consequence of the dichotomy introduced by metaphysics itself as alternative between external and internal/spiritual world. From this point of view, the *bios theôretikos* can be interpreted as the first step of that massive revolution in late-ancient thought describing a kind of retraction from an unlimited world to delve into man himself, searching *inside* what *outside* could not be found: the very meaning of existence or the true identity.⁵ We can define such retraction as movement of late ancient thought, based upon that metaphysical dichotomy, *processus ad intus*.

⁴ Cf. (Nightingale, 2004, 238).

⁵ Cf. (Marrou, 1958).

The *processus ad intus* became clear and extremely powerful through Augustine. Augustine overtakes the obscurity of gnostic demonology as well as the Neoplatonic panpsychism. In the late ancient world, such form of *theôria*, exhausted in all its philosophical solutions, seems to be something inessential: Western thought understood the necessity to overcome speculatively the *theôria* as originally formulated by a disappearing — if not already disappeared — *world*. This speculative overcoming consists in the speculative unclear understanding of the I-horizon as essence itself of the *theôria*, that is to say, in the claim of the metaphysical, creatural, openness of the «I» as horizon by God and to God.

The formula by which Augustine overcomes the vagueness and openness of the late ancient idea of *theôria*, and thereby the idea of a metaphysical anonymous self-reference, is «*homo interior*». The radicalization of the idea of *theôria* as metaphysically belonging to every man, to every «I» as «horizon», is clearly formulated in the *De vera religione*, as symbol not only for an anthropological but also for a theological turn: «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveniatis, transcede et te ipsum*».⁶ Augustine continues: «*Sed memento, come te transcendis, ratiocinantem hominem te transcendere. Illuc ergo tende, inde ipsum lumen rationis accenditur*» (Augustinus, 1861, XXIX, 72).

In the conceptual schema characterizing the speculative dimension by Augustine — «from the external to the internal, from the internal to the upper» (Augustinus, 1845, 1, 145, 5)⁷ — the *theôria*, the *ratiocinans anima*, is simply derived, not original or primary. Augustine knows how to interpret the deep difference between the Pagan and the new Christian worldview, a difference stemming from the idea itself of a Revelation, completely different for the sublimity of classical rationalism of the *theôria*. It is that state of mind, more metaphysical than any Greek metaphysics, hidden in the sacred books more than showed indirectly by the world, by which Augustine can definitively overcome the first form of metaphysics (of sight) by a more radical questioning. Man searches inside himself, as a reflection of a world become senseless, the reflection of God.⁸ Man searches for the meaning of a diaphanous exteriority, man searches the significance revealing itself in a dark face, the «Other» of Revelation. What is interesting here is precisely the relation between this speculative relation and the turn in the concept of «vision», its degradation to something not original.

The analysis of interiority as horizon leads to a completely different characterization of the «vision»: vision, sight is a derivate, phenomenologically defined and limited. The vision as such is limited *a parte ante* and *a parte post*, becoming only a moment of an *itinerarium mentis in Deum*. The vision is determined *a parte ante*, by a quest

⁶ This part is quoted also in (Husserl, 1973, 39).

⁷ Cf. (Gilson, 1988, Chap. II).

⁸ Cf. (Augustinus, 1998, 1–115).

of metaphysical identity of meaning. The same vision is determined, *a parte post*, by a metaphysical recognition, *face-to-face*, between man and God by the Revelation. The vision is not only a dimension, but a functionally oriented moment. Towards what vision is precisely oriented? Towards the Revelation (as metaphysical Sight) as such. The entire analysis of the (phenomenological) vision as a simple moment, is based on a postulate, by which precisely the unknown God, the *agnôsthos theos*,⁹ revealing itself to man, knows the man better, infinitely better than he could know himself: «*cognoscam te, cognitur meus, cognoscam sicut et cognitus sum*» (Augustinus, 1877, X, 1). There is no simple introspection. The introspection is instead oriented to reveal the insignificance of the sensible world for the man itself, opening to the significance given by the metaphysical sight of Revelation.

The Augustine exercise of «confession» is not only an analysis of his own interiority, but the quest of a meaning already supposed as present, precisely present in the postulate of a *cognoscens*, God. God, as *cognoscens*, can reveal us to ourselves by revealing itself, in his true face, by a metaphysical sight. «*Et tibi quidem, dominem, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi?*» (Augustinus, 1877, X, 2). Only by considering the *terminus ad quem* of the analysis of interiority — clearly formulated in Book XV of *De Trinitate* — can we arrive to understand the rhetorical question of Augustine. The exercise of confession is not only a quest beyond the finitude of vision in the world, but also, beyond the finite: «*interrogatio mea intentio mea et responsio earum species eorum*» (Augustinus, 1877, X, 6).¹⁰

The inner man — the phenomenological immanence revealed by the reduction of external experiences — is where the quest of a meaning can take place, without any intention to remain with that openness of phenomenological dimension, but to overcome it by an eschatological term (or «arrival»). The first step of the exploration of an inner horizon must be the platonic gesture to differentiate two forms of *theôria*, the first purely external, mundane, and the internal one, that is not yet speculative, revealed as eschatological. The *theôria*, where vision occurs in inner horizon is not the same as the external vision. The passage — *transitio* — from outside to inside shows, at the same time, the dimension of *memoria*: «*aula ingens memoriae meae*».

The inner space can be described following the essential dynamics of intentionality. The *memoria* is not only, trivially, the remembrance, a particular region or function of consciousness, it is also the region itself of consciousness as such, wherein the beam of human intentionality orients itself, differentiates itself, illuminates, and puts aside. From this breadth, this capacity (*capacitas*), arises the wonder, the amazement, the enigma in the mirror of which the man sees God, he who reveals to the man himself his nature:

⁹ Cf. (The Holy Bible, 2006, *Acts*, 17, 22–34).

¹⁰ Cf. also (Brachtendorf, 2000).

<...> et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capium tantum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustum est, ut ubi sit quod sui non capit? numquid extra ipsum ac non in ipso? quomodo ergo non capit? multa mihi super hac aboritur admiratio, stupor adprehendit me (Augustinus, 1877, X, 8).¹¹

Here, Augustine locates the speculative reality of the «I», a paradoxical reality. This reality can be fixed only by a syntagmatic expression, which is not less paradoxical: *locus interior*. The *locus interior* is where intentionality orients itself as orientation of thought: «*cogitando quavis colligere atque animadvertendo curare*». A form of *cogito* is also discovered: Augustine interprets such *cogito* by the meaning of spatiality, as an intellectual grasping based upon the original spatiality of the *theôria*. Man is not the image of God due to his corporal morphology but rather due to his «inner openness», his «being horizon». Through this similarity, any crude anthropomorphism as such will be surpassed. However, the creatural nature of the image characterizes the consciousness by its own distance from God, by its own metaphysical «delay».

The XIV Book of the *De Trinitate* describes this difference, locates the unavoidable delay in relation to the origin as creaturalty of man, creaturalty of the image in opposition to which the image is «image». The image is an «image of» a term of specularity. Here, thanks to the claim of the speculative nature of man precisely as «image», Augustine inevitably goes beyond the ancient paradigm of *theôria* because the soul cannot grasp its own ultimate nature by an eidetic vision, by an act of contemplation as *theôria*, but only by a catoptrical dynamics:

Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur: et tamen vir tantus tamque spiritualis: Videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem (I Cor. XIII, 12). Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum. Hoc significat etiam illud quod ait idem apostolus: Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur de gloria in gloriam, tamquam a Domini Spiritu (II Cor. III, 18).

At this point Augustine, in a very radical and irrevocable way, overcomes the Greek meaning of «*theôria*», radicalizing the platonic dichotomy in a theological way:

¹¹ Cf. *Augustine's Confessions* (1955), newly translated and edited by A. C. Outler, Philadelphia: «Therefore is the mind too narrow to contain itself. And where should that be which it does not contain of itself? Is it outside and not in itself? How is it, then, that it does not grasp itself? A great admiration rises upon me; astonishment seizes me».

Speculantes dixit, per speculum videntes, non de specula prospicientes. Quod in graeca lingua non est ambiguum, unde in latinam translatae sunt apostolicae Litterae. Ibi quippe speculum ubi apparent imagines rerum, a specula de cuius altitudine longius aliquid intuemur, etiam sono verbi distat omnino; satisque apparet Apostolum a speculo, non a specula dixisse, gloriam Domini speculantes (Augustinus, 1886, XV, 8).¹²

It is a matter of *kathoptrizomenoi* and not of *theôrêsai*, mirroring not seeing, «*per speculum videntes, non de specula prospicientes*». The difference of a spiritual Dioptrics as *theôria* is completely different from the spiritual *Katoptrics* introduced by Paulus and elevated to a speculative level by Augustine, is easy to see if we think of the analogy between a spiritual and a non-spiritual optics, for dioptrical as well as for katoptrical dynamics.¹³ The katoptrical moment of vision in ancient world is unclear, confused by the nature itself of the mirror. Augustine and Paul have this mirror in mind when they oppose the *katoptrizein* to the *theôrein*, opposing at the same time a clear and distinct vision to a confuse deformed image, remaining inaccessible to human sight. But there is another reason on the ground of anthropological definition of *katoptrical* vision by Augustine: the mirror gives a dark grasp of the self, a grasp necessarily unsuccessful, determined to demanding something else for taking place, the mirror itself.

That means the denial of the status of *theôria* as direct vision, as immediate grasp of the self (by introspection for instance) and, at the same time, the claim of a redirected vision, redirected by the mirror as giving back only an obscure or deformed image. The mirror is the sign of passivity. The Christian God reveals itself obscurely, implicitly — by the human presentiment of the lack of meaning. Only this Revelation can start, effectively, the *processus ad intus*:

¹² Cf. (Augustine, 2002, 181): «I know that wisdom is an incorporeal substance, and a light in which those things are seen that are not seen with carnal eyes, and yet a man so great and so spiritual has said: “We see now through a mirror in an enigma, but then face to face”. If we inquire what this mirror is, and of what sort it is, the first thing that naturally comes to mind is that nothing else is seen in a mirror except an image. We have, therefore, tried to do this in order that through this image which we are, we might see Him by whom we have been made in some manner or other, as through a mirror. Such is also the meaning of the words spoken by the same Apostle: “But we, with face unveiled, be holding the glory of God, are transformed into the same image, from glory to glory, as through the Spirit of the Lord”. He uses the word *speculantes*, that is, be holding through a mirror [speculum], not looking out from a watchtower [specula]. There is no ambiguity here in the Greek language, from which the Epistles of the Apostle were translated into Latin. For there the word for mirror, in which the images of things appear, and the word for watch-tower, from the height of which we see something at a greater distance, are entirely different even in sound; and it is quite clear that the Apostle was referring to a mirror and not to a watchtower when he said “be holding the glory of the Lord”; but when he says: “we are transformed into the same image,” he undoubtedly means the image of God, since he calls it the “same image,” that is, the very one which we are beholding; for the same image is also the glory of God». See also (Augustinus, 1955, X, 5).

¹³ Cf. (Frontisi-Ducroux, F. & Vernant, J. P., 1997).

Mirificata est scientia tua ex me; invaluit, et non potero ad illam. Ex me quippe intellego quam sit mirabilis et incomprehensibilis scientia tua, qua me fecisti; quando nec me ipsum comprehendere valeo quem fecisti: et tamen in meditatione mea exardescit ignis, ut quaeram faciem tuam semper (Augustinus, 1886, XV, 7).¹⁴

The *theôria* has shed its character of originarity: in the terms of the speculative situation by Augustine, the *theôria* becomes the mirroring of the full Glory of God. It is presented and affected *ab initio* by a metaphysical limitation. It is a derived form:

Transformamur ergo dicit, de forma in formam mutamur, atque transimus de forma obscura in formam lucidam; quia et ipsa obscura, imago Dei est; et si imago, profecto etiam gloria, in qua homines creati sumus, praestantes ceteris animalibus. De ipsa quippe natura humana dictum est: Vir quidem non debet velare caput, cum sit imago et gloria Dei. Quae natura in rebus creatis excellentissima, cum a suo Creatore ab impietate iustificatur, a deformi forma formosam transformatur in formam. Est quippe et in ipsa impietate, quanto magis damnabile vitium, tanto certius natura laudabilis. Et propter hoc addidit, de gloria in gloriam: de gloria creationis in gloriam iustificationis. Quamvis possit hoc et aliis modis intellegi, quod dictum est, de gloria in gloriam: de gloria fidei in gloriam speciei; de gloria qua filii Dei sumus, in gloriam qua similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Quod vero adiunxit, tamquam a Domini Spiritu; ostendit gratia Dei nobis conferri tam optabilis transformationis bonum (Augustinus, 1886, XV, 8).¹⁵

This nature of *theôria* is nobler, but only among created things, creatures. Only if it will be purified from its impiety, this form can realize the real structure of man, but

¹⁴ (Augustine, 2002, 181): «Thy knowledge is become wonderful to me; it is sublime, and I cannot reach to it [cf. *Psalm* 139: 6]. For I understand from myself how wonderful and how incomprehensible Your knowledge is, by which You have made me, when I consider that I cannot even comprehend myself whom You have made; and yet in my meditation a fire flames out [cf. *Psalm* 39: 3], so that I seek Your face evermore [cf. *Psalm* 105: 4]».

¹⁵ (Augustine, 2002, 182): «He means, then, by “We are transformed,” that we are changed from one form to another, and that we pass from a form that is obscure to a form that is bright: since the obscure form, too, is the image of God; and if an image, then assuredly also “glory,” in which we are created as men, being better than the other animals. For it is said of human nature in itself, “The man ought not to cover his head, because he is the image and glory of God.” And this nature, being the most excellent among things created, is transformed from a form that is defaced into a form that is beautiful, when it is justified by its own Creator from ungodliness. Since even in ungodliness itself, the more the faultiness is to be condemned, the more certainly is the nature to be praised. And therefore he has added, “from glory to glory:” from the glory of creation to the glory of justification. Although these words, “from glory to glory,” may be understood also in other ways; — from the glory of faith to the glory of sight, from the glory whereby we are sons of God to the glory whereby we shall be like Him, because “we shall see Him as He is.” But in that he has added “as from the Spirit of the Lord,” he declares that the blessing of so desirable a transformation is conferred upon us by the grace of God».

not more as dioptrical dynamics, clear form of vision, but only as katoptrical dynamics: «*a deformi forma formosam transfertur in formam*» (Augustinus, 1886, XV, 8). Even the clearest *theôria* can be only a derived form. It can attain only an obscure form of ultimate reality. The *theôria*, even the clearest, remains in spite of everything, in its dimension of imperfection, remains — as sign of the *gloria creationis*, the glory of creation — only a functional step for the glorification of faith.

Vision, but only in the metaphysical form of vision «face-to-face» with an ultimate reality, God, is «*gloria speciei, gloria justificationis*». This metaphysical form escapes, as proper vision, to the mortal form of vision («*in isto modo videndi qui concessus est huic vitae*» [XV, 9]), derived vision, creatural vision: «*per speculo in aenigmate*». It also describes a triple modality of vision of which the «*theôria*» in a phenomenological meaning is the medium: the vision *oculis carnalibus* is the common sensory vision. The vision «*interiore conspectus*», is a phenomenological method to inspect the horizon of consciousness. The glorified vision, «*gloria speciei*», is an eschatological term. The meaning/vision, *theôria* as «*visio animi quaedam*», is only a mirroring of the «*gloria speciei*» and at the same time a confused reflex of the true reality giving as such, as act of *caritas*, the justification of everything, and also of all remaining forms of vision. Consequently, every possible act by the internal phenomenological vision, «*interiori conspectus*», remains a shadow, not of ideas, as the sensory vision by Plato, but of an eschatological vision. But that does not prevent a deep masterly analysis by Augustine:

Quandoquidem cogitatio visio est animi quaedam, sive adsint ea quae oculis quoque corporalibus videantur, vel ceteris sentiantur sensibus, sive non adsint, et eorum similitudines cogitatione cernantur; sive nihil eorum, sed ea cogitentur quae nec corporalia sunt, nec corporalium similitudines, sicut virtutes et vitia, sicut ipsa denique cogitatio cogitatur; sive illa quae per disciplinas traduntur liberalesque doctrinas; sive istorum omnium causae superiores atque rationes in natura immutabili cogitentur; sive etiam mala et vana, ac falsa cogitemus, vel non consentiente sensu, vel errante consensu. (Augustinus, 1886, XV, 9).¹⁶

All of human knowledge, «*universa scientia hominis*», that we can achieve as *theôria* is nothing other than a reflex, a deformed vision, making nothing else as refer-

¹⁶ (Augustine, 2002, 184): «Since thought is a kind of sight of the mind; whether those things are present which are seen also by the bodily eyes, or perceived by the other senses; or whether they are not present, but their likenesses are discerned by thought; or whether neither of these is the case, but things are thought of that are neither bodily things nor likenesses of bodily things, as the virtues and vices; or as, indeed, thought itself is thought of; or whether it be those things which are the subjects of instruction and of liberal sciences; or whether the higher causes and reasons themselves of all these things in the unchangeable nature are thought of; or whether it be even evil, and vain, and false things that we are thinking of, with either the sense not consenting, or erring in its consent».

ring, in its creatural finiteness, to the Holy Trinity, because it is its own image. The science of the *intelligentia* and the wisdom of the *voluntas*, expressing and linking each other by the *verbum interior*, the inner speech, form with this latter the grey (if not dark) image of the Trinity. This image finds its ontological position as human existence only by the *caritas*. And the human existence is an effect of *caritas*, a gift of these same *caritas* by which, following Paul, we will pass «*de gloria in gloriam*»: «*Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec; major autem ex his est caritas*» (I Cor. 13, 13).

The institution of the horizon wherein any *theôria* can be displayed is definitively characterized as a work of charity. Thus, the human existence opened to the world of things as well as to God as he who created those things as «*entia create*» is a double specularity, with the world, the profane specularity wherein the human condition can only find insignificance and disorientation, and with God, the source of meaning itself. This radical reversal of classic anthropological paradigm makes the horizon that every «I» is phenomenologically only a bound between the sensible and the eschatological dimension of existence, without autonomous rule outside the place of manifestation for the Revelation.

3. *Phenomenology and the Structure of Horizon*

We will search in vain for a similar speculative nature in the idea of subjectivity by Husserl and in the idea of horizontality of experience as elaborated by phenomenology, or, at least, by phenomenology as a rational, descriptive approach of mental intentional states. Husserl does not discover the idea of horizon as a new concept for the characterizing experience. The concept of horizon was already essential for the Kantian transcendental approach to sensible experience as openness to a structured phenomenal world.¹⁷

Through Husserl, and in particular with the transcendental turn of phenomenology in the first book of *Ideas* and upon his work on the sixth *Logical Investigation*, the horizon becomes a structure, maybe the true structure of experience, of every form of experience, and moreover of every form of seeing, without reference to a transcendence whatsoever. The work on the sixth *Logical Investigation* presents, to Husserl and moreover to transcendental phenomenology, a new set of problems, questions and theoretical issues, which are deeply related to the concept of intuitive fulfillment. Here, the relation between *core* and *halo*, developed in 1908, must be integrated with the concept of horizon as a fundamental structure of perception and every other kind of experience.

The experience also became a contextual experience, essentially related and determined from a contextual situation. More generally, each appearance consists of a whole system of appearances that are empty of content but also potential manifestations of the same type. The state of consciousness depends upon the openness to pre-traced potenti-

¹⁷ Cf. (Fraisopi, 2009a).

alities. The horizon, which is part of the noematic dimension described in *Ideen I*, begins to present itself as this fundamental intentional structure.¹⁸

By the claim that every experience is rooted upon the «universal ground of the world» Husserl affirms that every experience of everything takes place in a horizon: «Every experience has its own horizon». What is even more interesting is the intrinsic, essential link — from a phenomenological point of view — that the description of intentional structures shows between an object-experience whatever and the horizon-experience as such. Only if we think every experience as doubly oriented, to the thematic object as well as to its horizon, can we locate its structure as experience as well.

The structural connection of every experienced-object as well as an experiencing-subject to the horizon is what makes an experience something *situated, rooted* in a world. In a certain way, the introduction of the metaphysically neutral concept of «intentionality» as «having something as object» (*Etwas als Objekt haben*) sheds new light upon the relation between vision and the world outside the metaphysical (onto-theo-logical) framework established by the translation of the Greek speculative grammar into the medieval (theological) thought.

Phenomenology as critical disposition will always remain metaphysically neutral. Even if this metaphysical neutrality seems problematic to legitimate in relation to logical and psychological commitments, even if the concept of «World» in the late writings can appear as a metaphysical term, Husserl's Phenomenology always remains neutral before metaphysical terms of the classical Onto-theo-logy, a heritage of Cartesian-Wollfian tradition. In this sense, Husserl accepts the legacy of transcendental thought and radicalizes it, by the neutralization of every idea of Soul, World and God in phenomenological description of structures of experience. If we can speak of a «World of experience» it's only because this world appears by and thanks to a structure, the horizontality of every relation to an object.

As issue of a deep and radical elaboration of the rationalist theory of the subject (from Kant to Leibniz), the use of the concept of horizon could not become a fundamental explicitly located structure before Husserl and the transcendental turn of phenomenology. With phenomenology, the horizon became «structure», descriptively clear and, moreover, declined in every way of noematic structuration of experience.

In this way, the structure of experience is tripartite and the intentionality, released from the metaphysical relation subject-objet (*Subjekt-Objekt-Beziehung*) (Heidegger, 1990, 186), became bipolar: it shows a polarity in the direction of noematic component, what was naively called «the object», and a second polarity in the direction of the horizon itself. The reference to this structure, essentially correlated with the noematic sense as such, determining it and being activated from it, is central for a new interpretation of «experiencing» (*Erfahren*) opposed to any hypostasis either of a metaphysical *ego* (as source of intentionality) or of an ontological necessarily fixed ontology of objectivity (as reference of intentionality).

¹⁸ We presented a more detailed approach to this argument in (Fraisopi, 2009b).

Each moment of an oriented intentional act implies a set of possibilities of other acts of the same type (or of another type), which selection or actualization depends on the contextual circumstances. These possibilities are empty representations, devoid of a fulfillment:

To the system of progressive orientation to new perceptions (and in particular to new manifestations), in which an unique moment of the thing comes to givenness [*Gegebenheit*] by different modalities of manifestation, corresponds a system of empty components of representation. At the same time from these empty components differs the system of variable circumstances, to which the progressive orientations, as motivated, refer themselves. The change of any circumstance every time motivated <...> shows a continuous gait and claims thetically, in accordance to the expectance, the arrival of appearances belonging to the fulfillment (Husserl, 2002, 133).

Every possibility, included in the horizontality of experience as intentional dynamics, is «undetermined» but its «indeterminacy» (*Unbestimmtheit*) is not entirely «empty» but shows a modal essential property, because it is an «indeterminacy <...> determinable in multiple ways» (Husserl, 2002, 133). With the first book of the Ideas, the structure originally belonging to perception and perceptual field is extended and generalized to every form of experience (temporal horizon, mathematical horizon, fiction horizon). The *ego*, as egological pole and constitutive of every objectal experience, is constitutively linked to the structure of horizon, that is to say to a structure of empty co-present representation open, and kept open, by another intentional structure, and necessarily another intentional reference, no less important than the primary intentional moment of thematic orientation.

In its experiencing, and moreover in every form of its seeing, the ego depends on a structure of horizon. Where there is an experience, there is a horizon. This connection is so fundamental, so intimately belonging to experience, it represents the core of the principle of all principles. The limits wherein an original giving intuition can be recognized as such are the limits prescribed from the structure of horizon in which the subject enters in relation with any intuition, the limits of its noematic constitution. That is to say that every intuition is recognized as such, as a primary term of a seeing, of a vision, only in relation to the set of mapped potentialities (*vorgezeichnete Potentialitäten*) as frame for its own and proper appearing.

This raises the question as to why the forms of horizontality could not be meant as metaphysical structures mapping, as invariant frameworks, every seeing. The identification between the forms of horizontality as metaphysical structures, would determine, without exception, the fall of every the phenomenological approach to the forms of vision in a new form of metaphysics of sight? Every form of horizontality as framework is not invariant, not self-standing in a metaphysical space, but comes out from a genesis, a genetic process, building itself through the stream of our own experiencing. Every

motivated orientation as choice of a potentiality of new thematic acts, as precisely «motivated», implies the independence of this structure of mapped potentialities from the ego as well as from the matter of intuition. There is neither any possible metaphysics of ego nor any possible metaphysical fixed ontologies capable of reducing the structure of motivation in every form of seeing to something not belonging to the stream, that is to say to the life of experience.¹⁹

The dimension of *theôrein*, the openness of seeing in all its forms and in all its change, does allow neither a metaphysical nor an ontological transcendence, that is to say: a fixed term able to be characterized as the ground of variability of seeing and of being seen. The life of experience is the latest horizon of thinking, the *non plus ultra* for a thought that will remain anchored to evidence without falling in visionary hypostasis of ultimate realities. It is why any attempt to *radicalize* phenomenology as well as to *naturalize* it, would mean a decline to a form of Metaphysics equally unable to lead and to support the labor of phenomenology itself. And this work, or labor, is not only the descriptive approach to *phenomena* but also the capacity to *stay* on the field of our experience, of the finiteness, of the relativity of every form of vision, without searching an escape *eo ipso* be it metaphysical or eschatological.

It is not a matter of orthodoxy or heterodoxy in phenomenology (Janicaud, 1992, 78), but of its capacity to stay within the phenomenological limits of vision itself as framed spaced by our own nature as horizontality. For this reason, every attempt to escape from this horizon of absolute relativity, ontological as well as egologic, as «*phénoménologie de l'excès*» (by E. Levinas, J.-L. Marion, M. Henry, J.-L. Chretien)²⁰ can only rediscover theological motives or movements to link the openness of the horizon of seeing, of visibility, of vision, to something other, a crypto-metaphysical «figure»: the «Other» as Third, the Incarnation, the Donation and so on. Every figure introduced into the relativity of forms of vision described from the phenomenological approach appears as a reduction of the infinite richness of manifestation itself to a hidden, albeit powerful metaphysical gesture. This gesture is clearly responding to the temptation to give up the phenomenological rationalism precisely in the hope to find an acquiescence of exploring.

The hope is the same hope residing in Augustine's thought, to find in the horizontality of inner experience, a senseless mirroring of a senseless world, the metaphysical eschatological moment of a Revelation. But there is no place, precisely following the relativity of forms of vision rediscovered by phenomenology, for a primary figure of vision, concentrating in itself the significance of the stream of our experience. The «vision» is a general name indicating the constitutive relation of man to his horizon; that is, the general name for a multiplicity of relations between man and *phainomena*, changing and progressively increasing with the enlargement of our own horizon.

¹⁹ Cf. (Fraisopi, 2010, 46–63).

²⁰ Cf. (Canullo, 2004).

The task of phenomenology, as *Mathesis*, or as renewal of modern idea of *Mathesis* on a new basis, consists in the description of such multiplicity.²¹ No more, no less. And the *Mathesis* as vision, as a particular form of vision, cannot escape — if not by meta-physical illusory assumptions — from the horizon of a human, relative, project.

The idea of *Mathesis universalis* determines and forms basically the entire evolution of philosophy and science in the *Neuzeit* but also of Phenomenology itself. Husserl affirms in the third book of *Ideas*: «my way to phenomenology was essentially determined by *Mathesis universalis*». If we must locate the possibility of capturing an idea of knowledge capable of resisting the emergence of Complexity and the foundational crisis of modern science, we have indeed to consider the idea of *Mathesis universalis* from a phenomenological point of view.

It is paradigmatic what Descartes says in his letter to Picot, as an introduction to «*Principia philosophiae*». Philosophy, Descartes says, «signifie l'étude de la Sagesse. Par la Sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir». «La philosophie s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir». Beyond the pedagogical side of Cartesian definition — that must basically represent the sense itself of an enquiry about the sense of *Mathesis* — we are mainly interested in the definition as such. The definition in itself is always available because its generality gives it a philosophical character, independent from the crisis in which falls the Galilean-Cartesian science at the beginning of twentieth Century with the following emergence of ontological as well as egological relativity. And what changes is precisely the content of the project itself as construction of a *Mathesis*: there is, on one hand, a metaphysical foundation, there is, on the other hand, the need of finding a non-metaphysical constitution of *Mathesis*. Let's come back to Descartes:

afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des Principes (Descartes, 1996, IX, 2–3).

All the difference between a *Mathesis* in a metaphysical sense and in a non metaphysical one consists in the qualification of those first causes, of those first principles. The analysis of Husserl's Idea of *Mathesis universalis* will bring us to the point of a parting of ways between Metaphysics and Phenomenology of sight. In the *Introduction* to «Formal and transcendental logic» — when is matter to put into question the unity of knowledge beyond and independently from its positive growth — Husserl claims:

²¹ We know, from Husserl itself, that the idea of Phenomenology as *Mathesis*, as universal descriptive project was modeled upon the idea of a Theory of Multiplicities (*Mannigfaltigkeitslehre*) firstly formulated, in Mathematics, by Riemann. Cf. (Husserl, 1975, 248–250).

Thus modern science has abandoned the ideal of genuine science that was vitally operative in the sciences from the time of Plato; and in its practice, it has abandoned radicalness of scientific self-responsibility. No longer is its inmost driving force that radicalness which unremittably imposes on itself the demand to accept no knowledge that cannot be accounted for by originally first principles, which are at the same time matters of perfect insight — principles that profounder inquiry makes no sense. Science as actually developing may be very imperfect in this respect. But the essential thing was that the radical demand guided a corresponding practical striving toward perfection, and that logic accordingly was still assigned the great function of exploring, in their essential universality, the possible avenues to ultimate principles and, by displaying in detail the essence of genuine science as such (and therefore its pure possibility), giving to actual science its norm and guidance. Nothing was more remote, therefore, than to aim at a sort of merely technical productivity, the naïveté of which sets it in extremest contrast to the productivity of a radical self-testing by normative principles. But this matter of principles (as all the giants of the past, from Plato on, have seen) gains its full force, its full apodictic evidentness on every side, from the universality with which all sciences are inseparably connected as branches of one *sapientia universalis* (Descartes). The emancipated special sciences fail to understand the essential one-sidedness of their productions; they fail to understand that they will not encompass in their theories the full being-sense of their respective provinces until they lay aside the blinders imposed by their method, as an inevitable consequence of the exclusive focusing of each on its own particular province: in other words, until they relate their combined researches to the universality of being and its fundamental unity (Husserl, 1969, 4).

It is precisely the challenge of a transcendental logic to think the unity of science and, more generally of knowledge, as unity that depends essentially on the cognitive structures of the subject. However, this subject is not yet the metaphysical subject, able to grasp metaphysical entities (or logical structures) in a mysterious way. It is the status of first principle that made the difference between the possibility of a metaphysical *Mathesis* and a non metaphysical one. Such principle, for Phenomenology, has an unsubstantial, un-metaphysical content, as openness of seeing as such: the *I-horizon*.

Conclusion

The alternative between Metaphysics and Phenomenology of sight does not only mean a particular possible moment of a philosophical approach but also determines the general approach to our experience, to our way to intend this experience, that is to say the fundamental decision of our questioning the world. At the end of Metaphysics, after the collapse of metaphysical systems of thought, Phenomenology arises as the more radical way to questioning a progressively wider horizon of phenomenality, completely independent from the need for an ultimate term of significance, for an eschatological illusion of completeness.

But that radical questioning raises new anthropological as well as cosmological questions. Phenomenology could provide a philosophical approach to these questions. In this relativity of visions, of relations to things, a fixed idea of man, a fixed idea of world, in other words, a world-image (*Weltbild*) wherein we find our own image, are quite impossible. It's impossible, for us, to seek to find an ultimate version of the world, i. e. an affirmative cosmology, or an ultimate version of man, i.e. an affirmative anthropology. There will be no affirmative theory, strong and complete enough, able to remove the relativity of vision as structure of our relation to the horizon of every seeing. The unique possible answer is: not! It's precisely the so strong and essential connection between the «I» (but also the «eye») and the horizon that determines *every anthropology* as well as *every cosmology* as only «privative» (Barbaras, 2008, 235). The unique specularity we could find is between «I» and «horizon», without eschatological possible escape, without definitive or ultimate fixation. The residual positivity beyond the crisis of metaphysics (and also of every form of metaphysics of sight), as a sort of pre-philosophical nature, is an equivalence between two variable terms constitutively linked by «seeing»: «*pantes anthrôpoi tou eidenai oregontai physei*» (Aristotle, 1831-1870 (Metaph.), I, 980a). The I-horizon does not only mean that the «I», as core, had always an «horizon» but also that in its own experiencing it's horizon (and only horizon). Only in this way, by the way of a phenomenological *Mathesis*, we can rediscover the idea of a *prôtê epistêmê*.

REFERENCES

- Aristotle, (1831–1870). *Complete works*. Berlin: Prussian Academy of Sciences.
- Aristotle, (1951). *Eudemian Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle, (1962). *Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Augustine, (1955). *Confessions*. Washington: Catholic University of America Press.
- Augustine, (2002). *On the Trinity (Books 8–15)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Augustinus, (1845) *Enarrationes in Psalmos*. In *Patrologia Latina* (Vol. 36). Paris : Apud Garnier Fratres, Migne.
- Augustinus, (1861). De vera Religione. Liber Unus. In *Patrologia Latina* (Vol. 34. Col. 0121–0172) (121–173). Paris : Apud Garnier Fratres, Migne.
- Augustinus, (1877). Confessionum Libri Tredecim. In *Patrologia Latina* (Vol. 32. Col. 0657–0868) (659–868). Paris : Apud Garnier Fratres, Migne.
- Augustinus, (1886). De trinitate libri quindecim. In *Patrologia Latina* (Vol. 42. Col. 0819–1098) (819–1101). Paris : Apud Garnier Fratres, Migne.

- Augustinus, (1998). *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes. Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-holzboog.
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.
- Brachtendorf, J. (2000). *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus : Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De trinitate*. Hamburg: Meiner.
- Canullo, C. (2004). *La fenomenologia rovesciata: percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Descartes, R. (1996). *Oeuvres Complètes*. Vol. 10. Paris: Vrin.
- Fraisopi, F. (2009a). *L'ouverture de la vision. Kant et la « phénoménologie implicite » de la Darstellung*. Hildesheim — Zürich — New York: Olm.
- Fraisopi, F. (2009b). Expérience et horizon chez Husserl. Contextualité et synthèse à partir du concept de «représentation vide». *Studia Phaenomenologica*, 9, 455–476.
- Fraisopi, F. (2010). Questions de co-intentionnalité. Expérience et structure d'horizon. *Bulletin d'analyses phénoménologiques*, 8, 46–63.
- Fraisopi, F. (2012). *La complexité et les phénomènes. Nouvelles ouvertures entre science et philosophie*. Paris: Hermann.
- Frontisi-Ducroux, F., & Vernant, J. P. (1997). *Dans l'oeil du miroir*. Paris: Odile Jacob.
- Gilson, E. (1988). *La philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot.
- Heidegger, M. (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. (GA 26). Frankfurt a. M: Klostermann.
- Henry, M. (1991). Quatres principes de la phenomenology. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 (1), 3–26.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Pour une phénoménologie de la chair*. Paris: Seuil.
- Herodotus, (1988). *The History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Husserl, E. (1969). *Formal and transcendental Logic*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (Hua. I). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. (Hua. XVIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband, Erster Teil, Entwürfe zum Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen, (Sommer 1913)*. (Hua. XX/1). Dordrecht, Boston, London: Kluwer.

- Husserl, E. (2012). *Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*. London: Routledge.
- Jaeger, W. (1939). *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Marion, J.-L. (1997). *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2004). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Marrou, H.-I. (1958). *Saint-Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: de Boccard.
- Nightingale, A. W. (2004). *Spectacles of Truth: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato, (1900). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- Rausch, H. (1982). *Theoria: Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*. München: W. Fink.
- Roochnik, D. (2009). What is Theoria? Nicomachean Ethics Book 10.7–8. *Classical Philology*, 104 (1), 69–82.
- The Holy Bible, (2006). Toronto: Nelson.
- Vernant, J.-P. (1989). *L'individu, la Mort, l'Amour*. Paris: Gallimard.
- Zahavi, D. (2002). Metaphysical Neutrality in Logical Investigations. In D. Zahavi & F. Stiermfelt (Eds.), *One Undred Years of Phenomenology* (93–108). Dordrecht-Boston-London: Kluwer.

DIE «ETHISCHE» DIMENSION DER HEIDEGGERSCHEN PHILOSOPHIE: DIE FRAGE NACH DER URSPRÜNGLICHEN ETHIK

NATALIA ARTEMENKO

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: artemenko_natalia@yahoo.com

«ETHICAL» DIMENSION OF HEIDEGGER'S PHILOSOPHY:
THE QUESTION OF THE ORIGINS OF ETHICS

The theme «Heidegger and ethics» remains controversial among the researchers of Heidegger. Somehow it turns to talk about Heidegger and do not raise issues of ethics and, by contrast, the talks about ethics often directly concern the figure of Heidegger. Our task is not to justify the possibility of «Heidegger's ethics». The question of ethics in Heidegger's philosophy should be shown as quite competent as well as the demonstration an ethical perspective in his thinking at different stages. However, the very first difficulty that we face, setting themselves above the problem is that Heidegger quite rare and very specific — for the most part even negative — spoke about ethics. The second problem — quite obvious here — Heidegger did not leave us any systematic work devoted to ethics. In this article we try to trace the path of Heidegger's thinking in order to understand where there is any possibility of the ethical dimension in Heidegger's philosophy which is seen by different researchers in the different manners. Heidegger proposes to consider ethics in its original source, distinguishing it from morality as well as from «ethics» as a «philosophical discipline» closed to the social or political issues. Heidegger distinguishes ἔθος and ἦθος, preferring to talk about «ethos» and not about «ethics». The main «hero» for Heidegger is Aristotle. Heidegger was not so much influenced by Aristotle as he helped to bring Aristotle to some entirely new and unexpected interpretation which is differ from the traditional interpretation. We must say that Heidegger from the outset challenged the established and entrenched in the European metaphysics the primacy of practical over the theoretical. To rethink the «first» of the *first philosophy* — that's what Heidegger attempts, referring to the Aristotelian texts. The leading question in regard to the interpretation of Aristotle is the question about existential objectness, in which and through which human existence and the existence of life being interpreted. Heidegger asks himself what is a phenomenal base of the explication of Dasein and what categories occur here. We are following this question in the article, beginning with the project of the hermeneutic phenomenology and ending with the existential-historical thinking as significant milestones of Heidegger's path of thinking.

Key words: ethics, ἔθος, ἦθος, Aristotle, Dasein, existence, being, ontology, ontic foundation, hermeneutic phenomenology, factuality, Ereignis.

© Natalia Artemenko

«ЭТИЧЕСКОЕ» ИЗМЕРЕНИЕ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ:
ВОПРОС ОБ ИСТОКАХ ЭТИКИ

НАТАЛЬЯ АРТЁМЕНКО

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии СПбГУ, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: artemenko_natalia@yahoo.com

Тема «Хайдеггер и этика» до сих пор среди исследователей Хайдеггера остается спорной. Каким-то образом получается говорить о Хайдеггере без того, чтобы при этом затрагивались вопросы этики, и, напротив, разговоры об этике часто не оставляют без внимания фигуру Хайдеггера. Наша задача не состоит в том, чтобы обосновать возможность «хайдеггеровской этики». Вопрос об этическом в хайдеггеровской философии следует показать как вполне правомочный, а также продемонстрировать наличие этической проблематики в его мышлении на разных этапах. Однако, первая же сложность, с которой мы сталкиваемся, ставя перед собой вышеуказанную задачу, состоит в том, что сам Хайдеггер довольно редко и весьма специфично — большей частью даже негативно — высказывался об этике. Вторая сложность — вполне очевидная здесь — Хайдеггер не оставил нам никакого систематического труда, посвященного этике. В статье мы пытаемся проследить мыслительный путь самого Хайдеггера таким образом, чтобы попытаться понять, где находится возможность этического измерения хайдеггеровского мышления, усматриваемая разными исследователями на разный манер. Хайдеггер предлагает продумать этику в ее первоначальном истоке — отличая ее и от морали, и от «этики» как «философской дисциплины», близкой к социальной или политической проблематике. Хайдеггер отличает $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ и $\eta\theta\omicron\varsigma$, предпочитая говорить не об «этике», а об «этосе». Главный «герой» здесь для Хайдеггера — это Аристотель. Хайдеггер не столько был подвержен влиянию Аристотеля, сколько сам способствовал приведению Аристотеля к какой-то совершенно новой и неожиданной интерпретации, расходящейся с традиционным толкованием. Надо сказать, что Хайдеггер с самого начала оспаривал сложившийся и закрепившийся в европейской метафизике примат теоретического над практическим. Переосмыслить «первое» первой философии — вот ни много ни мало на что замахивается Хайдеггер, обращаясь к аристотелевским текстам. Ведущий вопрос в интерпретации Аристотеля касается бытийной предметности, в которой истолковывается бытие человека и бытие жизни. Хайдеггер спрашивает себя, каким является феноменальное основание экспликации человека и какие категории из этого основания происходят. За этим вопросом следуем и мы в данной статье, начиная с проекта герменевтической феноменологии и заканчивая бытийно-историческим мышлением как существенными вехами пути Хайдеггера.

Ключевые слова: этика, $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, $\eta\theta\omicron\varsigma$, Аристотель, Dasein, сущее, бытие, онтология, онтический фундамент, герменевтическая феноменология, фактичность, Ereignis.

Das Thema «Heidegger und die Ethik» bleibt in der Heidegger-Forschung bis heute umstritten. Auf die eine oder andere Weise kann man über Heidegger sprechen, ohne die Fragen der Ethik mit einzubeziehen; und umgekehrt ist es genauso sinnvoll, über Ethik zu sprechen, ohne Heidegger zu erwähnen. Wir versuchen genau auf diese Konjunktion zu achten: Heidegger *und* Ethik, ohne die ethische Fragestellung zu «heideggeria-

nisieren» und ohne Heideggers Philosophie zu «ethisieren».¹ Um nicht in diese beiden Extreme zu verfallen, sollte man Heideggers Denkweg so verfolgen, um versuchen zu verstehen, worin die Möglichkeit der ethischen Dimension im Denken Heideggers liegt, die durch verschiedene Forscher auf verschiedener Weise gesehen wurde.

In diesem Zusammenhang könnte man zwei Fragen stellen: 1. Warum gibt es bis jetzt keine Klarheit und Einstimmigkeit in der heutigen Heideggerforschung hinsichtlich der Möglichkeit, die ethische Dimension in *Sein und Zeit* zu erfassen? 2. Kann man über *verschiedene* ethische Phänomene in Heideggers Philosophie sprechen, die den verschiedenen Perioden in Heideggers Schaffens entsprechen, oder stellt der Begriff des Ethischen ein gewisses einheitliches und einziges Phänomen vor, das in verschiedenen Gestalten und allen Differenzen zuwider im Lauf des ganzen Denkweges von Heidegger immer wieder aufkommt?

Unser Ziel besteht nicht darin, eine Möglichkeit der «heideggerschen Ethik» zu begründen. Die Frage über das Ethische in Heideggers Philosophie sollte man als vollkommen berechtigt anerkennen und auch das Vorhandensein der ethischen Problematik in seinem Denken in verschiedenen Perioden demonstrieren. Aber die erste Schwierigkeit, mit der man konfrontiert wird, wenn man sich das obengenannte Ziel zur Aufgabe macht, besteht darin, dass Heidegger selbst ziemlich selten und höchst spezifisch, am meisten sogar negativ, über die Ethik sprach. Die zweite Schwierigkeit ist hier völlig offensichtlich: Heidegger hat uns kein systematisches Werk hinterlassen, das der Ethik gewidmet ist. In diesem Zusammenhang sieht eine Menge Interpretationen von Heidegger, in denen das Verstehen der ethischen Dimension seines Denkens dargelegt wird, etwas entmutigt aus. Deshalb sollte man die Interpreten selbst «der ethischen Halluzination» überführen oder auch nach ihnen versuchen, die ethische Dimension in Heideggers Philosophie aufzudecken. Denn es ist kein Zufall, dass viele Studierenden von Heidegger selbst und viele von denen, die in seine Bahn geraten sind (Hanna Arendt, Hans Jonas, Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Lévinas, Joachim Ritter), sich mit ethischen Fragen ziemlich intensiv beschäftigten.

Sicherlich gibt es Gründe zu zweifeln, dass Heideggers Philosophie als Stimulus für die ethischen Forschungen dienen konnte. Unter anderem kann man von den zwei folgenden Begründungen ausgehen: 1. Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* war ursprünglich als ein Projekt konzipiert, bei dem es im Kern nicht um den Menschen als Menschen geht, sondern um die «Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt». Im Zusammenhang mit dieser Frage wird der Mensch als Dasein betrachtet, d.h. als ein solches Seiende, das in einem ausgezeichneten Verhältnis zum Sein steht. Der Mensch als Dasein ist ein seinsverstehendes Seiendes, das einzige Seiende, in dessen Sein es um sein eigenes Sein geht, dessen Merkmal sein Verstehen des Seins ist. Aus diesem Grund werden die Analytik des Daseins und die Ausarbeitung seiner Grundstrukturen vorgenommen, damit die Frage nach dem Sein, das Ziel des ganzen Werks, angemessen gestellt werden kann. Dementsprechend

¹ Hierzu vgl. (Aurenque, 2011, 15).

wird die Aufklärung des Daseins als eines besonderen Seienden lediglich als das *Mittel*, das Instrument, betrachtet, das für die Aufklärung der Hauptfrage notwendig ist. 2. Daraus folgt: Die Kritik an der Möglichkeit der ethischen Dimension in Heideggers Philosophie kann völlig berechtigt scheinen. Kein ethischer Ansatz ist mit der betonten «Neutralität» des Daseins vereinbar, an der Derrida heftig Kritik übte (Derrida, 1988, 117–122) und über die Lévinas ironisch aussprach: «Bei Heidegger hat das *Dasein* niemals Hunger» (Lévinas, 1993, 191) [vgl. auch (Aurenque, 2011, 17)]. Diese Kritik scheint auf den ersten Blick vollkommen berechtigt zu sein. Man sollte aber sehen, dass die Neutralität des Daseins das Moralische sozusagen «annulliert», aber nicht das Ethische an sich.

Ein weiteres Problem, mit dem man unvermeidlich konfrontiert wird, wenn man die Frage nach dem Ethischen in Heideggers Philosophie stellt, besteht in der Einheit von Heideggers Denken. Damit es möglich wäre, das Vorliegen eines einzigen ganzen Phänomens des Ethischen in Heideggers Philosophie anzunehmen, sollte man in diesem Fall von der Einheit seiner Philosophie und seines Denkens ausgehen. Es ist aber nicht so leicht, der Entwicklung von Heideggers Gedankengang zu folgen. Zwischen dem philosophischen Projekt des früheren Heideggers, der phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität, und dem fundamentalontologischen Projekt, das sich in *Sein und Zeit* niederschlägt, und weiter, der Periode der sogenannten «Kehre» und zuletzt den späteren Werken Heideggers kann man ziemlich klare Unterschiede finden. Diese unterschiedlichen Phasen werden oft durch bloße Floskeln gekennzeichnet, die wenig klärend sind. Deshalb werden wir hier zwischen dem «früheren» und «späteren» Heidegger eher informativ differenzieren. Heidegger selbst hat mehrmals betont: Wenn die Rede von seinem Denken ist, sollte man über den *Weg* sprechen, nicht aber über die «abgeschlossenen» Werke und Perioden (Heidegger, 1978, 436).

In seinem *Brief über den Humanismus* grämte sich Heidegger: «Bald nachdem „S. u. Z.“ erschienen war, frug mich ein junger Freund: „Wann schreiben Sie eine Ethik?“ Wo das Wesen des Menschen so wesentlich, nämlich einzig aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedacht wird, wobei aber der Mensch dennoch nicht zum Zentrum des Seienden erhoben ist, muß das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung erwachen und nach Regeln, die sagen, wie der aus der Ek-sistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll. Der Wunsch nach einer Ethik drängt um so eifriger nach Erfüllung, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen nicht weniger als die verhehlte sich ins Unmeßbare steigert» (Heidegger, 1996, 353). Was sagt uns dieses Zitat Heideggers? Darüber, dass Heidegger vorschlägt, die Ethik in ihrem Ursprung zu betrachten und dabei sie sowohl von der Moral, als auch von der Ethik als der «philosophischen Disziplin», die der sozialen und politischen Problematik nahe ist, zu unterscheiden. Heidegger unterscheidet zwischen ἔθος und ἦθος und zieht es vor, nicht über die «Ethik» zu sprechen, sondern über das «Ethos» [vgl. auch (Aurenque, 2011, 21)]. Für Heidegger ist die etymologische Archäologie keine Rückkehr zu einer «direkten», «primitiven», «sinnlichen» Bedeutung des Wortes. Die verwischte etymologische Spur ist eines der Merkmale für die verschwommene Spur des ursprünglichen Denkens des Seins, ein Motiv fürs Durchdenken.

«Die Tragödien des Sophokles bergen ... in ihrem Sagen das ἦθος anfänglicher als die Vorlesungen des Aristoteles über "Ethik"» (Heidegger, 1996, 354). Warum ist dem so? Die Bedeutung des Wortes ἔθος — «Gewohnheit, Herkommen, Brauch» — überschneidet sich mit der ersten Bedeutung des Wortes ἦθος — «Sitte, Brauch, Charakter, Einrichtung». ἦθος hat aber noch eine Bedeutung, die für Heidegger entscheidend ist: «üblicher Aufenthaltsort, Behausung, Heimstätte, Wohnung, Wohnort, gewohnter Sitz, Aufenthalt». Somit hat die «Ethik» für Heidegger mit der moralischen Dimension des Seins des Menschen nichts zu tun («Die Moral», vom Lateinischen *mos*, heißt «Wille, Eigenwille»; «Gewohnheit, Sitte, Herkommen, Brauch, Verfahren, Mode») und auch nichts mit Bräuchen und Vorschriften. Der Name «Ethik» will dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt. In Übereinstimmung mit der Grundbedeutung des Wortes ἦθος (Aufenthalt, Ort des Wohnens) muss die Bezeichnung «Ethik» ein besonderes Denken bedeuten: «...dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik. Dieses Denken ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist» (Heidegger, 1996, 356). Demgemäß versteht Heidegger unter «Ethos» folgendes: «Das Wort [ἦθος] nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt. Das Offene seines Aufenthaltes läßt das erscheinen, was auf das Wesen des Menschen zukommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufhält» (Heidegger, 1996, 354).

Aus *Sein und Zeit* wissen wir, dass dieses Wohnen das Wesen des «In-der-Welt-seins» (Heidegger, 1996, 358) ist. Dasein als In-der-Welt-sein sollte als ein Seiende verstanden werden, das sich bei dem in der Welt Begegnenden als dem so und so Vertrauten aufhält. Dieses «-In» bedeutet: sich ansiedeln, bewohnen, sich aufhalten, sich um etwas kümmern, sich anvertrauen, sich ungleichgültig etwas gegenüber benehmen, sich um etwas sorgen. Jedes beliebige theoretische Verhältnis zum Seienden, das das Seiende als Gegenstand auslegt, wird im Verhalten des ungleichgültigen Besorgens fundiert: Nur so lässt sich das Seiende überhaupt als es selbst treffen, nur so kann die Wahrheit des Seins verstanden werden, ohne das Sein in den Begriff «hineinzutreiben».

Die ontologisch verstandene Phänomenologie geht davon aus, dass das Seiende sich öffnet, auf sich stoßen lässt, entgegenkommt. Aber jede Möglichkeit des Treffens mit dem Seienden im eigentlichen Sinn des Wortes ist Seinsbestimmung des menschlichen Daseins. Die Fähigkeit, sich auf das Seiende einzulassen, sich in Bezug zum Seiende zu positionieren, mit dem Seienden eine Beziehung herzustellen, gehört nur einem bestimmten Seienden, das «jedes Mal wir selbst sind» — dem Dasein. Und daraus zieht Heidegger die Schlussfolgerung: Die Ontologie hat als ihre fundamentale Disziplin die Analytik des Daseins. Die Ontologie hat ein ontisches Fundament. Heideggers Festlegung des ontischen Grundes der Ontologie, d.h. die Ausarbeitung der existenzialen Analytik des Daseins, wird bei Heidegger in vielerlei Hinsicht durch die radikale Überprüfung der Gründe der Metaphysik im Zusammenhang mit der erneuten Fragestellung «nach dem Sinn von Sein» bestimmt. Hier ist der Haupttext für Heidegger das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles. Die wichtigste Kollision des VI.

Buches ist der Streit um die Herrschaft zwischen der Weisheit (σοφία) und der Besonnenheit (φρόνησις), zwischen dem theoretischen Verhalten und dem praktischen. Die Bevorzugung der σοφία durch Aristoteles ist gut bekannt.

Aber Heidegger legt Aristoteles aufs Neue so aus, dass er bei Aristoteles die Herrschaft der praktischen Vernunft feststellt, die durch den Zusammenhang mit dem Theoretischen bestimmt wird. Die praktische Vernunft ist nach Heidegger die echte Wahrheit des Lebens, die Wahrheit, die der Theorie fehlt, welche aber gerade die theoretische Wahrheit verständlich macht (Artemenko, 2012, 123–147). Heideggers neue Auslegung von Aristoteles ist nicht nur einfach eine «Freiheit des Kommentators», sondern ein Versuch *anders zu denken*: Die Fundamentalontologie Heideggers ist die Ontologie der Handlung (πρᾶξις) und des Herstellens (ποίησις). Die Besonnenheit — φρόνησις — wird zum fundamentalen Weg für die Aufdeckung des Seienden in seinem Sein. Das Seiende erschließt sich auf verschiedener Weise, aber in erster Linie nicht als «was» des Gegenstandes: Unsere Geschicklichkeit im Umgang mit den Dingen deckt vor allem den dem Ding zugehörigen Weg des «Worum-Willen-Seins» auf. Dieses Seiende betrifft uns, es ist uns nicht gleichgültig. In der Handlung hat das uns umgebende Seiende eine Bedeutung nicht einfach deshalb, weil die Dinge als Gegenstände ihre Sinn-Bestimmung haben, sondern weil ich als Handlung Begehende in meinem Sein vom Seienden (schmerzlich oder froh) betroffen werde. Das Sein des Seienden wird nicht durch das Vorhandensein des Dinges im Bewusstsein bestimmt, sondern durch seine Beteiligung an einer *Bewandtnisganzheit*, die herausstellt, dass es bei den von uns genutzten Dingen immer um etwas Bestimmtes geht: Dieses Seiende ist «Um-zu». In der Handlung geht «Worum-Willen» dem «Was» des Gegenstandes (dem Theoretischen) voraus.

Wie wir wissen, bestimmt Heidegger das Dasein in *Sein und Zeit* als Sorge² und gibt sie an als die erste und wichtigste Bedingung der Möglichkeit für das Treffen mit dem Seienden als solchem, als die Bedingung der Offenheit und Erschlossenheit des Seienden als solchen. Heidegger spricht über die Sorge als Fürsorge oder «Worum-Willen». Das kann man auf zweierlei Weise interpretieren: Das ist einerseits das Dasein selbst, andererseits die dem Dasein eigentümliche Fähigkeit, es selbst zu sein. «Worum-Willen» ist die Bestimmung der Existenz des Daseins, für das «es in seinem Sein wesentlich *um* dieses Sein selbst geht». Heidegger benutzt hier offensichtlich die Kopula von Aristoteles, die auf eine der Arten von Kausalität, auf die Zweckursache, weist. Diese Ursache bestimmt Aristoteles in seiner Schrift *De Anima* als das, worauf gezielt wird, und als das, wozu alles sich vollzieht (415b).

A. G. Chernyakov (Chernyakov, 2001) bemerkt, dass das Wesen des Begriffes «Sorge» bei Heidegger im Besorgen besteht, das unüberwindlich jeder Existenz gehört und mithilfe der Redewendung «es geht um» ausgedrückt wird. Außerdem wird betont, dass die Sorge nicht eine ontische, sondern existenzial-ontologische Auslegung hat. So kann

² Die Struktur der Sorge, die die Ganzheit von Dasein zum Ausdruck bringt, ist: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).

nur das besorgende Seiende von der Frage «wofür?» betroffen werden und nur ein solches Seiende kann die Antwort verstehen: «Um-zu», das im *verrichtenden Umgang* mit diesem Ding, d.h. praktisch verstanden wird. Die Sorge kann als praktische Tätigkeit ausgelegt werden. Das Praktisch-Tätige schließt jedoch das Theoretische mit ein, jedes theoretische Verhalten zum Seienden aber ist im Verhalten des ungleichgültigen Besorgens fundiert. Man muss aber bemerken, dass die Sorge keinen Vorrang des Praktischen vor dem Theoretischen bedeutet: «Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch “vor” [jedem] <...> Dasein. Das Phänomen drückt daher keineswegs einen Vorrang des “praktischen” Verhaltens vor dem theoretischen aus. <...> “Theorie” und “Praxis” sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß» (Heidegger, 1986, 193).

In dem Manuskript «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles» von 1922 (Heidegger, 2005, 341–419) trägt Heidegger sein Verständnis der Philosophie als einer hermeneutischen Phänomenologie vor. Die Phänomenologie ist kein hermeneutisch natives Ansprechen der Sachen selbst, so als ob es einen Grund für die umgekehrte Entnahme oder die Rückkehr zu irgendeiner verlorengegangenen ursprünglichen Position gäbe. Das ist das *Selbst-Ansprechen* des faktischen Lebens. Die Philosophie ist eigentlich auch das Leben, die Selbst-Artikulation des Lebens aus sich selbst heraus. Von daher steht jede philosophische Abhandlung im Einklang mit der Lebenssituation, aus der heraus und um derer selbst willen sie fragt.

Man sollte glauben, dass Heidegger seine revolutionäre philosophische Tätigkeit für den phänomenologisch orientierten Denker auf traditioneller Weise beginnt: mit der Beschreibung der Umwelt oder, um mit Heideggers Ausdruck zu reden, mit der *Erlebnis der Umwelt* und des umweltlichen Seienden, das dieser Umwelt korrelativ ist. Heideggers Denken war von Anfang an auf die Problematik der Welt³ ausgerichtet. Für Husserl wurde bekanntlich der partikuläre Akt des intentionalen Bewusstseins, der auf einen einzelnen (sinnlichen oder kategorialen) Gegenstand ausgerichtet ist, zum Ausgangspunkt und Paradigma der phänomenologischen deskriptiven Arbeit. Der Ausgangspunkt der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers ist das Erlebnis der Umwelt, das «Leben an sich» und etwas später die Faktizität.

Für Heidegger ist die *Welt* keine unendliche Reihe verschiedener Sachen, sondern die Bedeutungsganzheit, die weder auf die Innenwelt noch auf Außenwelt reduziert werden kann. Die Welt und all das, was uns in ihr begegnet, existiert ursprünglich nicht, sondern es *bedeutet*. Das ist die ursprüngliche Seinsart der Welt und des umweltlichen Seienden. Bevor ich für mich etwas zum Objekt machen kann, begegnet es mir in seiner Bedeutsamkeit, es bedeutet mir etwas.⁴ In diesem Kontext erklärt Heidegger den Sinn des Verbes «bedeuten», indem er das altdeutsche Verb «welten» als Synonym

³ Die Grundbedeutung des Wortes $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ist nach Heidegger «Aufenthalt, Ort des Wohnens».

⁴ «In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, *es weltet*, was nicht zusammenfällt mit dem “es wertet”» (Heidegger, 1987, 73).

benutzt, was «ein reichhaltiges Leben zu führen» (Heidegger, 1987, 73) bedeutet hat. Die Welt «ist» nicht, sondern bildet sich jedes Mal in ihrer unübersehbaren, aber gespürten Ganzheit heraus. Und mich selbst entdecke ich auch auf dieselbe «bedeutsame» und «weltliche» Weise. In dieser Periode versteht Heidegger Philosophie als eine theoretische ursprüngliche Wissenschaft über die Lebenswelt. Es handelt sich um ein Gebiet der ontologisch relevanten Erfahrung, das weder in der «Realität» noch in der «Subjektivität» lokalisiert werden kann. Diese Erfahrung ist das, was das Verhältnis zu jedem Gegenstand und jede Aussage vermittelt. Dieses Gebiet der ontologischen «Erfahrung» nennt Heidegger sowohl die «hermeneutische», als auch «vortheoretische» Dimension. Dabei übersteigt der Sinn des «Vortheoretischen» die Grenzen der traditionellen Vorstellung des Theoretischen und des Praktischen. Das «Vortheoretische» verschwindet nicht in dem, was wir als das «Vorwissenschaftliche» bezeichnen. Das «Vortheoretische» ist «Nicht-Theoretische». Es beschreibt den Zugangsweg zur «Seinsdimension», da diese Dimension, eines der wichtigsten Themen der phänomenologischen Forschung, nie zum Gegenstand der theoretischen Betrachtung werden kann. Der nicht-theoretische, nicht-objektive Charakter der «hermeneutisch-phänomenologischen» Einstellung bewahrt für Heidegger seine Bedeutung im Laufe des ganzen Schaffens, auch im Zusammenhang mit der seinsgeschichtlichen Ausarbeitung der Frage nach dem Sein, d.h. in der letzten Perioden seines Denkweges.

Ohne Rücksicht auf die Bestimmung der Phänomenologie als der «ursprünglichen Wissenschaft» verzichtet Heidegger seit seinen ersten Vorlesungskursen auf die schon traditionell gewordene Orientierung der Philosophie an den Fachwissenschaften (Heidegger, 1989, 44–45). Dieser Verzicht auf die Orientierung an den modernen Einzelwissenschaften bedeutet für Heidegger jedoch nicht den Verzicht auf die Idee der wissenschaftlichen Strenge. Im Gegenteil, Heidegger war wie Husserl, aber auf seine eigene Art und Weise, auf die Radikalisierung der wissenschaftlichen Strenge ausgerichtet. Genau im Zusammenhang mit der Radikalisierung der wissenschaftlichen Strenge, die zum Ursprung der Wissenschaftlichkeit als solcher führt, sollte man Heideggers Projekt der hermeneutischen Phänomenologie verstehen. Die hermeneutische Phänomenologie ist keine konstatierende Deskription dessen, was uns schon «gegeben» wurde. Sie stellt vielmehr eine Art der Beteiligung an der Herausbildung und Selbstentdeckung ursprünglicher Phänomene vor. Man sollte sagen, dass ein solches methodologisches Selbstverständnis für die spätere Philosophie Heideggers typisch ist, welche die Ausarbeitung der Frage nach dem Sein aufs Neue beginnt.

Die nächste wichtige Periode auf dem Weg zum Durchdenken der Philosophie ist ihr Verständnis als *Hermeneutik der Faktizität*. Hier tritt Aristoteles wieder in den Vordergrund: Die Frage, die Heidegger stellt, wenn er sich auf die Texte von Aristoteles bezieht, ist die Frage nach dem Sein des menschlichen Seins. Dabei verheimlicht er nicht, dass das von ihm geplante Lesen von Aristoteles *Daseinsanalytik* ist, das Fragen nach einem Seienden, welches das Sein erlebt und auslegt. Sein Ziel beim Lesen von Aristoteles ist es, den Sinn von Sein in seiner Kategorien Vielfalt aufzudecken,

ein Seinsbezug, der für das menschliche Dasein konstitutiv ist. Da Heidegger für die Aufklärung der unterschiedlichen Seinsarten, die hermeneutische Phänomenologie möglich machen, Aristoteles zu Hilfe nimmt, erschwert die traditionelle Auslegung von Heideggers Destruktion als der kritischen Bewegung zurück durch die Geschichte der Philosophie zwecks ihrer Überwindung. Was Aristoteles angeht, deckt Heidegger auf, dass die echte Zukunft des philosophischen Denkens schon im Voraus vorbereitet, aber hinter der fruchtlosen Spekulation der Tradition verborgen blieb. Im Zusammenhang mit der eigenen Betrachtung, der Problematik der Faktizität, zeigt Heidegger, dass Aristoteles die Frage nach dem faktischen menschlichen Leben in der ursprünglichen Form gestellt hat. Heidegger weist auf, dass die *Faktizität* eigentlich zur *Vor-habe* der Philosophie wird: Das ist dort, wo die Philosophie immer sich selbst entdeckt, wo sie ihren Platz suchen und finden muss, den sie eigentlich immer schon innehatte. Dementsprechend ist die Faktizität nicht etwas Gegebenes. Im Gegenteil, sie ist die Bedingung der Möglichkeit jeder Gegebenheit und jedes Wissens und Selbstbewusstseins. Die Faktizität bedeutet Unmittelbarkeit der Erfahrung als ein Phänomen der Phänomenologie, und sie setzt «einen Fonds der Verständlichkeiten und unmittelbaren Zugänglichkeiten» (Heidegger, 1993, 34) voraus, der das Fundament unseres theoretischen und praktischen Verhaltens bildet.

Wenn die Hauptaufgabe für die frühere Phänomenologie Heideggers darin besteht, diese Faktizität zu explizieren, dann konzentriert sich Heidegger seit den 1930-er Jahren hauptsächlich auf das Lernen, bei dieser Faktizität praktisch zu sein. Die Thematisierung des Gebiets des radikal Faktischen, unter dem man unser eigenes, nicht theoretisch verstandenes Leben meint, ist notwendig für die Überwindung des «grundsätzlichen *Unge-nügens* der überlieferten und heutigen *Ontologie*». Dieses «Unge-nügen» besteht erstens in der Ausrichtung der gesamten ontologischen Problematik auf das «*Gegenstandsein*» (Heidegger, 1988, 2): Die unkritische Voraussetzung dieser Ausrichtung weist auf «die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von “Sein” zu wiederholen» (Heidegger, 1986, 4). Zweitens: «Sie [die überlieferte *Ontologie*] verlegt sich den Zugang zu dem innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden: Dem *Dasein*, aus dem und für das die Philosophie “ist”» (Heidegger, 1988, 3). Dementsprechend ist das Dasein oder das «faktische Leben» das «entscheidende Seiende», da es nur aus dem und für das entschieden werden muss, wie das Sein sich zeigt. Heidegger zufolge liegt im Grunde jeder ontologischen Theorie eine vor-theoretische «Selbstausslegung der Faktizität». Im Text des Sommersemesterkurses von 1923 schreibt Heidegger: «Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein» (Heidegger, 1988, 15).

Die hermeneutisch-phänomenologische Philosophie korrigiert nicht nur die traditionelle *Ontologie*, sondern öffnet neue Möglichkeiten für das im praktischen Sinne relevante *menschliche Selbstbewusstsein*. Diese Philosophie als Wissen ist gleichzeitig eine Weise der *Verwirklichung* menschlichen Daseins. Sie allein lässt den Zusammenhang

mit dem Sein überhaupt aufdecken und macht damit die korrekte Formulierung des ontologischen Problems möglich. Somit kann man sagen, dass der frühe Heidegger seine Phänomenologie aus zwei Perspektiven heraus präsentiert — aus der ontologischen und aus der existential-ethischen.

In *Sein und Zeit* und später in den *Beiträgen zur Philosophie* kommt es zu der endgültigen Redaktion der hermeneutisch-ontologischen Phänomenologie. In *Sein und Zeit* wird nicht nur die gesamte europäische Metaphysik in Frage gestellt und kommt in diesem Sinne zu Ende, zu dem Ende, das in den Aristoteles gewidmeten Vorlesungen und Arbeiten von 1928 nur befragt wurde, vielmehr öffnet sich eine andere nicht metaphysische Perspektive fürs Philosophieren: die Fundamentalontologie thematisiert das Sein als solches vom Standpunkt des menschlichen Daseins aus, d.h. als das Sein des Seienden. Das für-sich-ungleichgültige Sein des Daseins, das einen Sinn «hat», wird zum «Ursprung» der Metaphysik. Wenn die Frage nach dem Sein aufs Neue gestellt wird und wenn dabei, wie wir oben gezeigt haben, $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ zum Weg fürs Verstehen des Seins wird, geschieht nicht nur eine Kantianische «kopernikanische Wende», sondern der ganze Mensch nicht nur in einer seiner Dimensionen, wird zum «Maß aller Dinge». Wenn die ontologische Bestimmung des Daseins besteht darin, dass ihm sein eigenes Sein «anvertraut» ist, kann es die Bestimmung des Guten an einen Dritten nicht übertragen. Es kann nirgendwo das Maß seiner Echtheit (Eigentlichkeit) hernehmen. Die ontische Bedingung der Ontologie, die Heidegger hier statuiert, besteht darin, dass Dasein in sich die Möglichkeit zum Verstehen des «Worum-Willen» und zum Erschließen des Seienden als «Worum-Willen» enthält. Und «Verstehen» bedeutet dabei wollen und streben. Die Erschließung des «Worum-Willen» ist gleichermaßen die Sache des Willens und des Verstehens als Besonnenheit ($\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$).

Aber die Frage nach dem Sein, wie sie in *Sein und Zeit* ausgearbeitet wurde, sieht bei Heidegger in der Periode des seinsgeschichtlichen Denkens etwas anders aus. In den *Beiträgen zur Philosophie* schreibt Heidegger: «...ob und wann wie wir Zugehörige des Seins (als Ereignis) sind. Diese Frage muß gefragt werden *des Wesens des Seins wegen, das uns braucht*, und zwar nicht als die gerade noch Vorhandenen, sondern uns, sofern wir das *Da-sein* ausstehend inständig bestehen und gründen als die Wahrheit des Seyns. Daher ist die Besinnung — Einsprung in die Wahrheit des Seins — notwendig Selbst-besinnung. Das besagt nicht ... rückgewendete Betrachtung von uns als “gegebenen”, sondern Gründung der Wahrheit des Selbstseins aus dem Eigentum des *Da-seins*» (Heidegger, 1989, 44). Heidegger beginnt das Wort «Da-sein» nur mit dem Bindestrich zu schreiben, um die geschehene Wandlung im seinsgeschichtlichen Denken zu betonen. Von nun an ist nicht nur das Sein des Menschen, sondern das Sein überhaupt das Thema der Forschung. «Da» bedeutet nun den Zusammenhang des menschlichen Seins und des Seins überhaupt, den man auch als *Ereignis* bezeichnet. In *Sein und Zeit* bedeutet «Da» den letzten Horizont, den Horizont des Seinsverständnisses, der die transzendente Bedingung der Möglichkeit unserer ganzen Erfahrung ist. Darunter wird die praktische, sowie die theoretische Erfahrung verstanden. *Ereignis* als seinsgeschichtlicher Begriff fürs Sein

weist auf die innere Dynamik oder Geschichtlichkeit des Seins selbst hin, das nun nicht nur als die Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Verhältnisses zum Seienden verstanden wird. Nicht nur der Mensch braucht nun das Sein als Fundament für seine praktische und theoretische Tätigkeit, sondern auch das Sein braucht den Menschen, um «zu seyn». So wird in *Sein und Zeit* sowie in den *Beiträgen zur Philosophie* vom Menschen gefordert, sich in Da-Sein zu verwandeln, damit er die Möglichkeit erhält, nach dem Sinn von Sein bzw. nach der Wahrheit des Seins zu fragen. In den *Beiträgen zur Philosophie* setzt Heidegger einen anderen Akzent: Wenn die Rede von der Verwandlung in Da-sein ist, handelt es sich nicht nur um eine methodologische Voraussetzung, sondern um die faktische «Verwandlung des verstehenden Menschen» (Heidegger, 1989, 14). Gleichzeitig mit dieser Verwandlung geschieht «die Gründung der Wahrheit des Seyns».

Im sechzehnten Fragment der *Beiträge zur Philosophie* gibt Heidegger eine grundsätzliche Bestimmung der Philosophie aus der seinsgeschichtlichen Perspektive: «Die Philosophie ist eine Fuge im Seienden als die sich dem Seyn fügende Verfügung über seine Wahrheit» (Heidegger, 1989, 45).

Die Phänomenologie und mit ihr zusammen die Philosophie zeigt sich Heidegger zufolge durch die Erfahrung des Verstehens der Tradition als radikales Selbstbewusstsein, das in sich mehr existenzial-praktische als epistemologisch-theoretische Implikationen enthält.

Es gibt ein strengeres Denken als das Denken in Begriffen. Das ist der Gedanke, der nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den wesentlichen Wohnort des Menschen von dem Sein aus bestimmt und uns das Heim (Ethos, ἦθος) des Menschen vor jeder Aufteilung in Ethik und Ontologie zeigt...

REFERENCES

- Artemenko, N. (2012). Zu Martin Heideggers Interpretation von Aristoteles. Der wiederaufgefundene Natorp-Bericht von 1922. *Heideggers Studies*, 28, 123–147.
- Aurenque, D. (2011). *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Chernyakov, A. G. (2001). *Ontologiya vremeni. Vremya i bytie v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera*. [Ontology of time. Time and being in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: St. Petersburg School of Religion and Philosophy. (in Russian).
- Derrida, J. (1988). *Geschlecht (Heidegger): Sexuelle Differenz, ontologische Differenz. Heideggers Hand (Geschlecht II)*. Wien: Böhlau.
- Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften (1912–1916) (GA 1)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1987). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (GA 63)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Brief über den Humanismus. Wegmarken (1919–1958). (GA 9)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (GA 62)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Lévinas, E. (1993). *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*. Freiburg, München: Karl Alber.

ON THE PHENOMENOLOGICAL STRUCTURE OF ETHICAL TESTIMONY

NICOLAS GARRERA-TOLBERT

PNPD/CAPES post-doctoral researcher at the Department of Philosophy, Pontifical Catholic University of Paraná, 80215–901 Curitiba, Brazil.

E-mail: nicolasgarrera@gmail.com

The essay aims to elucidate the phenomenological structure of ethical testimony. I start by referring to the perplexing current situation that, despite our having a plurality of testimonies that elaborate, often in a philosophically insightful manner, the experience of those whose lives were transfigured by the emergence of human evil, philosophy has not yet undertaken a systematic investigation of the philosophical and, especially, ethical significance of testimonies. Further, I present a concept of testimony as a proto-philosophical, narrative elaboration of the meaning of «ethical experience». I define the latter as an experience in which the irreducibility of good to evil («ethical difference») is revealed to us as «evidence» that cannot be denied, except perhaps at the price of betraying ourselves in our innermost self or identity (§ 1). Second, I show why phenomenology has a crucial role to play in the elucidation of the philosophical meaning of testimony and describe in some detail the relationship between ethical experience and testimony. In particular, I examine the crucial issue of the impossibility of exhausting the meaning of ethical difference in a purely theoretical or conceptual discourse: ethical difference, I claim, is not a pure *eidos*, but is always given in experience as an un-totalizable plurality of meanings, as a radically open series of expressions of the cleavage between good and evil as an irreducible polarity (§ 2). Finally, I suggest that Heidegger's analysis of «testimony» (*Bezeugung*) in § 54–60 of *Sein und Zeit* may be read as describing some essential traits of our encounter with truth(s) as given in experience. On this basis I briefly show that, when interpreted in specifically ethical terms, such an analysis may contribute to the understanding of how ethical difference is actually given in experience, and, consequently, of testimony in its ethical dimension (§ 3).

Key words: ethical call/demand (*appell/Anruf*), ethical difference, ethical experience, evidence, testimony, Heidegger.

НИКОЛАС ГАРРЕРА-ТОЛБЕРТ

Исследователь-постдокторант (PNPD/CAPES) в Папском католическом университете Параны, 80215–901 Куритиба, Бразилия.

E-mail: nicolasgarrera@gmail.com

Эта статья направлена на прояснение феноменологической структуры этического свидетельства. Я начинаю с указания на сложность сложившейся ситуации: несмотря на множество свидетельств, часто философски насыщенным образом описывающих опыт тех, чьи жизни были изуродованы вмешательством человеческого зла, философия до сих пор не предприняла систематического исследования философской и, в особенности, этической значимости свидетельств. Затем я представляю понятие свидетельства как прото-философское, нарративное развертывание значения «этического опыта». Я определяю последний как опыт, в котором несводимость добра ко злу («этическое различие») проявляется для нас в качестве «очевидности», которую невозможно отрицать, пожалуй, за исключением случаев предательства нами нашей самой глубокой самости или идентичности (§ 1). На следующем этапе я показываю, почему феноменология должна сыграть ключевую роль в прояснении философского значения свидетельства и описываю в деталях взаимосвязь этического опыта и свидетельства. В частности, я рассматриваю ключевую проблему невозможности исчерпывающего выражения этического различия в чисто теоретическом или концептуальном опыте: я утверждаю, что этическое различие — это не чистый эйдос, напротив, он всегда дан в опыте как нетотализируемая множественность значений, как радикально открытые серии выражений раскола, пролегающего между добром и злом (как между двумя несводимыми друг к другу полюсами) (§ 2). Наконец, я предполагаю, что хайдеггеровский анализ свидетельства (*Bezeugung*) в § 54–60 «Бытия и времени» можно прочесть как описание сущностных черт нашей встречи с истиной (истинами), которая может быть дана нам в опыте. На этом основании я кратко демонстрирую то, как такой анализ, проинтерпретированный в специфически этических терминах, может внести свой вклад в понимание того, как этическое различие действительно дано в опыте, и, следовательно, в понимание свидетельства в его этическом измерении (§ 3).

Ключевые слова: этический зов (*appel/Anruf*), этическое различие, этический опыт, очевидность, свидетельство, Хайдеггер.

I

There is now a wide consensus among genocide scholars, as well as critical theorists and philosophers working on mass violence phenomena, that survivors' testimonies can contribute significantly to understanding these kinds of events in all their complexity. Moreover, there can be no doubt that some testimonies have immense philosophical value. As Levi and Rothberg write, «whatever the problems of memory and point of view that such documents [the writings of first-hand witnesses, survivors of the *Shoah*] exhibit, they offer an unparalleled access to the <...> subjective experience of catastrophe.

We would go even farther and assert that some survivor testimony engages in precisely the kind of self-reflective, critical meditation that we call theory» (Levin & Rothberg, 2003, 25). One need only think, for instance, of the testimonies of Primo Levi (1989 & 1991), David Rousset (1981 & 2010), Robert Antelme (1999), Jorge Semprún (1994), Jean Améry (1966), and Claude Lanzmann (1984). Although these testimonies of survivors of the *Shoah* are well-known,¹ the thesis I will be defending about the nature or truth of testimonies is not restricted to them. In fact, a philosophical study of testimony *cannot* be limited to the examination of *particular* testimonies of the survivors of the *Shoah* or other genocides:² to clarify the phenomenon of testimony as a singular domain of meaning, such a study must delineate a *concept of testimony*. In other words, it is imperative both to respect each testimony in its singularity and to understand what it is that makes of the very existence of the plurality of testimonies a philosophically relevant phenomenon.

This essay outlines of an account of testimony that conceives of it as an *elaboration* of a specific kind of experience that only occasionally takes the form of a properly traumatic experience of radical and generalized evil, as in the case of the survivors of genocides. However, the most philosophically challenging and insightful testimonies are those that emerged from the survivors' experience of having been exposed to an evil that, almost unimaginably, became the norm. Despite the fact that many of these testimonies are well-known, *philosophy has not yet undertaken a systematic investigation of the philosophical meaning of testimonies, and, in particular, its ethical relevance*. The essay aims to show why testimony matters to ethics, i.e., what we ethical theorists should learn from the very existence of the factual plurality of testimonies. Specifically, I will be

¹ Sometimes the *Shoah* is interpreted as the very paradigm of genocide (if not evil *tout court*); however, my account of testimony does not require the reader to agree with this view. Moreover, (s)he should bear in mind that my analyses do not assume that the *Shoah* has a unique character, be it on the historical, metaphysical, theological, or ethical level. (For the issue of the alleged uniqueness of the *Shoah*, see Rosenbaum (2009), Levene (1988), and Katz (1994). The latter is an attempt to establish the *Shoah*'s uniqueness on historical grounds).

² Broadly construed, genocides can be described as cases of extreme, generalized political violence involving serious criminal and immoral acts committed against particular groups of people that have been targeted for extermination. For the purposes of this essay, it suffices to bear in mind the legal definition of genocide as adopted in 1948 by the Convention on the Prevention and Punishment of Genocide: «Any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such: a) Killing members of the group; b) Causing serious bodily or mental harm to members of the group; c) Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part; d) Imposing measures intended to prevent births within the group; e) Forcibly transferring children of the group to another group» (as cited in May 2004, 4). Curthoys & Docker (2008) offer an in-depth analysis of the concept of genocide in their *Defining Genocide*. For the concept of genocide see also Levine (2005), esp. pp. 35–89. Obviously, the study of genocide so construed has many dimensions. As it will become clearer later, a phenomenologically-oriented ethics of testimony is primordially interested in giving an account of the *experience* of a subjectivity that becomes traumatically affected by the emergence of radical evil.

focusing on the issue of the «object» or «truth» (hereafter only «truth») of testimony. In the discussion of this topic I will briefly examine an important development in the «philosophies of testimony»: § 54–60 of Heidegger’s «Sein und Zeit». ³ At first sight, this choice might seem awkward. In effect, Heidegger’s analyses aim to interpret the phenomenon of «attestation» or «testimony» (*Bezeugung*) in strictly ontological — not ethical — terms. However, despite his deliberate refusal to think of testimony without recurring to the fundamental polarity good/evil as an irreducible ethical difference, Heidegger’s analysis is still relevant for a phenomenologically-oriented ethics of testimony because it elucidates important aspects of the transcendental structure of the truth of attestation. Before addressing this issue let me clarify in a broad manner why I think phenomenology must play a major role in the examination of testimony.

The concept of testimony I defend in this essay is inextricably related to a specific kind of experience: ethical experience. This is the singular kind of experience in which the irreducibility of good to evil (or «ethical difference») is revealed to us as «evidence» that cannot be denied, except perhaps at the price of betraying ourselves in our innermost self or identity, i.e., radically violating our fundamental sense of integrity. ⁴ In other words, in ethical experience each of us is confronted by the (moral) impossibility of living one’s life in denial of the very reality of ethical difference. It is the meaning of this kind of experience that testimonies attempt to elaborate. In this sense, each testimony is a meditation on the transfiguration of a life by the emergence of ethical difference.

II

I claimed that the truth of testimony is ethical difference, i. e., the experiential givenness of the difference between good and evil as an irreducible «*Faktum*». This is a first-personal, eminently affective, and often traumatic kind of experience. The testimonies previously mentioned are eminent expressions of ethical experience so construed:

³ (Heidegger, 1967). Other important philosophical texts on testimony are (Levinas, 1972) and its rewriting in (Levinas, 1974, § 5.2), «La gloire de l’infini»; Ricoeur, 1994a, 1994b; Nabert, 1996, 263–380, esp. book III, «Métaphysique du témoignage et herméneutique de l’absolu»; Derrida, 1996; Derrida, 2005; Ricoeur, 2000, 201–208; Agamben, 1998.

⁴ In the ethical domain, identity must be conceived in narrative terms. For a clear, brief account of narrative identity see (Ricoeur, 1988). In order to clarify the notion of integrity a careful analysis would be needed. In the context of our discussion, though, it suffices to observe that «integrity» describes the fact of being aware of one’s being «destined» to responsibility and knowing that one is capable of inscribing this responsibility into the world, i. e., exercising one’s freedom to fulfill the demands of responsibility. I use the term «integrity» and not «dignity» because I am not referring to an *essential* trait of human beings, but to a quality of one’s experiences or an aspect of one’s subjective position (regarding oneself and others) emerging out of our ultimately contingent encounter with ethical difference; as such, and contrary to the dignity of persons, integrity may be taken away by contingent circumstances of all sorts (historical, political, and so on).

in a narrative form, they offer an account of the very taking place of human evil in its most extreme manifestation — and therefore also of «good», even if only glimpsed as the absence or ending of that evil. Rather than trying to *prove* the existence of testimonies in the sense previously characterized,⁵ I will show that the «space of meaning» opened by ethical experience somehow requires those narratives we usually call «testimonies» as a way of finding their expression in discourse.

If it is true that a testimony is an eminent expression, a «pre-» or «proto-philosophical» elaboration of ethical *experience*, then it becomes clear why phenomenology is the necessary approach in the philosophical elucidation of testimony: phenomenology is a form of philosophical inquiry equipped to examine the meaning of experience without imposing to it pre-conceived conceptual schemes. In so doing, phenomenology respects the phenomenality of experience, i. e., its irreducible character. In «La phénoménalité de Dieu», Jean-Yves Lacoste (1998, 78) writes, «...if it is <...> good phenomenology, it is perhaps a phenomenology that acknowledges the reality of the irreducible <...> and knows that it is impotent to bracket off (*mettre hors jeu*) the transcendent reality which it describes». I do not think there is any need to interpret Lacoste's formulation as necessarily referring to a «transcendent reality» proper —theological or otherwise. One may simply acknowledge the fact that in any experience, that which comes to our encounter is always experienced as something foreign to us: it is unexpected, inassimilable. These are precisely the features that make an experience an experience proper. In other words, *to go through an experience means to experience something as irreducible*, i.e., as something that *resists* the spontaneous tendency of consciousness to constantly re-establish the equilibrium between *noesis* and *noema*. In this sense, an experience can be described as an event-like encounter with the «real».⁶ On this basis, one may interpret

⁵ Phenomenology cannot prove anything in the deductive sense of the term (and even less confirm or falsify hypotheses as empirical sciences do). Cf. (Levinas, 1959). Certainly, there is room for rigorous arguments in phenomenological discourse: arguments, though, always necessarily presuppose the taking place of certain fundamental, pre-theoretical human experiences that constitute the *phenomenological origin* of phenomenological discourse.

⁶ See (Tengelyi, 2006). In this book, Tengelyi proposes a phenomenological interpretation of experience in terms of an event suffered by consciousness — an event that consciousness could not master. Tengelyi characterizes experience as our encounter with a meaning that we had not prefigured or constituted *a priori*. This is why the emergence of the new can be described as an *event*. Drawing upon Husserl's distinction between *Erlebnis* and *Erfahrung*, Tengelyi writes that, «experience — in the sense of *Erfahrung* — often manifests itself in the form of a disappointment capable of refuting preconceived anticipations, denouncing established opinions, questioning prior convictions and resisting premeditated intentions» (Tengelyi, 2006, 14). Thus, Tengelyi conceives of experience as an event that precedes and surpasses consciousness. In this account, an event is an interruption of our power to giving meaning to things. Thus, there is a sense in which it can be said that reality is awakened in experience: «the idea of the formation (*amorces*) of meaning makes us understand how every experience, which is the place of the emergence of a new meaning, can be considered as an encounter and a contact with a reality independent of consciousness» (Tengelyi, 2006, 24).

phenomenological reduction as the praxis of performing philosophical analysis while remaining attentive to those essential features of experience. Providing one bears in mind that the ultimate origin of experience is *experience itself*. It is the latter that promotes an attitude, or even a methodology, capable of not making violence to experience by imposing to it preconceived notions. Thus, when experience can show itself from itself, i.e., when it «speaks» in its own voice, the ontological status of its «contents» becomes «suspended» and reduction is effectively «performed». This is what may be called a «realistic» approach to experience.

What constitutes the irreducible in each kind of experience must be determined on a case-by-case basis. When it comes to ethical experience, what is revealed in it, presented in it as irreducible evidence, is ethical difference. Confronted with ethical difference, we find ourselves having to face the alternative of living according to the irreducibility of good to evil, or living «cynically» as if there was no difference whatsoever between good and evil. For most of us, though, the latter is not even an actual *possibility*: inasmuch as we are taken by ethical difference, we are not «free» to decide not to live our lives accordingly. These statements hold only at the most fundamental phenomenological level: it is when we are in the element of ethical experience that their truth is presented to us precisely as an «existential» or «ethical» impossibility — we cannot actually deny, in thought and action, the very existence of ethical difference.

We regularly experience ethical difference as being already determined. However, each manifestation of ethical difference is incapable of exhausting it. Not reducible to a concept, ethical difference is always given as a manifestation of meaning in the element of experience. It is in and by experience that it «delivers» its meaning. This is why a major difficulty all witnesses have to face when bearing witness to their experiences is their having to «re-actualize» in discourse something that belongs essentially to the reality of what had been lived and is still alive only in virtue of the workings of a traumatic memory. The witness is *incapable* of going back to his or her experiences as to verify somehow what she attests to in her discourse about them. At the very heart of testimony there is this essential or structural impossibility, this insurmountable limitation to conquer experience by means of a thematization of it. This is due to the intrinsically personal character of ethical experience, which cannot be integrated into a purely theoretical account of it.

A purely theoretical description of experience necessarily proceeds by forgetting that what is exposed to ethical difference is a *person's* subjectivity, understanding «person» as the «concrete character of man, considered in its flesh (*chair*), in its stories, i. e., in its relations» (Housset, 2007, 467). The witness never ceases to be a person; the person who bears witness never entirely becomes a theorizing subject. If it is true that every testimony counts, it is precisely because what was traumatically affected was not an abstract subject, but the concrete life of a person: his or her world constituted by meaningful relations and fundamental beliefs, expectations, and projects. Thus it should not be surprising that when it comes to elaborating the meaning of ethical experience,

the witnesses — including, especially, those with strong intellectual and even philosophical inclinations — find in narrative discourse more suitable resources than in theory. Of course, this could hardly mean that narratives are devoid of understanding.⁷ What is at stake here, i.e., the crucial question that testimony brings to the fore, is *how to elaborate the meaning of an experience in such a way that we remain somehow «faithful» to the truth that emerged in it*. There can be no doubt that this is a phenomenologically relevant, and even urgent, question, especially when scientism — predominantly in the form of naturalistic-oriented as well as cognitive and neuroscientific approaches — has become a substantial component of the prevailing ideology in our time.⁸ As a consequence, it is experience itself that has become menaced. Indeed, scientific-oriented approaches reduce experience to what can be found out about «it» when examined through procedures that are ultimately foreign to it. It cannot be stressed enough that what is lost here is experience *itself*.

Although what is attested to in testimonies is the primal fact that *there is* ethical difference, the latter cannot be expressed in discourse but as a «theme» to be developed insistently as a series of variations. Following the musical analogy, it may be said that ethical difference organizes testimony as «silence» structures a musical piece from the inside out.⁹ Ethical difference, unable to manifest itself entirely in a particular statement, subtracts itself from any attempt to capture it. This is not a product of a limitation or deficiency that would be constitutive of language, but a positive trait of ethical difference itself. *If* the only way in which ethical difference could manifest itself in language was through a purely conceptual discourse, G.E. Moore would be right in recommending to submit oneself to the brutal simplicity of the tautology, «...good is good, and that is the end of the matter».¹⁰ Moore, however, makes here a two-fold mistake. First, neither «good» nor «evil» can be taken as isolated terms and, therefore, none of them is susceptible of being defined in an isolated manner. It is impossible to conceive one without

⁷ As Ricoeur puts it, a narrative involves «a sort of understanding <...> which is much closer to the practical wisdom of moral judgment than to science, or, more generally, to the theoretical use of reason» (Ricoeur, 1991, 23).

⁸ Michel Henry has presented a vigorous description of this state of affairs in his «La barbarie» (1987). Although I do not entirely agree with the phenomenological grounds of his view, it is an excellent point of departure to discuss this issue in full-length.

⁹ The «generative» power of silence in all domains of life has been examined by Max Picard in his «Die Welt des Schweigens» (1948). In «Quel che resta di Auschwitz» (1998), Giorgio Agamben presents the outlines of an ethics of testimony built on a careful examination of some testimonies of the survivors of the *Shoah*, where silence is at the basis of all bearing-witness and, in general, every speaking act: «Speaking is a paradoxical act that implies both subjectification and desubjectification, in which the living individual appropriates language only through a comprehensive expropriation, *becoming a speaking being* (parlante) *only on the condition of falling into silence*» (Agamben, 1998, 120).

¹⁰ (Moore, 2000, § 6).

the other. Second, it is not a question of *defining* ethical difference, but *narrating one's exposition to it*. This is precisely what testimonies do.

How does this encounter with ethical difference take place? I claimed that ethical difference is not a theoretical construct, but an actual *given*, a given that manifests itself to us in and as an experience. Moreover, ethical experience may be described as a «primal fact» in the sense that it is a *contingent event* that cannot be foreseen, mastered, or «produced» through a purely conceptual thematization of it. It is «primal» in that only this kind of event allows us to access to the ethical realm. This contingent character of experience is strictly linked to the fact that, as I claimed, the witness is not a subject, but a person: «Whereas the subject is that which posits itself as an I, the witness is born out of an encounter that is always fortuitous and somehow produced for and out of nothing» (Housset, 2007, 469). Indeed, *as an in-itself*, ethical difference is a pure difference, a «nothing». This is so only when we think about it in abstract terms. When we look at it as given in experience, though, what we find is that ethical difference is always given *as an un-totalizable plurality of meanings, i. e., as a radically open series of expressions of the cleavage between good and evil as an irreducible polarity*. We spontaneously find these expressions in our everyday life because our life is deeply rooted in them. These expressions of ethical difference are not fragments of a unified or total concept of «*the Good*». «The Good», taken as such, is a sheer abstraction. One way of making a legitimate use of this notion, though, consists in interpreting «Good» as the name for ethical difference in its factual plurality, a name, therefore, that does not refer to a totality, but to a multiplicity of events affecting us in concrete situations and contexts. Thus, it may be said that «the Good» manifests itself as the emergence of a plurality of «little goods»: ¹¹ if we think about it in this way, ethical difference *as such* has no content. What Løgstrup holds for what he calls «ethical demand» can be applied to ethical difference: «The demand gives no directions whatsoever about how the life of a person is to be served through word and action, but precisely which word and which action we must ourselves decide in each situation» (Løgstrup, 2007, 56).

The question we now have to address is how to positively «speak» about ethical difference so construed, i. e., how to build a philosophical discourse capable of inscribing in itself the contingency intrinsic to ethical experience. This question sends us back to the issue of the nature of testimony. In a nutshell: *the inscription of the experience of ethical difference in ethical discourse can only take place in a philosophy that opens itself to the plurality of ethical testimonies, i. e., a philosophy informed by the kind of truth testimonies embody and convey, namely, ethical difference.*¹²

¹¹ I take the expression «little goods» from Grossmann (2006).

¹² At first sight, testimony is just an *example* — surely an eminent one — of a «proto-philosophical» narrative capable of welcoming ethical difference in a way philosophical theorization cannot — other examples being theological, mythological, and filmic narratives. It remains an open question how each kind of narrative expresses ethical difference in its own way.

III

Whereas an ethical theory neutralizes, annihilates the traumatic, contingent element of ethical experience, testimony not only welcomes ethical difference, but is born out of its demands and aims to remain faithful to it. What is truly at stake in the testimonies of Levi, Antelme, Semprún, and many others, is not an accurate description of actual events, but the attestation of ethical difference, i. e., *an ethical-absolute that interrupts the course of a life as it necessarily develops itself in a particular historical context*. Surely, reference to actual events is given in most testimonies; also, the witness certifies that certain historical events actually took place. However, the truth of testimony — ethical difference — transcends any given historical horizon. It is the dynamics of an actual encounter with ethical difference that must be narrated, which can surely be done even in an entirely «fictional» narrative. This is why a «false» testimony («false» in the sense that it deliberately depicts as «true» events that never took place) could ultimately still count as testimony.¹³

One can further elucidate the notion of a testimony's truth by studying the paragraphs of «Being and Time» where Heidegger analyzes the notion of «attestation» or «testimony» (*Bezeugung*). When examining those paragraphs (§ 54–60), one must pay careful attention to the context in which the discussion takes place. When a reader faces those paragraphs for the first time, it is likely that he will not be certain that the notion of *Bezeugung* actually corresponds to the phenomenon of testimony as characterized in the previous sections.

One of the most important lessons to learn from Heidegger's well-known analysis of *das Man* is that generally and for the most part we live our lives in the element of «impropriety» (*Uneigentlichkeit*). In particular, this means that ethics cannot start by postulating an alleged «rational» agent capable of taking autonomous decisions, but with the event of our subjectivity being reoriented by a «call» (*Anruf*) that sends us back to ourselves precisely because we have come to identify ourselves to the call's truth. Moreover, the call's truth is what allows us to identify ourselves to it: we have *come to ourselves* in virtue of our impossibility of denying the very reality of the call. Actually, it is in and through this impossibility that we can become *ourselves*. This holds regardless the ethical or non-ethical character of the call.

As I read it, Heidegger's analyses in these paragraphs describe the very dynamics of experience as such, i. e., experience proper. Thus, we go through an experience

¹³ I have in mind the «Wilkomirsky case»: «In 1995 Binjamin Wilkomirski, a Swiss classical musician, published an account of a Polish Jewish childhood in the war. Translated into English the following year, it won literary prizes across the world and was praised for its bravery and authenticity in relating the child's experience of the Holocaust. It later emerged that Wilkomirski had, in fact, been adopted as a child and raised in a Swiss orphanage (becoming Bruno Dossekker from Bruce GrosJean)». Interestingly enough, some survivors of the Holocaust and, especially, child survivors groups, defended Wilkomirski's narrative as testimony (Kusher, 2006, 283).

only when we are transfigured by the very emergence of *Gewissen* in the sense that we are «awakened» by the *force and authority* of the call's truth, which, in virtue of those features, becomes for us the very core of «reality». If it were not for the taking-place of this event, we would only live our lives in the element of impropriety, which would make all «decision» impossible, i. e., our lives could never be re-oriented in the direction of a truth.

The discussion of *Bezeugung* in «Being and Time» takes place in the context of Heidegger's analysis of the phenomenon of the voice of conscience (*Stimme des Gewissens*), i. e., that which opens for *Dasein* the very possibility of being itself in the form of «propriety». As well-known, for Heidegger the voice of conscience must be conceived as an ontological structure of *Dasein*. As a consequence, it is depicted as an original and ethically neutral transcendental structure that makes possible — and, on the properly phenomenological plane, *precedes* — any ethical interpretation of it. This is why it is inevitable that Heidegger's analyses seem quite abstract: in fact, the very content of the call has been suspended in order to focus on the general structure of the dynamics of all experience.

Heidegger claims that once it is called to itself by the voice of conscience, *Dasein* becomes able to attest itself in its propriety. It is crucial that the voice of conscience is interpreted as an ontological and not as an ontic phenomenon. When interpreted from an ontological perspective, one finds that conscience's «appeal» (*Anruf*) comes from *Dasein* itself. It is a call for *Dasein* to appropriate of its intrinsic possibility of questioning itself as a being lost in the anonymous neutrality of the «One» (*das Man*) and thus to (re)appropriate its innermost self (Heidegger, 1967, 272–273). By this appeal *Dasein* is called to «wake up» from the everyday slumber that keep it dispersed and fragmented in the domain of «One». This means concretely that it is *only* in virtue of its being called by conscience that *Dasein* can become *free to chose* — whatever it ends up choosing —, or, in a formulation closer to the original German, *free for freedom* (Heidegger, 1967, 268).

The structure of the appeal has three constituent moments to it. As I already suggested, when interpreted ethically these features have their counterpart in ethical difference as given in experience. However, the ethical interpretation of the appeal cannot be *deduced* from the ontological level. Moreover, between the ontological and the ethical level there is always a gap that cannot be bridged. The landmark of a rigorous ethics consists in its ability to situate itself in this gap ceaselessly shifting from ethics to ontology and back. The constituent moments of the appeal are as follows.

First, the origin and destination of the conscience's appeal coincide: both are *Dasein* in its innermost being. Second, the appeal has no descriptive content whatsoever: we are not informed by it about any state of affairs and cannot identify the appeal with any particular statement. In this sense, its realization is in the mode of silence, as if it were an intimation without words (Heidegger, 1967, 273). Third, the call has nonetheless a performative character to it: it allows *Dasein* to find itself and assert itself as a self that is no longer at the mercy of *das Man*. Two important additional observations: first, although

this strange, indeterminate appeal comes from *us*, it has an «authority» as if it came from *above us* (*Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*) (Heidegger, 1967, 275).¹⁴ Second, for Heidegger, our understanding of the appeal is not a particular interpretation of the appeal, but the very form of a first and original freedom that makes possible for us to freely take any decision (Heidegger, 1967, 288). As a consequence, it is in virtue of the appeal that there can be responsibility at all, i. e., that we can be — and be held — responsible for our actions.

The previous essential features of *Gewissen* can and should be interpreted on a distinctively ethical plane. Such an interpretation is a condition for a full-fledged account of testimony as an elaboration of ethical experience construed as the actual givenness of ethical difference. On the basis of what was discussed in sections one and two, such an interpretation is relatively straightforward. To conclude, I will just outline its main points.

(1) Once ethical experience is interpreted in phenomenological terms, the question of the ultimate ontological status of that which is presented in ethical experience is suspended in the name of the intrinsic force and authority of the call itself. This is extremely important because it is methodologically crucial not to restrain the domain of a phenomenology of ethical experience to ethical encounters with human beings. From the very start, such a phenomenology must remain open to wherever the appeal comes from — human or non-human «faces,» works of art, nature, future and past generations, and so on. Obviously, this is not to say that the appeal must be naively and unreflectively taken at face value; on the contrary, there must always be a strong, virtuous interaction between the ethical and the ontological level. From a phenomenological standpoint, though, it is hard to see why the origin of the call, in Heidegger's analysis, must be *Dasein* itself. Phenomenologically, what really counts is that the call is experienced *as if* it came «from above us». (2) In a sense, the appeal is «mute» in that no particular statement whatsoever can exhaust its meaning. This is precisely why testimonies, as the eminent expression(s) of singular experiences of radical evil, are — and must remain — multiple, i. e., irreducible to one another, and separate from a necessarily abstract «theory of evil». (3) The appeal re-orientes our subjectivity in a direction of a truth whose meaning is never entirely revealed to us. It is a truth whose meaning we are *compelled* to interpret. Testimonies themselves are already interpretations of this truth, which is delivered to us through the witnesses in the form of particular interpretations that remain, in their turn, open to us. In this sense, one may speak of ethical difference not only as the «source» or «truth» of ethical experience, but as an event that reveals itself, in discourse, through testimonies. Ethical difference, though, remain absolute, inexhaustible. This is why each testimony is *at the same time* the expression of the ethical-absolute in its immediate character (each testimony is rooted in the manifestation of the absolute out of which it emerges) and already an interpretation, and therefore a singular instantiation, of this absolute.

¹⁴ I am interpreting this dimension of height that seems to be constitutive of the appeal as a dimension of authority — a term Heidegger does not use, but which seems to be clearly implied in his analyses.

REFERENCES

- Agamben, G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Améry, J. (1966). *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München: Deutsche Taschenbuch.
- Antelme, R. (1999). *L'espèce humaine*. Paris: Gallimard.
- Curthoys, A., & Docker, J. (2008). In D. Stone (Ed.), *The Historiography of Genocide* (9–41). New York: Palgrave Macmillan.
- Derrida, J. (1996). Demeure. Fiction et témoignage. In M. Lisse (Ed.), *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida* (13–73). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2005). *Poétique et politique du témoignage*. Paris: L'Herne.
- Grossmann, V. (2006). *Life and Destiny*. New York: Review of Books.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Henry, M. (1987). *La Barbarie*. Paris: PUF.
- Housset, E. (2007). *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: PUF.
- Katz, S. (1994). *The Holocaust in Historical Context*. New York: Oxford University Press.
- Kushner, T. (2006). Holocaust Testimony, Ethics, and the Problem of Representation. *Poetics Today*, 27 (2), 275–295.
- Lacoste, J.-Y. (1998). *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Lanzmann, C. (Director). (1985). *Shoah* [DVD-Film]. France: Historia, Les Films Aleph, Ministère de la Culture de la République Française.
- Levi, N., & Rothberg, M. (Eds.). (2003). *The Holocaust. Theoretical Readings*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Levene, M. (1988). Is the Holocaust Simply Another Example of Genocide? In S. Gigliotti, & B. Lang (Eds.), *The Holocaust. A Reader* (420–447). Oxford: Blackwell Publishing.
- Levene, M. (2005). *Genocide in the Age of the Nation-State. Volume I: The Meaning of Genocide*. New York: I. B. Tauris & Co.
- Levi, P. (1989). *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.
- Levi, P. (1991). *Le sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.
- Levinas, E. (1959). Réflexions sur la technique phénoménologique. In *Cahiers de Royaumont: Husserl* (95–118). Paris: Les Éditions de Minuit.

- Levinas, E. (1972). Vérité du dévoilement, vérité du témoignage. In E. Castelli (Ed.), *Le témoignage* (101–110). Paris: Aubier.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Løgstrup, K. E. (1997). *The Ethical Demand*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- May, L. (2004). *Genocide. A Normative Account*. New York: Cambridge University Press.
- Moore, G. E. (2000). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nabert, J. (1996). *Le désir de Dieu*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Picard, M. (1948). *Die Welt des Schweigens*. Erlenbach-Zürich-Konstanz: Rensch.
- Rosenbaum, A. (2009). *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Philadelphia: Westview Press.
- Ricoeur, P. (1988). L'identité narrative. *Esprit*, 7–8, 295–314.
- Ricoeur, P. (1991). Life in Quest of Narrative. In D. Wood (Ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation* (20–33). London: Routledge.
- Ricoeur, P. (1994a). Emmanuel Levinas, penseur du témoignage. In *Lectures. Aux frontières de la philosophie* (81–103). Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1994b). L'herméneutique du témoignage. In *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (107–139). Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (2000). *L'histoire, la mémoire et l'oubli*. Paris: Seuil.
- Rousset, D. (1981). *Les jours de notre mort*. Paris: Fayard-Pluriel.
- Rousset, D. (2010). *L'univers concentrationnaire*. Paris: Fayard-Pluriel.
- Semprún, J. (1994). *L'écriture ou la vie*. Paris: Gallimard.
- Tengelyi, L. (2006). *L'expérience retrouvé. Essais philosophiques, I*. Paris: Harmattan.

II. ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ СЕДЬМОГО ОЧЕРКА «ЖИВОЙ МЕТАФОРЫ» ПОЛЯ РИКЁРА

ФЁДОР СТАНЖЕВСКИЙ

Преподаватель кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технологический университет), 198262 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: stanzh@mail.ru

В седьмом очерке «Живой метафоры» Поль Рикёр сосредотачивается на проблематике референции метафорического высказывания. Поэтическое высказывание, основанное на метафоре, не есть подчеркивание сообщения ради него самого. Поэзия, равно как и метафора, имеет эвристическую, а не чисто эмотивную функцию, снимающую оппозицию между внешним и внутренним, объективным и субъективным. Метафора является переописанием действительности, она дает возможность увидеть ее по-новому. Природа метафоры — напряжение между двумя полюсами: «есть» и «не есть». Работа Рикёра прикасается к природе нашего феноменологического проживания мира в языке, поскольку дает увидеть как рождается смысл из непосредственного нахождения в реальности. Взаимоотношения между смыслом, реальностью и языком — поле работы метафоры, в котором мы обретаем себя первичным образом. В данном очерке Рикёр рассматривает вопрос о референции на двух уровнях: семантическом и герменевтическом. Если на первом мы говорим о различии между семантикой и семиотикой, о природе предикации, то на втором мы отгалкиваемся от языка и рассматриваем проблему референции как онтологическую. Рикёр обращается к Фреге и Бенвенисту, указывая на общность и возможное дополнение теорий референции обоих авторов. Подходя к герменевтическому исследованию референции, мы обнаруживаем необходимость в постулировании особой сущности дискурса — а именно текста. Таким образом, мы переходим к анализу композиции с большим объемом, чем фраза. В связи с тематизацией производства дискурса Рикёр анализирует категории производства и труда, диспозиции и кодификации текста, стиль и индивидуальность, единичность. Рассматривая структуру произведения как его смысл, а мир произведения в качестве его денотата, герменевтика регулирует переход от структуры произведения к миру произведения. Интерпретировать произведение означает развернуть мир, к которому оно отсылает в силу своей композиции, своего жанра и своего стиля.

Ключевые слова: референция, денотат, семантика, герменевтика, поэтическая функция, метафора, эмотивная функция.

© Фёдор Станжевский

THE PREFACE TO THE TRANSLATION

P. RICŒUR. THE RULE OF METAPHOR. STUDY 7. METAPHOR AND REFERENCE

FEDOR STANZHEVSKIY

Assistant lecturer at the Department of Philosophy at St. Petersburg Technical University (Technological Institute), 198262 Saint-Petersburg, Russia.

E-mail: stanzh@mail.ru

The seventh study of the «Rule of Metaphor» deals with the problem of the reference of metaphoric statement. Poetic statements do not just constitute accentuating the message for its own sake. Far from being restricted to the emotive function, poetry also has a heuristic function which takes away the strong opposition between the internal and external, the subjective and objective. Metaphor re-describes reality and makes it possible to see it in a different way, «to see as...» Metaphor is based on the tension between two poles: «is» and «is not». Ricoeur considers the nature of our phenomenological experiencing of the world in the language. He shows how the meaning emerges directly from our existence. The relationship between meaning, language and reality is the field of work of metaphor, in which we originally find ourselves. In this study Ricoeur takes up the question of reference on two different levels: semantic and hermeneutical ones. While the first presupposes the difference of semantics and semiology, the nature of predication, the second lets us shift from language to ontology and regard the problem as an ontological one. Here Ricoeur addresses Frege's and Benveniste's theories of references, pointing the ideas they have in common. Approaching the hermeneutical research of reference, we face the necessity of postulating a special discursive entity, that is, the text. Concerning the discursive production Ricoeur analyzes such categories as production and labor, disposition and codification, style and individuality, singularity. By considering the structure of the piece of work as its meaning and the world of the work as its denotation, hermeneutics regulates the transition from the structure to the world. Interpretation means revealing world, which the given work addresses, based on its composition, style and genre.

Key words: reference, denotation, semantics, hermeneutics, poetic function, reality, metaphor, emotive function.

Седьмой очерк посвящен проблеме референции метафорического высказывания, то есть тому, что оно высказывает о мире. Вначале Рикёр рассматривает референцию в контексте понятия денотата у Фреге и Бенвениста. Основной постулат референции выражается словами Фреге: мы не удовлетворяемся смыслом, но предполагаем денотат. Это означает, что всякое высказывание по существу имеет референциальный характер. Однако постулат референции приобретает особую форму, когда речь идет о текстах, то есть о композициях, превышающих по объему отдельную фразу. В этом случае вопрос о том, что данное высказывание говорит о мире, относится уже не столько к семантике, сколько к герменевтике. Постулат референции сталкивается с особенными трудностями в случае литературных текстов, которые, на первый взгляд, вообще составляют исключение из правила референции.¹

Текст, взятый как произведение, то есть характеризующийся особой компоновкой, принадлежностью к отдельному жанру, обладающий конкретным стилем, требует переформулировать постулат референции. Если фраза обладает денотатом, то произведение раскрывает *мир произведения*, который и призвана интерпретировать

¹ На эту тему см. также: (Kittay, 1989).

герменевтика. Тогда можно переформулировать слова Фреге: мы не удовлетворяемся структурой произведения, но предполагаем мир произведения. Переход от структуры произведения к миру произведения осуществляется герменевтикой.

Однако в литературных произведениях отношение смысла к референции приостановлено. Так, Фреге считал, что литературное произведение не обладает денотатом. Рикёр, в свою очередь, стремится показать, что проблематику референции нельзя ограничить лишь научными высказываниями. Литературное произведение также обладает референцией. Однако оно раскрывает мир лишь тогда, когда приостановлена референция описательной формы дискурса. По мнению Рикёра, в литературном произведении дискурс развертывает свою денотацию в виде денотации второй степени, в силу приостановки денотации первой степени дискурса.

Характерное для литературного произведения отношение между приостановленной референцией и развернутой новой референцией в конденсированной форме можно обнаружить в метафоре. То, что было сказано в предыдущих очерках книги о смысле, относится и к референции. Смысл метафорического высказывания рождается на развалинах буквального смысла. Но и референция метафорического высказывания имеет место тогда, когда разрушена «буквальная» референция. Работа интерпретации различает буквальный и метафорический смысл, и параллельно в интерпретации высвобождается метафорическая денотация, денотация второй степени.

Это положение означает, что метафора не является всего лишь языковым украшением. Напротив, у метафоры есть притязания на истину. Здесь Рикёр расходится во мнении с Романом Якобсоном, для которого поэтическая функция есть акцентирование сообщения ради него самого. Вместе с тем именно у Якобсона Рикёр заимствует возможное решение проблемы референции литературного произведения.

Логический позитивизм утверждает, что всякий язык, не являющийся описательным, должен быть эмоциональным. Эмоциональное начало помещается внутри субъекта, и не имеет отношения к внешнему миру. Это представление находит отражение в высказывании литературоведов относительно того, что функция прозы денотативна, а функция поэзии коннотативна. Рикёр возражает: поэтическая грусть является модальностью осознания вещей, самобытной и особой манерой усмотрения мира. Отклоняясь от обиходного использования, язык приобретает способность обозначения, которая выходит за пределы строгой дуальности денотативного и коннотативного, когнитивного и эмоционального. Поэтическое настроение имеет эвристическую функцию, иную, чем репрезентация: по словам Рикёра, чувство онтологично иначе, чем отношение на расстоянии: благодаря чувству мы участвуем в вещи. Следовательно, оппозиция между внешним и внутренним неактуальна: чувство не является внешним, но не является оно и субъективным. «Поэтическое чувство раскрывает опыт реальности, где изобретение и открытие уже не противопоставлены друг другу, где созидание и обнаружение совпадают. Но что тогда означает реальность?» — задается вопросом Рикёр.²

² О соотношении метафоры и реальности см.: (Wheelwright, 1990).

Для Рикёра смысл метафорического высказывания порождается неудачей буквальной интерпретации высказывания. Действие сходства в метафорическом высказывании состоит в установлении близости между значениями, которые доселе были отдалены друг от друга. Но возможно, что за этой близостью по смыслу скрывается близость в самих вещах. Метафора — это способность видеть действительность в качестве чего-то нового, в новом аспекте. Это видение порождается сближением отдаленных смыслов, которое на первый взгляд кажется категориальной ошибкой, но именно эта категориальная ошибка расчищает путь новому видению. По мнению Р. Хоффмана, «...метафора исключительно практична. <...> Она может быть применена в качестве орудия описания и объяснения в любой сфере: в психотерапевтических беседах и в разговорах между пилотами авиалиний, в ритуальных танцах и в языке программирования, в художественном воспитании и в квантовой механике. Метафора, где бы она нам ни встретилась, всегда обогащает понимание человеческих действий, знаний и языка» (Hoffman, 1985, 327).

Рикёр ставит себе задачу показать, каким образом в метафорическом дискурсе поэзии референционная способность сочетается с исчезновением обыденной референции, а действительность подлежит метафорическому переописанию. «Интуитивное чувство сходства играет огромную роль в практическом мышлении, определяющем поведение человека, и оно не может не отразиться в повседневной речи. В этом заключен неизбежный и неиссякаемый источник метафоры “в быту”» (Artunova, 1990, 8).

Метафора характеризуется напряжением между «есть» и «не есть». Чтобы понять метафору, нужно избежать двух крайностей: наивного следования метафоре, и, напротив, демифологизации метафоры с точки зрения фактов и инструментального использования ее в качестве модели.

Метафора удерживает напряжение между метафорической истиной и буквальной истиной: «Не существует другого способа воздать должное понятию метафорической истины, кроме как включить критическое острие “не есть” (буквально) в онтологический порыв “есть” (метафорически)». Метафора означает онтологическую реальность «быть как», причем сам глагол «быть» здесь характеризуется напряжением между «тем же» и «другим».

REFERENCES

- Artunova, N. D. (1990). *Metafora i diskurs* [Metaphor and Discourse]. In N. D. Artunova & M. A. Zhurinska (Eds.), *Teoria metafori* [Theory of metaphor] (5–32). Moscow: Progress. (in Russian).
- Hoffman, R. (1985). Some implications of metaphor for philosophy and psychology of science. In W. Paprotté & R. Dirven (Eds.), *The ubiquity of metaphor*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Kittay, E. F. (1990). *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Oxford: Oxford University Press.
- Wheelwright, P. E. (1990). *Metafora i realnost'* [Metaphor and Reality]. In N. D. Artunova & M. A. Zhurinska (Eds.), *Teoria metafori* [Theory of metaphor] (82–109). Moscow: Progress. (in Russian).

ПОЛЬ РИКЁР

ЖИВАЯ МЕТАФОРА.

СЕДЬМОЙ ОЧЕРК: МЕТАФОРА И РЕФЕРЕНЦИЯ*

PAUL RICŒUR

THE RULE OF METAPHOR. STUDY 7. METAPHOR AND REFERENCE

ФЁДОР СТАНЖЕВСКИЙ (пер. с фр.)

Преподаватель кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технологический университет), 198262 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: stanzh@mail.ru

FEDOR STANZHEVSKIY (trans.)

Assistant lecturer at the Department of philosophy at St. Petersburg Technical University (Technological Institute), 198262 St. Petersburg, Russia.

E-mail: stanzh@mail.ru

ГАЛИНА ВДОВИНА (ред.)

Доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, 119991 Москва, Россия.

E-mail: galvd1@yandex.ru

GALINA VDOVINA (ed.)

DSc in Philosophy, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, 119991 Moscow, Russia.

E-mail: galvd1@yandex.ru

Посвящается Мирча Элиаде

Что говорит метафорическое высказывание о реальности?

С этим вопросом мы переступаем порог *смысла* и выходим к *референции* дискурса. Но имеет ли смысл сам вопрос?

Именно это следует установить в первую очередь.

* Перевод выполнен по изданию: Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.

© Фёдор Станжевский, пер.

© Галина Вдовина, ред.

1. Постулаты референции

Вопрос о референции можно поставить на двух разных уровнях: на уровне семантики и на уровне герменевтики. На первом уровне он относится только к дискурсивным сущностям ранга фразы. На втором уровне он обращается к сущностям, превышающим фразу. Именно на этом уровне проблема приобретает свой подлинный размах.

В качестве постулата семантики требование референции предполагает, что уже проведено различие между семантикой и семиотикой, которое было задеифицировано в предыдущих очерках. Это различие, как мы видели, подчеркивает прежде всего по существу синтетический характер центральной операции дискурса, а именно предикации, и противопоставляет эту операцию простой игре различий и оппозиций между означающими и между означаемыми в фонологическом и лексическом коде данного языка. Кроме того, оно означает, что *подразумеваемое* дискурса, коррелирует всей фразой, несводимо к тому, что в семиотике называется означаемым и что является лишь противовесом означающего в знаке внутри языкового кода. Третья импликация различия между семиотикой и семантикой, которая нас здесь интересует, такова: на основе предикативного акта подразумеваемое дискурса нацелено на некую вне-языковую действительность, которая является его референтом. В то время как знак отсылает лишь к другим знакам в имманентности системы, дискурс — всегда о вещах. Знак отличается от знака, дискурс же отсылает к миру. Различие, дифференция, семиотично, референция же семантична: «Никогда в семиотике не занимаются ни отношением между знаком и денотируемыми вещами, ни отношениями между языком и миром» (Benveniste, 1967, 35). Но нужно идти дальше простого противопоставления между семиотической точкой зрения и точкой зрения семантической, и прямо подчинить первую второй. Планы знака и дискурса не только различны, но первый есть результат отвлечения от второго; именно своему употреблению в дискурсе знак обязан, в конечном счете, своим смыслом знака: как бы мы знали, что знак что-то *обозначает*, если бы из употребления в дискурсе он не получал свою направленность, которая соотносит его именно с тем, *что* он обозначает? Семиотика, в той мере, в которой она удерживается в границах мира знаков, является отвлечением от семантики, которая устанавливает отношения между внутренней конституцией смысла и трансцендентной направленностью референции.

Это различие между смыслом и референцией, которое во всей его общей значимости утверждает Бенвенист, было введено уже Готтлобом Фреге, но в пределах логической теории. Наша рабочая гипотеза заключается в том, что различие Фреге в принципе релевантно для всякого дискурса.

Вспомним дистинкцию, которую Фреге сформулировал как различие между *Sinn* (смысл) и *Bedeutung* (референт или денотат) (Frege, 1892). Смысл есть *то, что* высказывает пропозиция; референт, или денотат — *то, о чем* высказывается

смысл. Фреге говорит, таким образом, что нужно осмыслить «правильную связь между знаком, его смыслом и его денотатом» (Frege, 1977, 355). Эта правильная связь «такова, что знаку соответствует определенный смысл, а смыслу — определенный денотат, причем один-единственный денотат (единственный объект) может обозначаться более чем одним знаком» (Frege, 1977, 355). Так, «денотат «вечерней звезды» тот же самый, что и денотат «утренней звезды», но их смысл различен» (Frege, 1977, 354). Это отсутствие однозначного отношения между смыслом и референтом характерно для разговорных языков и отличает их от системы совершенных знаков. То, что смыслу грамматически правильно построенного выражения может не соответствовать никакой денотации, не опровергает этого различия: ведь не иметь денотата — это все еще характеристика денотации, которая подтверждает, что вопрос о денотате всегда открывается вопросом о смысле.

Можно возразить, что Фреге, в отличие от Бенвениста, применяет свое различие прежде всего к словам, а точнее, к именам собственным, а не ко всей пропозиции, то есть, говоря на языке Бенвениста, не к подразумеваемому всей фразы в целом. В самом деле, прежде всего он определяет денотат имени собственного, то есть «сама вещь, которую оно обозначает» (Frege, 1977, 357). Все высказывание в целом, взятое с точки зрения его денотации, играет роль имени собственного по отношению к положению дел, которое оно «обозначает». Именно поэтому он пишет: «собственное имя (слово, знак, сочетание знаков, выражение) выражает свой смысл и обозначает, или называет, свой денотат» (Frege, 1977, 358). В самом деле, когда мы произносим имя собственное «луна», мы не просто говорим о нашем представлении (то есть о датируемом ментальном событии); но «не удовлетворяемся даже смыслом» (то есть идеальным объектом, несводимым к любому ментальному событию): вдобавок мы еще «предполагаем некий денотат». Именно это предположение и склоняет нас к ошибке; но если мы ошибаемся, то именно потому, что требование денотации принадлежит намерению «говорить или рассуждать именно о денотате знака» (Frege, 1977, 359). Это намерение есть «стремление к истине»: «Именно стремление установить истину и заставляет нас двигаться вперед, от смысла предложения к его денотату» (Frege, 1977, 360). Это желание истины оживляет всю пропозицию в той мере, в какой ее можно уподобить имени собственному; но как раз посредством имени собственного пропозиция, с точки зрения Фреге, и обладает денотацией: «Именно денотату этого имени можно приписывать или не приписывать состояние, обозначенное <...> соответствующим предикатом. Тот же, кто считает, что некоторый денотат не существует, не может ничего утверждать или отрицать относительно этого денотата» (Frege, 1977, 360).

Следовательно, противостояние между Бенвенистом и Фреге не абсолютно. Для Фреге денотат переходит от имени собственного ко всей пропозиции в целом, которая становится, в отношении своего денотата, именем собственным некоего положения вещей. Для Бенвениста денотат переходит от всей фразы в целом

к слову, путем распределения внутри синтагмы. Через *употребление* слово приобретает семантическую значимость, которая и составляет его отдельный смысл в *этом* употреблении. В таком случае слово обладает референтом как «частным объектом, которому соответствует слово в конкретике обстоятельств или использования» (Benveniste, 1967, 35). Таким образом, слово и фраза — это два полюса одной семантической сущности: только совместно они обладают смыслом (всегда в семантическом значении) и референцией.

Обе концепции референции взаимно дополняют друг друга, восходим ли мы путем семантической композиции от имени собственного к пропозиции, или же нисходим путем аналитического разложения от высказывания к семантическому единству слова. Пересекаясь, обе интерпретации референции выявляют полярную конституцию самой референции, которая может быть направлена на *объект*, если рассматривать референт имени, или на *положение дел*, если рассматривать референт всего высказывания.

«Логико-философский трактат» Витгенштейна (Wittgenstein, 1922) дает точное представление об этой полярности референта: он определяет мир как совокупность фактов (*Tatsachen*), а не вещей (*Dinge*) (Wittgenstein, 1922, I, 1); кроме того, он определяет факт как «существование положений дел» (*das Bestehen von Sachverhalten*) (Wittgenstein, 1922, 2, 0); и утверждает, что положение дел является сочетанием предметов (вещей) (*eine Verbindung von Gegenständen, Sachen, Dingen*) (Wittgenstein, 1922, 2, 01). Пара *предмет-положение дел*, таким образом, соответствует, со стороны мира, паре *имя-высказывание* в языке. Стросон в «Индивидах» (Strawson, 1959), напротив, возвращается к строгой позиции самого Фреге: референция связана с функцией единичной идентификации, *носителем* которой является логически *собственное* имя. Предикат, который не идентифицирует, а характеризует, как таковой не отсылает ни к чему существующему: ошибка реалистов в споре об универсалиях как раз и заключалась в признании за предикатами значения существования. Между идентифицирующей и предикативной функциями имеет место полная асимметрия: лишь первая из них ставит вопрос о существовании, вторая же — нет. Таким образом, именно посредством функции единичной идентификации одного из своих терминов пропозиция вообще к чему-либо отсылает. Джон Сёрл в *Речевых актах* (Searle, 1969), не колеблясь, представил в форме постулата тезис, согласно которому для того, чтобы нечто можно было идентифицировать, нечто должно существовать. Это постулирование существования как основы идентификации, в конечном счете, и есть то, что имел в виду Фреге, когда говорил: мы не удовлетворяемся смыслом, но предполагаем денотат.

Но постулат референции требует особой разработки, когда относится к конкретным сущностям дискурса, именуемым «текстами», то есть композициями большего объема, чем фраза. Отныне вопрос относится не столько к семантике, для которой фраза выступает одновременно и первой, и последней сущностью, сколько к герменевтике.

Вопрос о референции ставится здесь в терминах значительно более сложных — некоторые тексты, называемые литературными, судя по всему, составляют исключение из требования референции, выраженного предыдущим постулатом.

Текст является сложной дискурсивной сущностью, характеристики которой не сводятся к свойствам единства дискурса или фразы. Под текстом я понимаю не только и даже не столько письмо, хотя оно и ставит само по себе своеобразные проблемы, прямо затрагивающие проблематику референции. Я понимаю производство дискурса прежде всего как произведение. Вместе с произведением в поле дискурса вступают новые, по существу практические категории — категории производства и труда. Прежде всего, дискурс является средоточием работы композиции, или «диспозиции» — если вспомнить слово из старой риторики — которая превращает поэму или роман в единое целое, несводимое к простой сумме фраз. Кроме того, эта «диспозиция» подчиняется формальным правилам, кодификации, которая принадлежит уже не языку, но дискурсу, превращая его в то, что мы только что назвали поэмой или романом. Этот код есть код литературных жанров, то есть жанров, регулирующих практику текста. Наконец, это кодифицированное производство завершается в индивидуальном произведении: таком-то романе, такой-то поэме. В конечном счете эта третья характеристика — самая главная; можно назвать ее стилем, понимая его, вместе с Дж. Грэйнджером (Granger, 1968), как то, что превращает произведение в единичную индивидуальность. Стиль столь важен потому, что именно он радикально отличает практические категории от теоретических; говоря об этом, Грэйнджер напоминает об одном знаменитом тексте Аристотеля, согласно которому производить — значит производить единичное.¹ В свою очередь, единичность, недоступная теоретическому рассмотрению, которое оставливается на последнем видовом понятии, есть коррелят действия.

Такова сущность, к которой обращается работа интерпретации: это текст, взятый в качестве произведения: компоновка, принадлежность к жанрам, осуществление в конкретном стиле — все это категории, присущие производству дискурса как произведения.

Эта особая реализация дискурса требует соответствующей переформулировки постулата референции. На первый взгляд, кажется, что достаточно переформулировать понятие референции Фреге, заменив только слова: вместо того, чтобы говорить, что мы не удовлетворяемся смыслом, но, кроме того, предполагаем денотат, мы скажем, что мы не удовлетворяемся структурой произведения, но предполагаем мир произведения. В самом деле, структура произведения является его смыслом, а мир

¹ Автор помещает в эпиграфе своей работы фрагмент из «Метафизики» Аристотеля: «Всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному, ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, — для кого быть человеком есть нечто привходящее» (Аристотель, 981a 15).

произведения — его денотатом. Эта простая замена терминов достаточна в первом приближении; герменевтика — не что иное, как теория, которая регулирует переход от структуры произведения к миру произведения. Интерпретировать произведение означает развернуть мир, к которому оно отсылает в силу своей композиции, своего жанра и своего стиля. В другой работе я противопоставляю этот постулат романтическому и психологизирующему пониманию герменевтики, вышедшему из Шлейермахера и Дильтея, для которых высший закон интерпретации — это стремление к конгениальности между душою автора и читателя. Этому зачастую невозможному и всегда вводящему в заблуждение поиску намерения, стоящего за произведением, я противопоставляю поиск, обращенный к миру, развернутому перед произведением. В настоящей работе предметом обсуждения является не спор с романтической герменевтикой, но право перехода от структуры, которая так относится к сложному произведению, как смысл к простому высказыванию, к миру произведения, который так относится к последнему, как денотат к высказыванию.

Этот переход требует особого обоснования в силу специфической природы некоторых произведений, которые называются «литературными». Производство дискурса как «литературы» означает не что иное, как то, что отношение смысла к референции *приостановлено* (*suspendu*). «Литература» в этом случае была бы тем видом дискурса, который обладает уже не денотацией, но лишь коннотациями. Это возражение выводит данный аргумент, как мы увидим ниже, не только из внутреннего рассмотрения литературного произведения, но также из самой теории денотации Фреге. В самом деле, эта теория содержит в себе внутренний ограничительный принцип, который определяет принятое в ней понятие истины. Желание истины, которое побуждает нас к продвижению от смысла к денотату, отчетливо признается у Фреге лишь за высказываниями науки и, кажется, совершенно отвергается им в случае высказываний поэзии. Рассматривая пример эпоса, Фреге утверждает, что имя собственное «Одиссей» лишено денотата; он говорит, что «при чтении эпоса нас волнуют, наряду с красотой языка, только смысл предложений и вызываемые ими представления и чувства». Кажется, что художественное удовольствие, в отличие от научного рассмотрения, таким образом, связано со «смыслами», лишенными «денотации».

Все мое начинание нацелено на то, чтобы снять это ограничение проблематики денотации лишь научными высказываниями. Вот почему оно предполагает подробное обсуждение литературного произведения и другую формулировку постулата референции, более сложную, чем первая, просто повторяющая тот общий постулат, согласно которому всякий смысл требует референции, или денотации. Эта формулировка такова: посредством своей особой структуры литературное произведение раскрывает мир лишь при условии, что приостанавливается референция описательного дискурса. Иными словами, в литературном произведении дискурс развертывает свою денотацию в виде денотации второй степени, в силу приостановки денотации первой степени дискурса.

Этот постулат возвращает нас к проблеме метафоры. В самом деле, возможно, что метафорическое высказывание и есть то высказывание, которое ясно показывает это отношение между приостановленной референцией и развернутой референцией. Подобно тому, как метафорическое высказывание завоевывает свой смысл в качестве метафорического на развалинах буквального смысла, оно также приобретает свою референцию на развалинах того, что можно назвать, для симметрии, его буквальной референцией. Если правда, что именно в интерпретации метафорический и буквальный смысл различаются и артикулируются, то именно в интерпретации, в силу приостановки денотации первой степени, высвобождается денотация второй степени, которая и является собственно метафорической денотацией.

Я откладываю вплоть до восьмого очерка вопрос о том, не оказываются ли колебленными в этом процессе наши понятия реальности, мира, истины. Ибо знаем ли мы, что означают реальность, мир, истина?

2. Обвинительная речь против референции

Притязание на истину со стороны метафорического высказывания встречает значительные возражения. Они не сводятся к предрассудку, который выводится из обсуждавшейся в предыдущих очерках риторической концепции, согласно которой метафора, не заключающая в себе никакой новой информации, имеет чисто орнаментальный характер. Языковая стратегия, характеризующая производство дискурса в форме «поэмы», видимо, сама по себе представляет мощный *контр-пример*, который опровергает универсальность референционного отношения языка к действительности.

Эта языковая стратегия проявляется только тогда, когда рассматриваются уже не единицы дискурса, т. е. фразы, но дискурсивные совокупности — произведения. Вопрос о референции разыгрывается здесь не на уровне каждой фразы, но на уровне «поэмы», рассматриваемой согласно трем критериям произведения: композиция, подчинение жанру, производство «единичной» сущности. Если метафорическое высказывание должно обладать референцией, то именно через посредство «поэмы» как организованного, порождающего и единичного целого. Другими словами, метафора высказывает что-то о чем-то именно в той мере, в которой она является «поэмой в миниатюре», как сказал Бердсли (Beardsley, 1958).

Но стратегия языка, свойственная поэзии, то есть производству поэмы, состоит, как представляется, в конституции смысла, который преграждает путь референции и в конечном итоге упраздняет реальность.

Этот аргумент развертывается на уровне «литературной критики», то есть дисциплины, соразмерной дискурсу, осуществленному в качестве произведения. Но литературная критика здесь извлекает свой аргумент из чисто лингвистического анализа поэтической функции, которую Роман Якобсон помещает в более общие

рамки языковой коммуникации. Как известно, Роман Якобсон (Jakobson, 1963) в своем стремлении к синтезу попытался охватить все языковые феномены в целом, исходя из «факторов», способствующих процессу вербальной коммуникации; он приводит в соответствие шести «факторам» коммуникации — адресант, адресат, код, сообщение, контакт, контекст — шесть функций, в зависимости от того, на какой из них сделан основной акцент: «Вербальная структура сообщения зависит, прежде всего, от преобладающей, но не исключительной функции» (Jakobson, 1963, 55). Так, адресанту соответствует эмотивная функция; адресату — конативная функция, контакту — фатическая функция, коду — метаязыковая функция, контексту — референтная функция. Что касается «поэтической» функции — той, которая нас здесь интересует, — то она соответствует акцентированию сообщения ради него самого (*for its own sake*): «Эта функция, которая подчеркивает осязаемый аспект знаков, тем самым углубляет фундаментальную дихотомию знаков и объектов» (Jakobson, 1963, 218). Это определение сразу противопоставляет поэтическую функцию референционной функции, посредством которой сообщение направлено к неязыковому контексту.

Прежде, чем мы пойдем дальше, напрашиваются два замечания. Во-первых, нужно хорошо понимать, что этот анализ обращается к «поэтической функции» языка, а не определяет «поэму» в качестве «литературного жанра». К тому же отдельные высказывания (*I like Ike*) могут прервать течение референционного прозаического дискурса и продемонстрировать то самое акцентирование сообщения и сглаживание референта, которые характеризуют поэтическую функцию. Таким образом, не следует отождествлять поэтическое у Якобсона с поэмой. Во-вторых, преобладание одной функции не означает устранения других; изменяется только их иерархия; к тому же сами поэтические жанры различаются способом взаимодействия других функций с поэтической функцией: «Особенности различных поэтических жанров предполагают участие, наряду с господствующей поэтической функцией, других вербальных функций в меняющемся иерархическом порядке. Эпическая поэзия, сосредоточенная на третьем лице, использует референционную функцию; лирическая поэзия, ориентированная на первое лицо, тесно связана с эмотивной функцией; функция второго лица маркирована конативной функцией и характеризуется как просительная или увещательная, в зависимости от того, подчинено ли в ней первое лицо второму, или второе первому» (Jakobson, 1963, 219). Таким образом, этот анализ поэтической функции образует лишь подготовительный момент определения поэмы как произведения.

Общая лингвистика Романа Якобсона предоставляет, однако, и второй инструмент анализа, который сближает теорию поэтической функции с теорией стратегии дискурса, присущей поэме. Поэтическая функция отличается тем способом, каким взаимно соотносятся друг с другом два главных модуса компоновки — селекция и комбинация. Мы уже упоминали эту теорию Романа Якобсона в рамках нашего очерка «Работа сходства» (Ricœur, 1975, 221 et passim). Мы возвращаемся к ней

здесь в несколько иной перспективе — перспективе проблематики референции. Напомним основной аргумент: операции языка можно представить при помощи пересечения двух взаимно перпендикулярных осей. На первой оси, оси комбинаций, завязываются отношения смежности и, следовательно, операции синтагматического характера; на второй — оси субституций, разворачиваются операции, основанные на сходстве и определяющие все парадигматические способы организации. Выработка любого сообщения основывается на взаимодействии двух этих модусов компоновки. Стало быть, поэтическую функцию характеризует изменение взаимного отношения операций, расположенных на той или другой оси: «Поэтическая функция проецирует принцип эквивалентности с оси селекции на ось комбинации» (Jakobson, 1963, 220). В каком смысле? В обыденном языке, языке прозы, принцип эквивалентности служит не для образования последовательности, а только для выбора подходящих слов в сфере сходства. Аномалия поэзии именно в том и состоит, что эквивалентность здесь служит образованию последовательности; в поэзии мы можем говорить о «последовательном использовании эквивалентных единиц» (роль ритмических тактов, сходств и оппозиций между слогами, метрических эквивалентностей и периодического повторения рифм в рифмованной поэзии, чередований длинных и коротких гласных в метрической поэзии). Что касается смысловых отношений, то они в некотором роде стимулируются этой повторяемостью фонической формы; «семантическая близость» (Jakobson, 1963, 234) и даже «семантическая эквивалентность» вызваны рифмами: «В поэзии всякое видимое сходство звука оценивается в терминах сходства и несходства смысла» (Jakobson, 1963, 240).

Что из этого следует с точки зрения референции? Вопрос не решен однозначно предыдущим анализом, который основан на том, что можно было бы назвать стратегией смысла. Но именно эта игра смысла обеспечивает то, что «Лингвистика и поэтика» называла выделением (*accentuation*) сообщения ради него самого и, следовательно, сглаживанием референции. Проецирование принципа эквивалентности с оси селекции на ось комбинации обеспечивает выразительность сообщения. Таким образом, то, что рассматривалось в первой статье как смысловой эффект, рассматривается в «Двух аспектах языка и двух типах афатических нарушений» как смысловой процесс.

Литературная критика подхватывает обсуждение именно в этом пункте.

Но мы не оставим Романа Jakobsona, пока не позаимствуем у него драгоценную подсказку, весь смысл которой раскроется лишь в конце настоящего очерка. Семантическая эквивалентность, стимулируемая фонической эквивалентностью, влечет за собой двойственность, которая затрагивает все функции коммуникации. Адресант расщепляется (*я* лирического героя или вымышленного повествователя), и то же самое происходит с адресатом (*вы* предполагаемого адресата драматических монологов, прошений, эпистол). Отсюда — чрезвычайное следствие: в поэзии происходит не устранение референционной функции, а ее глубокое изменение под действием двойственности: «Превосходство поэтической функции

над референционной функцией не устраняет референцию (или денотацию), но делает ее двойственной. Сообщению с двойным смыслом соответствуют расщепленный адресант, расщепленный адресат и, более того, расщепленная референция: именно это прямо подчеркивают у многих народов вступления к волшебным сказкам: так, например, любимое предисловие сказочников Майорки: “*Aïxo ega y no ega*” (это было и не было)» (Jakobson, 1963, 238–239).

Сохраним про запас это понятие расщепленной референции и великолепное выражение «это было и не было», которое содержит *innisce* все, что можно сказать о метафорической истине. Но прежде нужно дойти до конца в обвинительной речи против референции.

Доминирующее направление литературной критики, как американской, так и европейской, рассматривает не расщепленную референцию, но, с еще большим радикализмом, — развалины референции. В самом деле, эта тема, кажется, лучше согласуется с основной характеристикой поэзии, а именно «возможностью повтора, непосредственной или отсроченной, с овеществлением поэтического сообщения и его конститутивных элементов, с превращением сообщения в длящуюся вещь» (Jakobson, 1963, 239).

Это последнее выражение — превращение сообщения в длящуюся вещь — может служить эпиграфом для целого ряда работ по «Поэтике», для которых схватывание смысла в звуковой оболочке образует существо стратегии дискурса в поэзии. Идея стара; уже Поуп говорил: «*The sound must seem an echo to the sense*». Валери видел в танце, с его бесцельностью, образец поэтического акта; для рефлексивного поэта стихотворение является длительным колебанием между смыслом и звуком. Наподобие того, как это делает скульптура, поэзия превращает язык в материал, обрабатываемый ради него самого; этот сплошной объект «не является представлением чего-либо, но представлением себя самого» (Langer, 1953). В самом деле, зеркальная игра между смыслом и звуком в некотором роде поглощает движение стихотворения, которое передается уже не наружу, но вовнутрь. Чтобы высказать это изменение языка, Уимсэйт создал весьма суггестивное выражение «*Verbal Icon*» (Wimsatt, 1954, 321) (словесная икона), напоминающее не только о Пирсе, но и о византийской традиции, для которой икона является некоей вещью. Стихотворение является иконой, а не знаком. Стихотворение есть. Оно обладает «иконической основательностью» (Wimsatt, 1954, 231). Язык в нем приобретает плотность материи, или *medium*. Чувственная полнота стихотворного произведения — это полнота расписанных или изваянных форм. Амальгама чувственного и логического обеспечивет слияние выражения и впечатления в поэтическую сущность. Поэтическое значение, подвергнутое такому слиянию со своим чувственным носителем, становится отдельной и «*thingy*» (вещественной) реальностью, которую мы называем стихотворным произведением.

Однако аргументом против референции служит не только слияние смысла и звука, но также, и еще более радикальным образом, слияние смысла и образов, которые и в изобилии рождаются из смысла, и управляются им изнутри. Мы уже

упоминали — и высоко оценили — работу Хестера (Hester, 1967) в связи с ролью, которую образ играет у него в конституировании метафорического смысла. Мы возвращаемся к аргументу Хестера в том пункте, где он затрагивает проблему референции. Поэтический язык, по словам Хестера — это язык, в котором «*sense*» и «*sound*» функционируют иконически, вызывая, таким образом, слияние «*sense*» и «*sense*» (Hester, 1967, 96). Эти «*sense*» в основном являются потоком образов, которым позволяет существовать *epoché* референционного отношения. Слияние смысла и звука становится уже не центральным феноменом, а благоприятным моментом для образного развертывания, примыкающего к смыслу; но вместе с образом приходит фундаментальный момент «заключения в скобки», *epoché*, понятие которого Хестер заимствовал у Гуссерля, чтобы применить его к нереперенционной игре образности в поэтической стратегии. Следовательно, упразднение референции, вызываемое поэтическим смыслом, является преимущественным делом *epoché*: благодаря ему становится возможным иконическое действие «*sense*» и «*sense*», скрепленное иконическим действием смысла и звука.

Но ближе всего к пределу подошел Нортроп Фрай. В «Анатомии критики» (Frye, 1957) Нортроп Фрай распространяет свой анализ поэзии на все литературные произведения. Можно говорить о литературном значении всякий раз, когда информативному или дидактическому дискурсу, примером которого является научный язык, можно противопоставить вид значения, ориентированного в обратном направлении по отношению к центробежным референтным дискурсам. В самом деле, именно центробежным, или внешним (*outward*) является то движение, которое выводит нас за пределы языка, от слов к вещам. Центростремительное или «внутреннее» (*inward*) движение — это движение от слов к более обширным словесным конфигурациям, которые образуют литературное произведение в целом. В информативном или дидактическом дискурсе «символ» (под символом Нортроп Фрай понимает всякое распознаваемое единство смысла) функционирует как знак, «замещающий» что-либо, «указывающий на», «представляющий...» что-либо. В литературном дискурсе символ не представляет ничего кроме самого себя, но он устанавливает внутриречевую связь между частями и целым. В противоположность нацеленному на истину описательному дискурсу, следует сказать, что «поэт никогда не утверждает». Метафизика и богословие утверждают, высказывают; поэзия, игнорируя реальность, лишь создает «фабулу» (Нортроп Фрай перенимает здесь выражение аристотелевской «Поэтики», характеризующее трагедию посредством ее *muthos*). Если бы нужно было сравнить поэзию с чем-то отличным от нее самой, то это была бы математика: «Труд поэта, как и труд чистого математика, соотносится с логикой его гипотез, и не связывается с описательной реальностью». Именно так появление призрака в «Гамлете» отвечает гипотетической концепции пьесы: ничего не утверждается относительно реальности призраков; просто в «Гамлете» должен быть призрак. Углубиться в чтение означает принять этот вымысел; парафраз, который сводил бы к описанию чего-либо, нарушал бы правило игры. В этом смысле значение литературы буквально: она говорит именно

то, что говорит, и ничего больше. Ухватить буквальный смысл поэтического произведения — это значит понять его так, как оно себя представляет: в качестве поэтического произведения как целого. Единственная задача — усмотреть единство его структурирования через сочленение его символов.

Здесь мы вновь встречаем анализ, родственный по стилю анализу Якобсона. Именно повторяемость во времени (ритм) и в пространстве (конфигурация) обеспечивает буквальность поэтического произведения. Его значение — это в буквальном смысле его рельеф, или его целостность. Внутренние вербальные отношения как бы поглощают поползновения знака на внешнее значение: «Таким образом, литература в ее описательной функции состоит из совокупности гипотетических вербальных структур» (Jakobson, 1963, 101).

Правда, Нортроп Фрай вводит несколько иной фактор, с которым мы свяжем и наше собственное размышление: «Единство поэтического произведения есть единство настроения (*mood*)» (Frye, 1957, 80). Поэтические образы «выражают или артикулируют это настроение» (Frye, 1957, 81). Но настроение «есть поэтическое произведение, а не что-либо иное, стоящее за ним» (Frye, 1957, 81). В этом смысле всякая литературная структура иронична: «то, что она высказывает», всегда отличается по форме и интенсивности от «того, что она означает» (Frye, 1957, 81).

Такова поэтическая структура: «текстура, содержащаяся себя в себе самой» (*self-contained texture*) (Frye, 1957, 82), то есть структура, зависящая целиком и полностью от своих внутренних отношений.

Я бы не хотел завершать эту обвинительную речь против референции, не упомянув об *эпистемологическом аргументе*, который, присоединяясь к лингвистическому аргументу (вроде аргумента Якобсона) и к аргументу литературной критики (вроде аргумента Нортропа Фрая), вместе с тем обнаруживает их невысказанную предпосылку. Критики, сформировавшиеся в школе логического позитивизма, полагают, что всякий язык, не являющийся описательным (то есть предоставляющим информацию о *фактах*), должен быть *эмоциональным*. Кроме того, признается, что «эмоциональное» — это то, что ощущается «внутри» субъекта и никоим образом не относится к чему-либо внешнему по отношению к субъекту. Эмоция — это чувство, которое имеет лишь внутреннюю сторону, но не внешнюю.

Этот аргумент, у которого есть две стороны, изначально не является производным от рассмотрения литературных произведений; это постулат, привнесенный из философии в литературу. И этот постулат решает вопрос об истине и о смысле реальности. Он утверждает, что не существует истины за пределами возможной верификации (или фальсификации), и что всякая верификация, в конечном счете, эмпирична и зависит от научных процедур. В литературной критике этот постулат функционирует в виде предрассудка. Он предписывает, наряду с альтернативой «когнитивного» и «эмоционального», альтернативу «денотативного» и «коннотативного». То, что этот предрассудок присущ не только поэтике как таковой, достаточно убедительно демонстрируют «эмоционалистские» теории в этике. Он столь силен, что даже весьма враждебные по отношению к логическому позитивизму

авторы укрепляют его, борясь с ним. Если мы говорим вместе с Сьюзан Лангер, что читать поэтическое произведение означает схватывать «фрагмент виртуальной жизни» (*a piece of virtual life*) (Langer, 1953, 212; Hester, 1967, 70), то мы все еще остаемся в пределах оппозиции верифицируемого-неверифицируемого. Если мы говорим вместе с Нортропом Фраем, что образы пробуждают или вызывают настроение, которое оживляет поэтическое произведение, то мы подтверждаем, что само *«mood»* центростремительно, как и язык, который его вдохновляет.

Во Франции Новая Риторика представляет собой ту же самую картину: теория литературы и позитивистская эпистемология взаимно поддерживают друг друга. Так, понятие «непрозрачного дискурса» у Тодорова сразу же отождествляется с «дискурсом без референции»: прозрачному дискурсу, по словам Тодорова, «противостоит непрозрачный дискурс, столь плотно укрытый образами и фигурами, что не позволяет увидеть ничего, что стояло бы за ним: это язык, который не отсылает ни к какой реальности, который довлеет себе» (Todorov, 1967, 102). Концепция «поэтической функции» у Жана Коэна (Cohen, 1966, 199–225) проистекает из того же самого позитивистского убеждения. Для автора само собой разумеется, что пара *когнитивный ответ — аффективный ответ* и пара *денотация — коннотация* взаимно перекрывают друг друга: «Функция прозы денотативна, а функция поэзии коннотативна» (Cohen, 1966, 205). Не случайно Жан Коэн соглашается с цитатой, приведенной им из Карнапа: «Цель поэтического произведения, в котором появляются слова “луч солнца” или “облако” — не в том, чтобы сообщить нам о метеорологических фактах, а в том, чтобы выразить некоторые эмоции поэта и пробудить в нас аналогичные эмоции» (Cohen, 1966, 205). И все же его охватывает сомнение: как объяснить, что в поэзии эмоция «относится на счет объекта» (Cohen, 1966, 205)? В самом деле, поэтическая грусть «усматривается как свойство мира» (Cohen, 1966, 206). Теперь следует цитировать не Карнапа, а Микеля Дюффрена: «Чувствовать — это значит испытывать чувство не в качестве состояния моего существа, но в качестве свойства предмета» (Dufrenne, 1953, 544). Как согласовать с позитивистским тезисом признание, что поэтическая грусть является «модальностью осознания вещей, самобытной и особой манерой усмотрения мира» (Cohen, 1966, 206)? И как перебросить мост между чисто психологическим и аффектистским понятием коннотации и этой открытостью языка «поэтике вещей» (Cohen, 1966, 226)? Не должна ли выразительность вещей, если воспользоваться понятием Раймона Рюйера (Ruyer, 1955), обрести в самом языке, а именно в его способности к отклонению от обиходного использования, возможность обозначения, которая ускользает от альтернативы денотативного и коннотативного? Не загораживаем ли мы сами себе выход, считая коннотацию субститутом денотации («коннотация замещает несостоятельную денотацию» (Cohen, 1966, 211)? У Жана Коэна можно вычитать признание этой неудачи: упоминая об этой «очевидности чувства», которая для поэта обладает «столь же принудительной силой, что и эмпирическая очевидность», он замечает: «Эта очевидность, по мнению некоторых, обоснованна: субъективность сопрягается с глубокой объективностью бытия — но этот вопрос

относится к метафизике, а не к поэтике» (Cohen, 1966, 213). Вот почему автор в итоге отступает и возвращается к дихотомии субъективного и объективного, предпринятой проектом «эстетики, претендующей на научность» (Cohen, 1966, 207): «Поэтическая фраза объективно ложна, но субъективно истинна» (Cohen, 1966, 212).

«Общая Риторика» Льежской группы сталкивается с той же проблемой под рубрикой *Этос фигур* (Le Groupe μ , 1970); его систематическое изучение откладывается до следующей книги, но первый набросок представлен в интересующем нас труде. В самом деле, изучение этой проблемы нельзя отсрочить целиком, потому что особое эстетическое воздействие (*effet*) фигур, «которое является подлинным объектом художественной коммуникации» (Le Groupe μ , 1970, 45), составляет часть полного описания риторической фигуры, наряду с описанием ее отклонения, ее признака и ее инварианта (Le Groupe μ , 1970, 45). Набросок теории Этоса (Le Groupe μ , 1970, 145–156) позволяет предвосхитить исследование, сосредоточенное по существу на ответной реакции читателя или слушателя: в нем метаболы выполняют роль *stimuli*, сигналов, мотивирующих субъективное впечатление. Но среди эффектов фигурального дискурса первичный эффект заключается в том, чтобы «запустить восприятие буквальности (в широком смысле) текста, в который она входит» (Le Groupe μ , 1970, 148). Здесь мы находимся на территории, размеченной Якобсоном в его определении поэтической функции, и Тодоровым, в его определении непрозрачного дискурса. Однако авторы «Общей риторики» признают: «На этом все останавливается. Наша работа показывает, что не существует необходимого отношения между структурой фигуры и ее Этосом» (Le Groupe μ , 1970, 148).

Со своей стороны, Ле Герн (Le Guern, 1973, 20–21; Ricoeur, 1975, 221 et passim.) вовсе не отклоняется в этом отношении от авторов, которых мы только что упоминали. Более того, различие между денотацией и коннотацией, как мы видели, является одной из ведущих осей семантики: к денотации принадлежит семический отбор, а к коннотации — ассоциированный образ.

3. *Общая теория денотации*

Тезис, который я здесь буду отстаивать, не отрицает предыдущего, а напротив, опирается на него. Он утверждает, что приостановка референции, определяемой нормами описательного дискурса, является отрицательным условием для высвобождения более фундаментального модуса референции, и задача интерпретации — в том, чтобы этот модус прояснить. Такое прояснение призвано раскрыть самый смысл слов «реальность», «истина», который сам оказывается поколебленным и становится проблематичным, как мы покажем в восьмом очерке.

Этот поиск другой референции исходит из предыдущего анализа, посвященного поэтической функции, рассматриваемой в самом общем виде, без учета собственного действия метафоры. Прежде всего, вернемся к понятию «гипотетического» у Н. Фрая. Поэтическое произведение, по его словам, не является ни истинным, ни ложным: оно гипотетично. «Поэтическая гипотеза», однако, не тождественна

математической гипотезе: это представление мира в его воображаемом, вымышленном модусе. Таким образом, приостановка реальной референции является условием доступа к виртуальной референции. Но что такое виртуальная жизнь? Может ли виртуальная жизнь существовать без виртуального мира, в котором было бы возможно жить? Не в этом ли функция поэзии — породить иной мир, мир иной, который отвечал бы другим возможностям существования, возможностям, которые были бы нашими предельно собственными возможностями?

Другие указания у Нортропа Фрая ведут нас в том же направлении: как было сказано, «единство поэтического произведения является единством настроения (*mood*)» (Frye, 1957, 27); и еще: «Образы ничего не утверждают, ни на что не указывают, но, указывая друг на друга, вызывают или пробуждают настроение, которое оживляет поэтическое произведение» (Frye, 1957, 81). Под именем *mood* вводится вне-языковой фактор, который, если его не рассматривать психологически, является указателем некоего образа существования. Настроение — это манера находиться посреди реальности. Говоря языком Хайдеггера, это способ находиться среди вещей (*Befindlichkeit*). Здесь тоже *epoché* природной реальности является условием для того, чтобы поэзия могла раскрывать мир, исходя из настроения, которое артикулирует поэт. Задача интерпретации — развернуть эту направленность на мир, освобожденный от описательной референции путем заключения в скобки. Создание сплошного объекта — самого поэтического произведения — избавляет язык от дидактической функции знака, но избавляет для того, чтобы открыть доступ к реальности в модусе вымысла и чувства. Последнее указание: мы видели, что Якобсон связал с понятием двойственного значения понятие расщепленной референции: «Поэзия, — говорит он, — не состоит в том, чтобы добавлять к дискурсу риторические украшения: она предполагает полную переоценку дискурса и всех его компонентов, каковы бы они ни были» (Jakobson, 1963, 248).

Именно в самом анализе метафорического высказывания должна быть укоренена референционная концепция поэтического языка, которая принимает во внимание упразднение референции обыденного языка и руководствуется понятием расщепленной референции.

Первая точка опоры предоставлена самим понятием метафорического смысла; сам способ образования метафорического смысла дает ключ к расщеплению референции. Мы будем исходить из того, что смысл метафорического высказывания порождается неудачей буквальной интерпретации высказывания; с точки зрения буквальной интерпретации смысл сам себя уничтожает. Но это самоуничтожение смысла, в свою очередь, обуславливает разрушение первичной референции. В этой точке разыгрывается вся стратегия поэтического дискурса: она стремится достичь упразднения референции через саморазрушение смысла метафорических высказываний, саморазрушение, которое обнаруживается в невозможности буквальной интерпретации. Но в этом только первая фаза, или, скорее, негативная сторона положительной стратегии; саморазрушение смысла под ударом семантической неуместности является лишь оборотной стороной смысловой инновации

на уровне высказывания в целом, инновации, достигаемой в «деформации» буквального смысла слов. Именно эта смысловая инновация образует живую метафору. Не обретаем ли мы, тем самым, ключ к метафорической референции? Нельзя ли сказать, что метафорическая интерпретация, вызывая к жизни новую семантическую уместность на развалинах буквального смысла, *к тому же* порождает новую референционную направленность — именно в силу упразднения референции, которая отвечала буквальной интерпретации высказывания? Этот аргумент основан на пропорциональности: другая референция, которую мы ищем, так относилась бы к новой семантической уместности, как упраздненная референция к буквальному смыслу, разрушенному семантической неуместностью. Метафорическому смыслу соответствовала бы метафорическая референция, как невозможному буквальному смыслу соответствует невозможная буквальная референция.

Можно ли идти дальше, за пределы этого выстраивания неизвестной референции через четырехчленную пропорцию? Можно ли показать ее в действии?

Семантическое исследование метафоры содержит второе предположение на этот счет. Действие сходства, которое мы строго ограничивали операцией дискурса, состоит, как мы видели, в установлении *близости* между доселе «отдаленными» друг от друга значениями. «Подмечать сходство», как мы говорили вместе с Аристотелем, это значит «хорошо составлять метафоры». Может ли эта близость по смыслу не быть, вместе с тем, близостью в самих вещах? Не из этой ли близости проистекает новый способ видеть? В таком случае именно категориальная ошибка расчищала бы путь новому видению.

Это предположение не только присоединяется к предыдущему, но и вступает с ним в союз. Видение сходства, порождаемое метафорическим высказыванием, — это не непосредственное видение, но видение, которое также можно назвать метафорическим: говоря словами М. Хестера, метафорическое видение — это «видение как» (*seeing as*). В самом деле, предыдущая классификация, связанная с предыдущим словоупотреблением, сопротивляется и создает нечто вроде стереоскопического видения, в котором новое положение дел воспринимается сквозь толщу положения дел, нарушенного категориальной ошибкой.

Такова схема расщепленной референции. Главным образом она состоит в том, чтобы привести метафоризацию референции в соответствие с метафоризацией смысла. Мы попытаемся придать реальность этой схеме.

Первая задача — преодолеть оппозицию между денотацией и коннотацией и включить метафоризованную референцию в теорию генерализованной денотации.

Труд Нельсона Гудмана «Languages of Art» (Goodman, 1968) вырабатывает эти общие рамки; но он делает и нечто большее: в этих рамках он обозначает место для откровенно денотативной теории метафоры.

«Languages of Art» начинается с того, что все символические операции, вербальные и невербальные — среди прочих и живописные, — помещаются в рамки одной-единственной операции, производной от референции: той, посредством которой символ обозначает (*stands for*), отсылает к (*refers to*). Эта всеобщность

референционной функции обеспечивается универсальной способностью языка и вообще символических систем к организации. Общая философия, на горизонте которой выделяется эта теория, родственна философии символических форм Кассирера, но еще в большей степени прагматизму Пирса; кроме того, она извлекает следствия для теории символов из номинализма, утверждаемого в «The Structure of Appearance» и в «Fact, Fiction and Forecast». В этом смысле весьма показательно заглавие первой главы, *Reality remade*: символические системы «делают» и «переделывают» мир. Вся книга, не говоря о ее высоком уровне техничности, является данью уважения воинственному рассудку, который, как говорится в последней главе (Goodman, 1968, 241–246), «реорганизует мир в терминах произведений, а произведения в терминах мира» (Goodman, 1968, 241). *Work* и *World* переключаются друг с другом. Эстетическая позиция — это «скорее действие, чем позиция: создание и воссоздание» (Goodman, 1968, 242). Мы вернемся ниже к номиналистскому и прагматистскому тону работы. Пока что сохраним в памяти важное следствие — отказ от различения между когнитивным и эмотивным: «В эстетическом опыте эмоции функционируют когнитивно» (Goodman, 1968, 248). Сближение между вербальными и невербальными символами, которое проходит красной нитью сквозь книгу, основывается на решительном анти-эмоционализме. Это не означает, что эти два рода символов функционируют одинаково: напротив, тяжелая задача, которая решается лишь в последней главе книги, состоит в различении между «описанием» посредством языка и «репрезентацией» посредством искусства. Важно то, что именно внутри этой единой символической функции выделяются четыре «симптома» эстетики (Goodman, 1968, VI, 5): синтаксическая плотность и семантическая плотность, синтаксическая *repleteness* (*полнота*), «показывание», противопоставленное «высказыванию», демонстрация путем приведения примеров. Выделять эти свойства вовсе не означает делать уступку непосредственности. В обоих модусах «символизация должна оцениваться, по существу, в зависимости от того, в какой степени она служит когнитивному замыслу» (Goodman, 1968, 258). Эстетическое превосходство — это когнитивное превосходство. Нужно идти вплоть до того, чтобы говорить об истине искусства, если истина определяется через «соответствие» своду теорий и соответствие между гипотезами и доступными данными, то есть через «соответствующий» характер символизации. Эти характеристики подходят как искусству, так и дискурсу. Автор заключает: «Моей целью было сделать несколько шагов в направлении систематического исследования символов и символических систем, а также их образа действия в наших восприятиях и в наших действиях, нашем искусстве и наших науках, а значит, в нашем созидании и понимании наших миров» (Goodman, 1968, 178).

Таким образом, этот проект родственен проекту Кассирера, с той разницей, однако, что здесь нет продвижения от искусства к науке: применение символической функции просто разное, а символические системы сосуществуют одновременно.

Метафора является ключевым элементом этой символической теории и сразу вписывается в рамки референции; речь идет о том, чтобы выявить разницу между,

с одной стороны, «метафорически истинным» и «буквально истинным», а с другой стороны — между парой метафорической истины и буквальной истины и «просто ложностью» (Кассирер, 2001, 51). Скажем в общих чертах, что метафорическая истина касается применения предикатов или свойств к чему-либо и образует некий перенос, как, например, применение к цветной вещи предикатов, заимствованных из сферы звуков (глава, которая содержит теорию переноса, показательно озаглавлена *The Sound of Pictures*) (Кассирер, 2001, 45 и след.).

Но что такое буквальное применение предикатов? Ответ на этот вопрос требует введения масштабной понятийной сетки, охватывающей такие понятия, как денотация, описание, репрезентация, выражение (см. Таблицу,² левая часть).

В первом приближении референция и денотация совпадают между собой. Однако в дальнейшем придется провести различие между двумя способами референции — путем денотации и путем экземплификации. Пока же мы будем считать референцию и денотацию синонимами. Денотацию нужно сразу определить достаточно широко, чтобы включить в нее способ действия искусства, то есть репрезентацию чего-либо, и способ действия языка, то есть описание. Утверждать, что репрезентация — это способ денотации, — значит уподобить отношение между картиной и тем, что она описывает, отношению между предикатом и тем, к чему он применяется. Это означает, тем самым, что репрезентировать не значит имитировать, в смысле «быть похожим на...», или копировать. Таким образом, нужно старательно демонтировать предрассудок, согласно которому репрезентация — это имитация посредством сходства, и выселить его из, казалось бы, одного из его самых безопасных убежищ — теории перспективы в живописи (Goodman, 1968, 10–19). Но если репрезентировать — это значит денотировать, и если посредством денотации наши символические системы «переделывают реальность», то репрезентация является одним из способов, посредством которых природа становится продуктом искусства и дискурса. К тому же репрезентация может описывать несуществующее: единорога, Пиквика; в терминах денотации речь идет о нулевой денотации, которую следует отличать от множественной денотации (орел, нарисованный в словаре для описания всех орлов) и единичной денотации (портрет некоего индивида). Сделает ли Гудман из этого различия вывод о том, что несуществующее тоже способствует формированию мира? Любопытно, но автор отступает перед этим следствием, принять которое нас побудит ниже теория моделей: говорить о живописном изображении Единорога — это значит говорить об изображении-единороге, то есть о картине, которая классифицируется вторым термином выражения. Научиться узнавать изображение означает научиться не применять репрезентацию (спрашивая, *что* денотирует изображение), но отличать его от другого (спрашивая, *какой* это вид изображения).

² Прилагаемая мною таблица не принадлежит автору. Я составил ее для себя, чтобы ориентироваться в различениях и терминологии этой трудной работы.

Нельсон Гудман, *Языки искусства*.
Таблица понятий в гл. 1 и 2.

БУКВАЛЬНОЕ ПРИМЕНЕНИЕ СИМВОЛА				МЕТАФОРИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ СИМВОЛА	
НАПРАВЛЕНИЕ РЕФЕРЕНЦИИ	КАТЕГОРИЯ СИМВОЛОВ	ЛОГИЧЕСКИЙ ОБЪЕМ	ОБЛАСТЬ ПРИМЕНЕНИЯ		
<p>денотирование... (от символа к вещи) ↓</p> <p>↑</p> <p>Экземплифицирование... = быть денотированным = обладать = отношение ярлык образец</p>	<p>вербальные = описание невербальные = представление ≠ имитация</p>	<p>множественный единичный <i>иудейской</i> (картина единорога)</p>	<p>объекты исобытия</p>		
	<p>вербальные = экземплифицированный предикат невербальные = изображенный <i>образец</i></p>			<p>↑ пере-ходит</p> <p>↑ чувства</p>	<p>метафорическая денотация фигуральное обладание или метафорическая экземплификация (картина с <i>зрительным</i> цветом)</p>

РЕФЕРЕНЦИИ

Несомненно, этот аргумент направлен против смешения характеристики и копирования. Но если репрезентировать значит относить к какому-либо разряду, то как, в случае нулевой денотации, символизация может делать или переделывать (Goodman, 1968, 241–244) то, что она описывает? «Объект и его аспекты зависят от организации; и всякого рода ярлыки являются инструментами организации» (Goodman, 1968, 32); «репрезентация или описание, посредством того способа, которым они классифицируют или подлежат классификации, способны устанавливать или размечать связи, анализировать объекты, короче говоря, организовать мир» (Goodman, 1968, 32).

Анализ, заимствованный из теории моделей, позволит нам исправить у Нельсона Гудмана несогласованность (по крайней мере, видимую), между теорией нулевой денотации и организующей функцией символизма, установив тесную связь между *вымыслом* и *переописанием*.

До сих пор мы допускали синонимичность денотации и референции: это отождествление не доставляло неудобств, пока рассматриваемые различия (описание и репрезентация) производились внутри понятия денотации. Теперь нужно провести новое различие, которое относится к направленности понятия референции в зависимости от того, идет ли речь о движении от символа к вещи или от вещи к символу. Отождествляя референцию и денотацию, мы учитывали только первое движение, состоящее в прикреплении «ярлыков» (*labels*) к употреблением. Заметим мимоходом, что выбор термина «ярлык» вполне соответствует конвенционалистскому номинализму Гудмана: не существует незыблемых сущностей, которые придавали бы смысловое содержание вербальным или невербальным символам. Тем самым создаются благоприятные условия для теории метафоры: ведь проще переместить ярлык, чем преобразовать сущность; сопротивляется только обычай! Второе направление, в котором действует референция, не менее важно, чем первое: оно состоит в приведении примеров, то есть в указании на значение как на то, что «обладает» употребляемостью (Goodman, 1968, 52–57). Нельсон Гудман именно потому так интересуется экземплификацией, что метафора является переносом, который скорее затрагивает обладание предикатами со стороны единичной вещи, чем применение этих предикатов к чему-либо. Метафора достигается посредством примеров, в которых говорится, что некая картина, которая *обладает* серым цветом, *выражает* грусть. Иначе говоря, метафора относится к обратному функционированию референции, к которому она добавляет операцию переноса. Таким образом, нужно с чрезвычайным вниманием проследживать это сцепление: обратная референция — экземплификация — обладание (буквальное) предикатом — выражение как метафорическое обладание невербальными предикатами (грустный цвет). Попытаемся вернуться к началу этой цепи, отправляясь от обладания (буквального) (Goodman, 1968, 74–81), а потом опять прийти к выражению (метафорическому).

Говорить, что живописное изображение обладает серым цветом означает утверждать, что это *пример* серого, утверждать, что серое применяется к... этому,

а значит, денотирует это. Таким образом, отношение денотации обращено: картина денотирует то, что она описывает; но серый цвет денотируется предикатом *серый*. Таким образом, если обладать означает экземплифицировать, то обладание отличается от референции лишь направлением. Симметричным термином по отношению к «ярлыку» здесь будет «образец» (например, образец ткани): образец «обладает» характеристиками — цвет, текстура и т. д. — которые обозначаются ярлыком; и он денотируется тем, что он экземплифицирует. Отношение *образец-ярлык*, если оно правильно понято, охватывает как вербальные, так и невербальные системы; предикаты являются ярлыками в вербальных системах; но неязыковые символы тоже могут экземплифицироваться и функционировать в виде предикатов. Так, жест может денотировать или экземплифицировать, или делать и то, и другое: жесты дирижера денотируют звуки, которые нужно произвести, причем сами не являются звуками; иногда они экземплифицируют быстроту или такт; учитель гимнастики демонстрирует движения, которые экземплифицируют команду, а она денотирует движение, которое нужно выполнить; танец денотирует жесты повседневной жизни или ритуала и экземплифицирует предписанную фигуру, которая, в свою очередь, реорганизует опыт. Оппозиция между репрезентацией и выражением не будет различием сферы, — например, сферы объектов или событий и сферы чувств, как в эмоционалистской теории. В самом деле, репрезентация — это частный случай денотации, а выражение — вариант обладания (путем переноса), которое является случаем экземплификации; а между тем экземплификация и денотация суть частные случаи референции, только разнонаправленные. Обратная симметрия замещает видимую гетерогенность, в силу которой могло бы вновь проскользнуть губительное различие между когнитивным и эмотивным, порождая различие между денотацией и коннотацией.

Что мы приобрели с точки зрения теории метафоры? (Goodman, 1968, 88–155) Теперь она крепко привязана к теории референции — благодаря переносу отношения, которое само обратно денотации, видом коей выступает репрезентация. В самом деле, если признать (как будет показано), что метафорическое выражение (грусть серой картины) является переносом обладания, и если обладание, как мы уже показали, является не чем иным, как экземплификацией и противоположно денотации, видом которой выступает репрезентация, то все различия имеют место внутри референции, при условии, что по-разному направлены.

Но что такое перенесенное обладание?

Возьмем предложенный пример: картина буквально серая, но метафорически грустная. Первое высказывание относится к «факту», второе — к «фигуре» (отсюда заглавие II, 5: «FactsandFigures», эта глава содержит теорию метафоры); но «факт» нужно воспринимать в смысле Рассела и Виттгенштейна, у которых факт не следует путать с данными, но понимать как положение дел, то есть как коррелят предикативного акта. По той же причине «фигура» является не словесным украшением, а предикативным употреблением в инвертированной денотации,

то есть в обладании-экземплификации. «Факт» и «фигура», таким образом, суть разные способы применения предикатов, нахождения образцов для ярлыков.

С точки зрения Нельсона Гудмана, метафора является необычным применением, то есть применением привычного ярлыка, у которого, стало быть, есть прошлое, к новому объекту, который поначалу сопротивляется, а затем уступает. Мы скажем, прибегая к игре слов: «применять старый ярлык по-новому означает учить старое слово новым движениям; метафора — это идиллия между предикатом, имеющим прошлое, и предметом, который уступает, протестуя» (Goodman, 1968, 69). Или же: это «второй брак, счастливый и омолаживающий, хотя и дающий повод обвинить в двоеженстве» (Goodman, 1968, 73). (О метафоре все еще говорится в метафорических терминах, но на этот раз экран, фильтр, линза уступают место союзу плоти!)

Мы вновь обнаруживаем, но уже в теории референции, а не смысла, существенные черты семантической теории метафорического высказывания, сформулированной у А. А. Ричардса, М. Бердсли и С. М. Тербэйн. Кроме того, мы сохраняем идею *category-mistake* Гилберта Райла, которая, впрочем, тоже имеет референционную природу. Я говорю, что картина скорее грустная, чем веселая, *хотя* только чувствующие существа могут быть грустными или веселыми. И все же в этом есть метафорическая истина, поскольку ошибка в применении ярлыка равносильна *переназначению ярлыка (reassignment of a label)*, согласно которому «грустный» здесь подходит лучше, чем «веселый». Буквальная ложность — вследствие ошибочного назначения ярлыка (*misassignment of a label*) — преобразуется в метафорическую истину через его переназначение (Goodman, 1968, 70). Ниже мы скажем, каким образом теория моделей позволяет интерпретировать это переназначение в терминах переописания. Но между описанием и переописанием нужно будет поместить эвристическое действие вымысла, что и будет сделано в теории моделей.

Однако прежде того важно рассмотреть любопытное расширение метафоры: она теперь охватывает не только то, что мы сейчас назвали «фигурой», то есть в конечном счете перенос изолированного предиката, функционирующего в оппозиции к другому (альтернатива красный-оранжевый), но и то, что следует назвать «схемой». Она обозначает совокупность ярлыков, посредством которой подбирается соответствующая совокупность объектов, или сфера (например, цвет) (Goodman, 1968, 71–74). Метафора разворачивает свою способность реорганизовывать видение вещей, когда переносу подвергается вся эта «сфера» в целом: например, звуки переносятся в визуальный порядок. Говорить о звучании картины означает не только переселять отдельный предикат, но и обеспечивать вторжение целой новой сферы на чужую территорию; знаменитый «перенос» становится концептуальной миграцией, наподобие заморской экспедиции с оружием и багажом. Здесь интересно следующее: оказывается, что организация, осуществляемая в чуждой области, направляется через применение всей сети связей в исходной области. Это означает,

что если выбор территории вторжения произволен (что угодно похоже на что угодно, с некоторой разницей), то применение ярлыков в новой области руководствуется предыдущей практикой: так, использование выражения «высота чисел» может направлять использование выражения «высота звуков». Закон применения схем — это правило «прецедента». Здесь опять номинализм Нельсона Гудмана воспрещает ему искать сродство в природе вещей или в эйдетической конституции опыта. В этом отношении этимологические связи, возобновление анимистской путаницы, например, между одушевленным и неодушевленным, ничего не объясняют: ведь применение предиката метафорично только если оно вступает в конфликт с применением, руководствующимся действующей практикой. Старая история может всплыть, а вытесненное вернуться; остается верным, что, изгнанник, согласно действующим законам, остается чужаком, когда он возвращается на родину. Теория применения движется в сфере актуально действующего (Goodman, 1968, 77).

Таким образом, напрасно искать обоснование метафорического применения предиката — различие между буквальным и метафорическим все равно делает соответствие асимметричным: похожи ли друг на друга грустный человек и картина? Но один из них грустен буквально, другая же — метафорически, согласно установившемуся в наших языках словоупотреблению. Если тем не менее мы все еще хотим говорить о сходстве, следует сказать вслед за Максом Блэком, что метафора скорее создает сходство, чем обнаруживает или выражает его (Black, 1962, 37).

В номиналистской перспективе метафорическое применение не создает проблемы, отличной от проблемы буквального применения предикатов: «Вопрос о том, почему предикаты применяются метафорически, в общих чертах похож на вопрос о том, почему они применяются буквально» (Black, 1962, 78). Метафорическому подбору, руководимому данной схемой, учатся так же, как и буквальному подбору. В обоих случаях применение подвержено ошибкам и подлежит исправлениям; буквальное применение — это только то, которое приобрело санкцию на использование; вот почему вопрос об истине не является необычным; необычно лишь метафорическое употребление. Ведь расширение в применении ярлыка или схемы должно удовлетворять противоположным схемам: оно должно быть новым, но адекватным, странным, но очевидным, удивительным, но удовлетворительным. Простое «приклеивание ярлыка» не эквивалентно «пере-подбору» (*resorting*); из переноса схемы (Goodman, 1968, 73) должны проистекать новые расхождения, новые подборы.

В конечном счете, если всякий язык и всякий символизм состоит в «переделывании реальности», то в языке нет места, в котором эта работа проявлялась бы с большей очевидностью: именно тогда, когда символизм нарушает свои достигнутые пределы и захватывает неизвестные земли, становится явной энергия его обыденной сферы.

В таком случае встают два вопроса относительно отграничения метафорического феномена. Первый относится к перечню «модусов» в плане дискурса. Как

для Аристотеля, для Нельсона Гудмана метафора не является лишь одной из фигур дискурса, но принципом переноса, общим для всех: если в качестве путеводной нити взять понятие «схемы» или «сферы», а не понятие «фигуры», то в первую группу можно включить все переносы из одной сферы в другую без пересечения: от человека к вещи (персонификация), от целого к части (синекдоха), от вещи к свойству или ярлыку (антономазия). Во вторую группу мы поместим все переносы из одной сферы в другую в пересечении: смещение вверх (гипербола), смещение вниз (литота). Для третьей группы мы оставим переносы без изменения объема: например, переворачивание места в иронии.

Таким образом, Нельсон Гудман идет в том же направлении, что и авторы вроде Жана Коэна, которые подчиняют таксономию функциональному анализу. На первый план выдвигается перенос как таковой. Вопрос о том, следует ли называть метафорой общую функцию или одну из фигур, теперь уже просто вопрос словаря; выше мы видели, что все то, что ослабляет роль сходства, ослабляет также и уникальность метафоры-фигуры, усиливая универсальный характер метафоры-функции.

Второй вопрос относительно отграничения касается осуществления метафорической функции за пределами вербального символизма. Мы вновь обнаруживаем наш первоначальный пример: грустное выражение изображения на картине. Мы обнаруживаем его в завершение ряда различений и соотношений: 1) экземплификация как противоположность денотации; 2) обладание как экземплификация; 3) выражение как метафорический перенос обладания. Наконец, тот же ряд *денотация-экземплификация-обладание* нужно рассматривать не только в порядке вербальных символов, то есть в порядке описания, но и в порядке невербальных символов (живописных и т. д.), то есть в порядке репрезентации. То, что называют *выражением*, является метафорическим обладанием репрезентативного порядка. В рассматриваемом примере грустная картина являет собой случай метафорического обладания тем репрезентативным «образцом», который экземплифицирует репрезентативный «ярлык». Иначе говоря, «то, что выражено, метафорически экземплифицировано» (Goodman, 1968, 85). Выражение (грустный), таким образом, не менее реально, чем цвет (голубой). Хотя выражение невербально и небуквально, репрезентативно и обусловлено переносом, оно тем не менее «истинно», если только адекватно. Выражение конституируется отнюдь не воздействием на зрителя: ведь я могу уловить грусть картины, не становясь от этого грустным; сколько ни старается «метафорический импорт» превратить этот предикат в приобретенное свойство, выражение является именно обладанием вещью. Картина выражает свойства, которые она экземплифицирует метафорически в силу своего статуса живописного символа: «картины уже не более защищены от формирующей силы языка, чем остальной мир, хотя они сами, как символы, имеют власть над миром, в том числе над языком» (Goodman, 1968, 88).

Именно таким образом книга «Языки искусства» тесно скрепляет словесную метафору с невербальным метафорическим выражением в плане референции.

Автор преуспевает в этом, планомерно упорядочивая основные категории референции: денотацию и экземплификацию (ярлык и образец), описание и репрезентацию (вербальные и невербальные символы), обладание и выражение (буквальное и метафорическое).

Применяя к поэтике дискурса категории Нельсона Гудмана, я утверждаю, что:

1. Различение между денотацией и коннотацией не является действующим принципом дифференциации поэтической функции, если под коннотацией понимать совокупность ассоциативных и эмоциональных эффектов, лишенных референтной ценности, а значит, чисто субъективных. Поэзия как символическая система подразумевает референционную функцию с тем же правом, что и описательный дискурс.

2. *Sensa* — звуки, образы, чувства — которые примыкают к «смыслу», нужно рассматривать согласно модели выражения, как оно понимается у Нельсона Гудмана: это репрезентации, а не описания; они экземплифицируют, а не денотируют; и они осуществляют перенос обладания, а не удерживают его по старому праву. В этом смысле качества не менее реальны, чем описательные черты, артикулируемые научным дискурсом; они принадлежат вещам, прежде чем стать эффектами, субъективно ощущаемыми любителем поэзии.

3. Поэтические качества, будучи подвергнуты переносу, участвуют в конфигурации мира. Они «истинны» в той мере, в какой «адекватны», то есть в той мере, в какой они соединяют уместность с новизной, очевидность с удивлением.

В этих трех пунктах, однако, анализ Нельсона Гудмана требует дополнений, которые постепенно перейдут в глубокое преобразование, по мере того, как они затронут основание прагматизма и номинализма у этого автора.

1. Недостаточно прояснена стратегия, присущая поэтическому дискурсу, а именно *эпохе* описательной референции. У Нельсона Гудмана, правда, есть понятие старого брака, который сопротивляется установлению нового бигамного союза; но в этом он не усматривает ничего иного, нежели сопротивления инновации со стороны привычки. Мне кажется, что нужно идти дальше, вплоть до затмения определенного модуса референции как условия возникновения другого ее модуса. Именно это затмение первичной денотации имели в виду теоретики коннотации, не понимая, что именуемое ими коннотацией было все еще по-своему референтно.

2. Поэтический дискурс нацелен на действительность и приводит в действие *эвристический вымысел*, определяющее значение которого пропорционально силе отрицания. Здесь Нельсон Гудман опять-таки прошупывает эту мысль в своем понятии «нулевой» денотации; но он слишком озабочен тем, чтобы показать, что *объект* нулевой денотации служит для классификации ярлыков, чтобы заметить, что именно таким образом она способствует переописанию действительности. Теория моделей позволит нам более тесно увязать вымысел и переописание.

3. «Адекватный» характер метафорического, равно как и буквального применения предиката не вполне обоснован в чисто номиналистической концепции

языка. Такая концепция без труда проясняет танец ярлыков, поскольку никакая сущность не сопротивляется перемене ярлыка; но зато она испытывает затруднение, проясняя тот вид *верности, правильности*, который, кажется, свойствен некоторым открытиям языка и искусства. Именно здесь я, со своей стороны, дистанцируюсь от номинализма Нельсона Гудмана. Не являются ли «уместность», «адекватность» некоторых словесных и невербальных предикатов указанием на то, что язык не только иначе организовал действительность, но и выявил способ бытия вещей, который благодаря семантической инновации получает свое выражение в языке? Загадка метафорического дискурса, видимо, и состоит в том, что он «изобретает», причем в двойном смысле слова: он открывает то, что создает; и изобретает то, что обнаруживает.

Следовательно, нам необходимо понять последовательное сцепление трех тем: в метафорическом дискурсе поэзии референционная способность соединяется с исчезновением обыденной референции; создание эвристического вымысла — это путь к переописанию; реальность, получающая выражение в языке, соединяет обнаружение и созидание. В настоящем очерке мы исследуем две первые темы, а в восьмом, последнем очерке проясним концепцию реальности, постулируемой нашей теорией поэтического языка.

4. Модель и метафора

Рассмотрение теории моделей представляет собой решающий этап настоящего исследования. Идея родства между моделью и метафорой столь плодотворна, что Макс Блэк использовал ее в качестве заглавия сборника, содержащего эссе, специально посвященное этой эпистемологической проблеме: *Models and Archetypes* (введенное им понятие архетипа будет объяснено ниже) (Black, 1962, 219–243).

Центральный аргумент заключается в том, что со стороны отношения к реальности метафора так относится к поэтическому языку, как модель к научному языку. Но ведь в научном языке модель является по существу эвристическим инструментом, который нацелен на то, чтобы, применяя условность (*fiction*) как средство, разрушить неадекватную интерпретацию и расчистить путь новой, более адекватной интерпретации. Говоря словами другого автора, близкого к Макс Блэку — Мэри Хессе (Hesse, 1965) модель является инструментом переописания. Именно это выражение я сохраню для дальнейшей части моего анализа. Поэтому важно понять его смысл в его первоначальном эпистемологическом использовании.

Модель принадлежит не логике доказательства, но логике открытия. Однако нужно понимать, что эта логика открытия не сводится к психологии изобретения, не имеющей собственно эпистемологического интереса, но подразумевает когнитивный процесс, рациональный метод, обладающий собственными канонами и принципами.

Собственно эпистемологическое измерение научного воображения проявляется, только если сначала провести различие между моделями по их структуре и по их функции. Макс Блэк распределяет модели по трем иерархическим уровням. На самой низкой ступени находятся «модели *в масштабе*», как, например, макет корабля или увеличенная вещь малых размеров (лапка комара), замедленное изображение определенной фазы игры, имитация и миниатюризация социальных процессов и т. д. Это модели в том смысле, что они являются моделями чего-либо, к чему они отсылают в асимметрическом отношении; они служат для того, чтобы показать, как выглядит вещь (*how it looks*), как она функционирует (*how it works*), какие законы ей управляют. По этой модели можно расшифровать, вычитать из нее свойства оригинала. Наконец, в модели релевантны лишь некоторые характеристики, а другие — нет. Модель притязает на то, чтобы быть верной лишь относительно этих релевантных характеристик. Именно они отличают масштабную модель от других моделей. Они коррелятивны конвенциям интерпретации, которые руководят их прочтением. Эти конвенции основываются на частичном тождестве свойств и инвариантности пропозиций относительно всего того, что имеет измерение в пространстве или во времени. Поэтому масштабная модель имитирует оригинал, воспроизводит его. По Макс Блэку масштабная модель соответствует иконе у Пирса. Своим чувственным характером масштабная модель приближает к нашему уровню восприятия то, что или слишком велико, или слишком мало.

На втором уровне Макс Блэк помещает *аналогичные* модели: гидравлические модели экономических систем, электрические схемы, применяемые в электронных калькуляторах и т. д. Здесь нужно учесть две вещи: смену среды и репрезентацию структуры, то есть сетки отношений, присущих оригиналу. Правила интерпретации определяют здесь перевод одной системы отношений в другую; релевантные характеристики, коррелятивные этому переводу, образуют то, что в математике называется изоморфизмом. Модель и оригинал походят друг на друга по структуре, но не по способу явленности.

Теоретические модели, образующие третий уровень, как и предыдущие, характеризуются тождественностью структуры. Но они не представляют собой нечто такое, что можно показать или нужно изготовить. Это вовсе не вещи; скорее, они вводят новый язык, наподобие диалекта или идиомы, на котором оригинал описывается, но не строится. Такова, например, репрезентация электрического поля Максвеллом в зависимости от свойств воображаемой несжимаемой жидкости. Воображаемая среда здесь — уже не просто мнемоническое средство для того, чтобы ухватить математические отношения. Важно не то, что у нас есть нечто, что можно мысленно увидеть, а то, что мы можем производить операции на объекте, с одной стороны, лучше нам известном — и в этом смысле более близком, — а с другой стороны, богатом следствиями, и в этом смысле плодотворным на уровне гипотезы.

Анализ Макса Блэка важен тем, что он избегает альтернативы, касающейся экзистенциального статуса модели, и навязанной, как представляется, колебаниями

самого Максвелла, субстанциалистскими интерпретациями эфира Лордом Келвином и резким отказом Дюгема от моделей. Вопрос не в том, существует ли модель, и если да, то как; вопрос в том, каковы правила интерпретации теоретической модели и, соответственно, каковы ее релевантные характеристики. Важно то, что модель обладает лишь теми свойствами, которые предписаны ей языковой конвенцией, вне всякого контроля посредством реального построения. Именно это подчеркивает оппозиция между описанием и построением: «Суть метода — в том, чтобы говорить определенным образом» (Hesse, 1965, 229). Его плодотворность в том и состоит, что мы знаем, как им пользоваться; его «способность к развертыванию», по выражению Стивена Тулмина³ (Hesse, 1965, 239), служит основанием его существования; «интуитивное схватывание» — это лишь сжатое выражение для обозначения легкости и быстроты в освоении отдаленных следствий модели. В этом отношении применение научного воображения подразумевает не смирение разума, не образную абстракцию, а, по существу, вербальную способность подвергать испытанию новые отношения при помощи «описанной модели». Это воображение принадлежит разуму в силу правил корреляции, руководящих переводом высказываний, относящихся к вторичной области, в высказывания, применимые к изначальной области. Именно изоморфизм отношений обосновывает переводимость одной идиомы в другую и тем самым предоставляет «rationale» воображению (Hesse, 1965, 238). Но изоморфизм имеет место уже не между изначальной областью и построенной вещью, а между этой областью и «описанной» вещью. Научное воображение заключается в усмотрении новых связей посредством окольного пути через эту «описанную вещь». Вывести модель за пределы логики открытия или даже свести ее к временному средству, замещающему за неимением лучшего прямую дедукцию — это значит, в конечном счете, свести саму логику открытия к дедуктивной процедуре. Научный идеал, лежащий в основе этого притязания, в конечном итоге, по словам Макса Блэка есть «идеал Евклида, реформированный Гилбертом» (Hesse, 1965, 235). Логика открытия, как мы говорили, не является психологией изобретения, потому что исследование не является дедукцией.

Эпистемологическую значимость этого момента подчеркивает Мэри Хессе: «Следует модифицировать и дополнить дедуктивную модель научного объяснения и рассматривать теоретическое объяснение как метафорическое переписание области *explanandum*» (Hesse, 1965, 249). Этот тезис содержит два акцента. Первый акцент сделан на слове «объяснение»: если модель, будучи метафорой, вводит новый язык, то ее описание равносильно объяснению; это означает, что модель действует на территории самой дедуктивистской эпистемологии, чтобы модифицировать и дополнить критерии выводимости научного объяснения в том виде, в котором они высказаны, например, К. Г. Гемпелем и П. Оппенгеймом (Hempel and Oppenheim, 1953). Согласно этим критериям, *explanandum* (то, что необходимо

³ См.: (Toulmin, 1953, 38–39).

объяснить) должно быть выводимо из *explanans* (совокупность объясняющих положений); оно должно содержать по крайней мере один общий закон, который не избыточен для дедукции; оно не должно быть до сих пор эмпирически фальсифицировано; оно должно быть предикативно. Применение метафорического переописания является следствием невозможности достичь строго дедуктивного отношения между *explanans* и *explanandum*; самое большее, на что можно рассчитывать — это «приблизительная подгонка» (Hesse, 1965, 257). Это условие приемлемости ближе к взаимодействию, имеющему место в метафорическом высказывании, чем к чистой выводимости. Введение правил соответствия между теоретическим *explanans* и *explanandum* направлено в ту же сторону — в сторону критики идеала выводимости; прибегнуть к модели означает интерпретировать правила соответствия в терминах расширения языка наблюдения посредством метафорического употребления. Что касается прогнозируемости, то ее нельзя понимать согласно дедуктивной модели, как будто общие законы, уже присутствующие в *explanans*, содержат в себе еще не наблюдаемые обстоятельства или как будто совокупность правил соответствия не требует никакого дополнения; согласно утверждению Мэри Хессе, сделанному в ее работе «Models and Analogies in Science», не существует рационального метода для чисто дедуктивного дополнения правил соответствия и образования новых предикатов наблюдения. Прогнозирование новых предикатов наблюдения требует смещения значений и расширения первоначального языка наблюдения; только тогда область *explanandum* можно переопределить в терминологии, перенесенной из вторичной системы.

Второй акцент в тезисе Мэри Хессе сделан на слове «переописание»; это означает, что, в конечном счете, проблема, поставленная использованием модели, — это «проблема метафорической референции» (Hesse, 1965, 254–259). Сами вещи «видятся как»; они некоторым образом *отождествляются* с описательным характером модели; само *explanandum* как предельный референт изменяется принятием метафоры. Таким образом, нужно идти вплоть до того, чтобы отказаться от идеи инвариантности значения экспланандума и продвинуться до «реалистического» видения (Hesse, 1965, 256) теории взаимодействия. Под вопрос поставлены не только наша концепция рациональности, но одновременно с нею и концепция реальности: «Рациональность состоит именно в непрерывном адаптировании нашего языка к постоянно расширяющемуся миру; метафора является одним из основных средств, с помощью которых это осуществляется» (Hesse, 1965, 259).

Мы вернемся ниже к последствиям для самого глагола «быть», проистекающим из того утверждения, что вещи *суть* «таковы, какими» их описывает модель.

Какова польза для теории метафоры от этого прохождения через теорию моделей? Приведенные нами авторы больше озабочены тем, чтобы распространить на модели заранее разработанную теорию метафоры, чем рассмотрением обратного воздействия их эпистемологического применения на поэтику. Нас же интересует здесь именно это ретроактивное воздействие теории моделей на теорию метафоры.

Распространение теории метафоры на теорию модели не только ретроактивно подтверждает основные характеристики первоначальной теории: взаимодействие между вторичным предикатом и главным субъектом, когнитивную ценность высказывания, производство новой информации, неперебиваемость и неисчерпаемость в парафразе. Сведение модели к психическому инструменту параллельно сведению метафоры к простому декоративному приему; непризнание и признание следуют с обеих сторон одними и теми же путями; общая для них процедура — это «аналогический перенос словаря» (Black, 1962, 238).

Однако обратное воздействие модели на метафору обнаруживает и новые характеристики последней, незамеченные в предыдущем анализе.

Прежде всего, со стороны поэтики точное соответствие модели — это не совсем то, что мы назвали метафорическим высказыванием, то есть не краткая речь, сводящаяся чаще всего к фразе. Скорее, модель состоит в сложной сетке высказываний; следовательно, ее точным соответствием была бы развернутая метафора: басня, аллегория. То, что Тулмин называет «систематической способностью к развертыванию» модели, имеет свой эквивалент в метафорической сетке, а не в изолированной метафоре.

Это первое замечание присоединяется к наблюдению, сделанному нами в начале этого очерка: именно поэтическое произведение как единое целое — поэма, стихотворение — проецирует мир; «перемена масштаба», которая отделяет метафору как «поэму в миниатюре» (Бердсли) от самой поэмы как увеличенной метафоры, требует рассмотрения сетевой конституции метафорического универсума. Уже статья Макса Блэка позволяет вступить на этот путь: изоморфизм, образующий «*rationale*» воображения в использовании моделей, находит свой эквивалент только в том виде метафоры, который Макс Блэк называет архетипом (впрочем, как мы помним, это заголовок его статьи: «Models and Archetypes»). Вводя это обозначение, Макс Блэк имеет в виду два аспекта, присущие некоторым метафорам: их «радикальность» и их «систематичность». Впрочем, эти два аспекта тесно взаимосвязаны; *root metaphors* (*корневые метафоры*), говоря словами Стивена С. Пеппера (Pepper, 1942, 91–92), являются также теми метафорами, которые организуют метафоры в сеть (например, у Курта Льюина это сеть, которая устанавливает соотношение между словами, как, например, поле, вектор, пространство-фаза, напряжение, сила, граница, текучесть и др.) Посредством двух этих аспектов архетип имеет менее локальное, точечное существование, чем метафора: он охватывает «зону» опыта или фактов.

Это замечание чрезвычайно важно: вместе с Нельсоном Гудманом мы уже почувствовали необходимость подчинить отдельные «фигуры» «схемам», управляющим «сферами», например, сферой звуков, целиком перенесенных в визуальный порядок. Можно ожидать, что референционная функция метафоры переносится метафорической сетью, а не отдельным метафорическим высказыванием. Впрочем, я предпочитаю говорить о метафорической сети, а не об архетипе, в связи

с тем употреблением, которое последний термин имеет в юнговском психоанализе. Парадигматическая сила этих двух видов метафор связана как с их «радикальностью», так и с их «взаимосвязями». Философия воображения должна прибавить к простой идее «усмотрения новых связей» (Black, 1962, 237), идею проникновения вглубь посредством «радикальных» метафор и вширь посредством «взаимосвязанных метафор»⁴ (Black, 1962, 241).

Второе преимущество теории модели — это акцентирование связи между эвристической функцией и описанием. Их сближение тотчас отсылает нас к «Поэтике» Аристотеля. Мы помним, как Аристотель связывал *mimesis* и *mythos* в своем понятии трагической *poiesis* (Ricoeur, 1975, 13 et passim). Поэзия, по его словам, есть подражание человеческим действиям; но этот *мимесис* проходит через создание фабулы, интриги, которая являет черты композиции и порядка, недостающие драмам человеческой жизни. Не следует ли поэтому понимать отношение между *mythos* и *mimesis* в трагической *poiesis* как отношение эвристического вымысла и переописания в теории моделей? В самом деле, трагический *mythos* обнаруживает в себе все свойства «радикальности» и «сетевой организации», которые Макс Блэк придавал архетипам, то есть метафорам того же ранга, что и модели; метафоричность есть характеристика не только *lexis*, но и самого *mythos*, и эта метафоричность состоит, как и метафоричность моделей, в описании менее известной области — человеческой реальности — в свете отношений вымышленной, но лучше известной области — трагической фабулы, с использованием всех достоинств «систематической способности к разворачиванию», содержащихся в этой фабуле. *Mimesis*, со своей стороны, перестает вызывать возражения и скандал с того самого момента, когда мы начинаем понимать это понятие уже не в терминах «копии», а в свете переописания. Отношение между *mimesis* и *mythos* должно читаться в обоих направлениях: если трагедия достигает эффекта *mimesis* только посредством изобретения *mythos*, то *mythos*

⁴ У Филипа Уилрайта (Wheelwright, 1962) можно найти попытку иерархизации метафор согласно степени их стабильности, их способности охвата или широте призыва. Автор называет символами метафоры, наделенные интегрирующей способностью: на самом низком уровне он находит доминирующие образы отдельного поэтического произведения; затем символы, которые, в силу их «личностного» значения определяют все произведение в целом; затем символы, разделяемые всей культурной традицией; затем те символы, которые связывают членов обширной светской или религиозной общины; наконец, на пятом месте — архетипы, которые обладают значением для всего человечества или по меньшей мере для значительной его части: например, символизм света и тьмы или символ господской власти. Эта идея организации по уровням заимствована также Берггреном (Berggren, 1962, 248–249). С совершенно иной точки зрения — с точки зрения стилистики — Альбер Анри (Henry, 1970, 116 et passim) показывает, что именно сочетания метафор сообразно фигурам второй степени, которые он детализирует с такой тонкостью, включают риторический прием во все произведение в целом, призванное быть носителем оригинального видения поэта. Упомянув выше об анализе Альбера Анри (Ricoeur, 1975, 259), я подчеркнул, что отсылка к миру и ретро-референция к автору одновременно с этим переплетением, возводящим дискурс в ранг произведения.

находится в услужении *mimesis* и ее существенно денотативного характера; говоря словами Мэри Хессе, *mimesis* — это имя «метафорической референции». Аристотель сам подчеркивал это таким парадоксом: поэзия ближе к сущности, чем история, которая движется в области акцидентальности. Трагедия учит «видеть» человеческую жизнь «как» то, что демонстрирует *mythos*. Другими словами, *mimesis* образует денотативное измерение *mythos*'а.

Это соединение между *mimesis* и *mythos* не является делом одной лишь трагической поэзии; просто его легче в ней выявить, поскольку, с одной стороны, *mythos* принимает форму «рассказа», и метафоричность связана с интригой фабулы, а с другой стороны, референт конституируется человеческим действием, которое в своей мотивации обнаруживает некоторое родство со структурой повествования. Соединение *mythos* и *mimesis* есть дело всей поэзии. Вспомним, как Нортроп Фрай сопоставляет поэтическое и гипотетическое. Но что такое это гипотетическое? Если следовать критике, поэтический язык, повернутый «внутри», а не «наружу», структурирует *mood*, настроение, которое не является ничем внешним самому поэтическому произведению: оно является тем, что приобретает форму поэтического произведения как композиционное расположение знаков. Не следует ли сказать, прежде всего, что это *mood* есть то гипотетическое, которое создается поэтическим произведением и, в силу этого, занимает то место в лирической поэзии, которое *mythos* занимает в трагической поэзии? Не следует ли сказать, вслед за этим, что к этому трагическому *mythos* присоединяется лирическая *mimesis*, в том смысле, что созданное таким образом *mood* — это нечто вроде модели для того, чтобы «видеть как» и «чувствовать как»? В этом смысле я буду говорить о лирическом переописании, чтобы вновь ввести в самое сердце *выражения*, в смысле Нельсона Гудмана, элемент вымысла, акцентуруемый теорией моделей. Чувство, артикулированное поэтическим произведением, не менее эвристично, чем трагическая фабула. Движение «вовнутрь» поэтического произведения, таким образом, не следует напрямую противопоставлять движению «наружу»: оно только обозначает разрыв с привычной референцией, возведение чувства в ранг гипотетического, создание аффективного вымысла; но лирическая *mimesis*, которую при желании можно считать движением «наружу», является как раз делом лирического *mythos*, проистекает из того, что настроение не менее эвристично, чем вымысел в повествовательной форме. Парадокс поэтического целиком состоит в том, что возведение чувства в ранг вымысла является условием его миметического развертывания. Лишь «мифизированное» настроение раскрывает и открывает мир.

Эту эвристическую функцию *mood* так трудно распознать именно потому, что «репрезентация» стала единственным каналом познания и моделью всякого отношения между субъектом и объектом. Но чувство онтологично иначе, нежели отношение на расстоянии: благодаря ему мы участвуем в вещи (Fiasse, 2007).

Вот почему оппозиция между внешним и внутренним здесь уже недействительна. Не будучи внешним, чувство тем не менее не субъективно. Метафори-

ческая референция, скорее, сочетает то, что Дуглас Берггрен называет «поэтическими схемами внутренней жизни» и «объективностью поэтических текстур» (Berggren, 1962). Под поэтической схемой он понимает «некий визуально воспроизводимый феномен, действительно наблюдаемый или просто воображенный, который служит носителем для выражения чего-либо относящегося к сокровенной жизни человека или вообще к непространственной реальности» (Berggren, 1962, 248). Таково «ледяное озеро» в глуби Ада у Данте (Berggren, 1962, 249). Сказать, вслед за Нортропом Фраем, что поэтическое высказывание имеет «центростремительное» направление, означает просто сказать, как не следует интерпретировать поэтическую схему, а именно, (в данном случае) в космологическом смысле; но нечто высказывается об образе существования некоторых душ, которые, *поистине*, изо льда. Мы обсудим ниже смысл выражения «поистине» и предложим концепцию *напряжения* самой метафорической истины. Пока достаточно сказать, что поэтическое слово метафорически «схематизирует» чувства, лишь описывая «текстуры мира», «нечеловеческие лики», которые становятся подлинными портретами внутренней жизни. То, что Дуглас Берггрен называет «текстурной реальностью», придает опору «схеме внутренней жизни» — эквиваленту тех «душевных состояний», которые Нортроп Фрай считает заменителями всякого референта. «Радостное колыхание волн» в стихотворении Гельдерлина (Berggren, 1962, 253) не является ни объективной реальностью в позитивистском смысле, ни душевным состоянием в смысле эмоционалистском. Такая альтернатива напрашивается лишь в рамках концепции, в которой реальность была предварительно сведена к научной объективности. Поэтическое чувство высказывает в метафорических выражениях неразличение между внутренним и внешним. «Поэтические текстуры» мира (радостные колыхания) и «поэтические схемы» внутренней жизни (ледяное озеро), перекликаясь между собой, выражают взаимность внешнего и внутреннего пространства.

Именно эту взаимность и обоюдность метафора возвышает от смешения и неразличения к биполярному напряжению. Но слияние вчувствования, которое предваряет завоевание двойственности субъекта и объекта — это нечто иное, чем примирение, преодолевающее оппозицию субъективного и объективного.

Таким образом, поставлен вопрос о метафорической истине. Под вопросом смысл слова «истина». Сравнение между моделью и метафорой по крайней мере указало нам направление: как подсказывает соединение вымысла и переописания, поэтическое чувство раскрывает опыт реальности, где изобретение и открытие уже не противопоставлены друг другу, где созидание и обнаружение совпадают. Но что тогда означает реальность?

5. К понятию «метафорической истины»

Настоящий очерк подводит нас к следующим выводам, из которых два первых лишь фиксируют продвижение в русле предыдущего обсуждения, а третий извлекает следствие, требующее особого обоснования:

1. Поэтическая функция и риторическая функция вполне различны между собой лишь тогда, когда выявлено сопряжение между вымыслом и переописанием. Обе функции предстают тогда как взаимно обратные: вторая нацелена на то, чтобы убеждать людей, придавая дискурсу украшения, способные нравиться; именно она заставляет ценить дискурс ради него самого; первая же функция нацелена на переописание реальности на окольном пути эвристического вымысла.

2. Метафора, поскольку она служит поэтической функции, является той стратегией дискурса, посредством которой язык избавляется от функции прямого описания и поднимается на «мифический» уровень, где высвобождается его функция открытия.

3. Можно рискнуть говорить о метафорической истине, чтобы тем самым обозначить «реалистическое» намерение, связанное со способностью поэтического языка к переописанию.

Этот последний вывод требует прояснения. В самом деле, он предполагает, что теорию напряжения (или контроверзы), которая постоянно служила путеводной нитью этого исследования, можно распространить на референционное отношение метафорического высказывания к реальности.

Действительно, мы говорили о трех возможных применениях идеи напряжения:

А) Напряжение в высказывании: между *tenor* и *vehicle*, между *focus* и *frame*, между главным субъектом и второстепенным субъектом;

Б) Напряжение между двумя интерпретациями: между буквальной интерпретацией, которую разрушает семантическая неуместность, и метафорической интерпретацией, которая реализует смысл при помощи бессмыслицы;

В) Напряжение в реляционной функции глагола-связки: между тождеством и различием в игре сходства.

Эти три применения идеи напряжения остаются на уровне смысла, имманентного высказыванию, хотя второе из них вводит в действие операцию, внеположную высказыванию, а именно диалог, тогда как третье относится уже к глаголу-связке, но в его реляционной функции. Новое применение касается самой референции и притязания метафорического высказывания на то, чтобы определенным образом достичь реальности. Выражая это наиболее радикальным образом, нужно ввести напряжение в метафорически утверждаемое бытие. Когда поэт говорит: «Природа — это храм, где от живых колонн...», глагол «быть» в выражении «природа есть храм» не просто связывает предикат «храм» с субъектом «природа» по способу тройного напряжения, о котором мы только что сказали; глагол-связка имеет не только

реляционный характер: кроме этого, он еще предполагает, что посредством предикативного отношения переописывается то, *что есть*; он говорит, что именно так обстоит дело. Этому научил нас аристотелевский трактат «Об истолковании».

Попадаем ли мы в ловушку, расставленную языком, который, как напоминает нам Кассирер, не различает двух смыслов глагола «быть» — реляционного и экзистенциального (Кассирер, 2001)? Это было бы так, если бы мы понимали сам глагол «быть» в его буквальном смысле. Но нет ли и для самого глагола «быть» метафорического смысла, где сохранялось бы то же самое напряжение, которое мы сначала нашли в словах (между природой и храмом), затем между двумя интерпретациями (буквальной и метафорической), и, наконец, между тождеством и различием?

Чтобы выявить это напряжение, сокрытое в логической силе глагола «быть», нужно заставить явиться «не есть», которое само предполагается в невозможной буквальной интерпретации, но между строк присутствует в метафорическом «есть». Напряжение имело бы место между «есть» и «не есть». Это напряжение было бы грамматически не маркировано в приведенном примере; однако, даже не маркированное, «есть» эквивалентности отличается от «есть» определения (*détermination*) («роза красная», синекдохической природы). Именно «Общая Риторика» Льежской Группы предлагает нам это различие между «есть» определения и «есть» эквивалентности, характерное для метафорического процесса (Le Groupe μ , 1970, 114–115). Таким образом, этим процессом затрагиваются не только термины, и даже не только глагол-связка в его референционной функции, но экзистенциальная функция глагола «быть». То же самое следовало бы сказать и о «быть как», присутствующем в маркированной метафоре, той, которую риторика древних, порывая в этом отношении с Аристотелем, считала канонической формой, а метафору полагала ее сокращением. «Быть как» следовало бы считать метафорической модальностью самого глагола-связки; тогда «как» было бы не только термином сравнения между терминами, но и входило бы в глагол «быть», модифицируя его силу. Другими словами, нужно было бы перенести «как» на сторону глагола-связки, и писать: «Ее щеки *суть-как* розы» (это один из примеров (Le Groupe μ , 1970, 114)). Так мы остались бы верны традиции Аристотеля, которой не следовала последующая риторика; в самом деле, для Аристотеля, как мы помним, не метафора является сжатым сравнением, но сравнение — ослабленной эквивалентностью. Таким образом, прежде всего важно поразмыслить именно над «есть» эквивалентности. И именно для того, чтобы отличить его использование от «есть» определения, я стремлюсь перенести в саму силу глагола «быть» то напряжение, три других применения которого продемонстрировал предыдущий анализ.

Вопрос можно было бы сформулировать таким образом: то напряжение, которое затрагивает глагол-связку в его реляционной функции, — не затрагивает ли оно этот же глагол-связку в его экзистенциальной функции? Этот вопрос и составляет смысл понятия *метафорической истины*.

Для того чтобы продемонстрировать эту концепцию напряжения метафорической истины, я буду действовать диалектически. Сначала я покажу неадекватность интерпретации, которая, по незнанию имплицитного «не есть», оказывается онтологически наивна в оценке метафорической истины; затем я покажу неадекватность концепции обратной интерпретации, которая упускает «есть», сводя его к «как бы» рефлектирующего суждения, под критическим давлением со стороны «не есть».

Легитимация понятия метафорической истины, сохраняющая «не есть» в «есть», будет исходить из конвергенции этих двух критик.

Прежде всякой собственно онтологической интерпретации, вроде той, что мы попытаемся набросать в восьмом очерке, здесь мы ограничимся диалектическим обсуждением мнений, подобно Аристотелю в начале рассмотрения «первой философии».

А) Первый ход — наивный, некритический — принадлежит онтологическому порыву. Я не стану опровергать его, но лишь подвергну опосредованию. Без него критический момент был бы немощен. Сказать «это есть» — таков момент *верования*, *ontological commitment*, придающий «иллокутивную» силу утверждению. Нигде этот порыв утверждения не засвидетельствован лучше, чем в поэтическом опыте. По меньшей мере в одном из своих измерений этот опыт выражает *экстатический* момент языка — язык вонне себя самого. Таким образом, этот опыт свидетельствует о нем как о желании дискурса отойти в сторону, умереть на границах высказанности.

Может ли философия учитывать не-философию экстаза? И какой ценой?

На перекрестье не-философии и шеллингвской философии Колеридж провозглашает *почти растительную* способность воображения, сосредоточенную в символе, уподоблять нас росту вещей: «*While it enunciates the whole, [a symbol] abides itself as a living part of that unity of which it is there presentative*» (Richards, 1936, 109) («*Возвецающая целое, символ сам остается живой частью того единства, которое он репрезентирует*»). Так метафора осуществляет обмен между поэтом и миром, в силу которого индивидуальная жизнь и жизнь всеобщая возрастают вместе. Рост растения стновится, таким образом, метафорой метафорической истины, которая сама является «*a symbol established in the truth of things*» (символом, утвержденным в истине вещей) (Richards, 1936, 111). Так же, как растение тянется к свету и углубляется в землю, чтобы расти, так же, как «*it becomes the visible organism of the whole silent or elementary life of nature and therefore, in incorporating the one extreme becomes the symbol of the other; the natural symbol of that higher life of reason*» («оно становится видимым организмом всей безмолвной или первичной жизни природы и, следовательно, вбирая в себя одну крайность, становится символом другой; естественным символом высшей жизни разума») (Richards, 1936, 111) — точно так же поэтическое слово позволяет нам быть причастными, в «открытом общении» к целокупности вещей. И А. А. Ричардс упоминает вопрос, поставленный

Колериджем намного раньше: «*Are not words parts and germinations of the plant?*» (букв.: «*Не суть ли слова части и зарождение растения?*») (Richards, 1936, 112).

Таким образом, цена, которую должна заплатить философия, чтобы выразить поэтический экстаз, состоит в том, чтобы вновь ввести философию природы в философию духа, в русло шеллинговской философии мифологии. Но тогда воображение, согласно метафоре растения, уже не является дискурсивной по своей природе работой тождества и различия, о которой мы говорили выше (шестой очерк). Онтология «соответствий» ищет себе гарантию в симпатических притяжениях природы, до того, как вступает в действие лезвие разделяющего рассудка.

Колеридж удерживался на изломе философии и нефилософии. Бергсон же выносит единство видения жизни на вершину философии. Философский характер начинания сохраняется благодаря критике критики, за счет которой рассудок, в рефлексии ведет собственное судебное дело; право образа при этом доказывается *a contrario*, тесной связью между понятийной расчлененностью, пространственным рассеиванием и прагматическим интересом. В связи с этим следует восстановить также превосходство образа над понятием, первенство нераздельного временного потока над пространством и бескорыстие видения по отношению к жизненной заботе. Именно в философии жизни скрепляется союз между образом, временем и созерцанием.

Определенное направление литературной критики под влиянием Шеллинга, Колериджа и Бергсона старается прояснить этот экстатический момент поэтического языка (Barfield, 1964). Мы обязаны этому направлению критики несколькими романтическими выступлениями специально в защиту метафоры. Одно из самых примечательных среди них содержится в работах «*The Burning Fountain*» и «*Metaphor and reality*» Уилрайта (Wheelwright, 1968). В самом деле, автор не просто связывает свою онтологию с общими соображениями относительно силы воображения: он тесно связывает ее с теми характеристиками, которым отдала преимущество его семантика. Эти характеристики изначально требуют выражения в терминах жизни; язык, по словам автора, есть *tensive* (в напряжении) и *alive* (живой); он играет на всех конфликтах между перспективой и открытостью, обозначением и суггестией, образностью и значимостью, конкретностью и многозначностью, точностью и аффективным резонансом, и т. д. В частности, метафора воспринимает этот *tensive* характер языка, в противоположность *эпифоре* и *диафоре*: эпифора сближает и сплавляет термины путем непосредственной ассимиляции на уровне образа; диафора действует опосредованно и путем комбинации дискретных терминов; метафора же есть напряжение между эпифорой и диафорой. Именно это напряжение обеспечивает перенос смысла и придает поэтическому языку семантическую «прибавочную стоимость», делает его способным открываться новым аспектам, новым измерениям и новым горизонтам значения.

Таким образом, все эти характеристики изначально требуют выражения в терминах жизни: *living, alive, intense* (Wheelwright, 1968, 17). В выражении

«*tensivealiveness*» (*напряженная живость*), которое я, со своей стороны, тоже принимаю, но в несколько ином смысле, акцент делается на жизненный, а не на логический аспект напряжения; *connotative fullness* и *tensive aliveness* противопоставляются негибкости, холодности и смерти *steno-language* (Wheelwright, 1968, 25–29, 55–59). *Fluid* противопоставляется там *block-language*, который торжествует вместе с абстракциями, общими для некоторых умов в силу привычки или конвенции. Это язык, который утратил свои «напряженные двусмысленности», свою «неуправляемую текучесть» (Wheelwright, 1968, 38–39).

Именно эти семантические черты знаменуют родство между «напряженным» языком и реальностью, проявляющей соответствующие онтологические черты. В самом деле, автор не сомневается, что бодрствующий человек постоянно озабочен тем, что есть («*What Is*») (Wheelwright, 1968, 19, 30, 130 et passim). Реальность, обретающая языковое выражение благодаря метафоре, названа «*presential and tensive, coalescent and interpretative, perspectival and hence latent*» — короче говоря, «*revealing itself only partially, ambiguously, and through symbolic indirection*» («*презентной и напряженной, сливающейся воедино и требующей интерпретации, перспективной, а значит, скрытой... проявляющейся лишь частично, неоднозначно и косвенно, через символы*») (Wheelwright, 1968, 154). Во всех этих характеристиках господствует неразличение: присутствие воодушевляется актом, характеризуемым как *imaginative-responsive* (*воображаемый-ответный*) (Wheelwright, 1968, 156) и само отвечает на этот ответ в некоем подобии встречи. Правда, автор делает предположение, что этот смысл присутствия не лишен контрастов, но только для того, чтобы сразу же прибавить, что последние подчинены целому. Что касается «*coalescence*» (*слияния*), то автор противопоставляет его избирательности интеллекта, приводящей к дихотомиям объективного и субъективного, физического и духовного, частного и всеобщего: «нечто большее», присущее поэтическому выражению, делает так, что каждый термин оппозиции участвует в другом, преобразуется в другой; сам язык, переходя от одного значения к другому, затрагивает «нечто метафорическое в самом мире, на что отзывается поэтическое произведение» (Wheelwright, 1968, 169). Наконец, «перспективный» характер поэтического языка требует избыточности, отсутствия ограниченности определенным углом зрения; не это ли хочет сказать Гераклит, когда он говорит: «Государь, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками указывает»? Не следует ли прошептать вместе с индуистским гуру из Упанишад: «*neti-neti*», «*not quite that, not quite that*», «*не совсем то, не совсем то*»...? В конце концов, доходя до «поэтико-онтологического вопроса» (Wheelwright, 1968, 52), автор охотно признает, что его *metapoetics* является «онтологией не столько понятий, сколько поэтической чувствительности» (Wheelwright, 1968, 20).

Удивительно, что семантическая концепция напряжения между эпифорой и диэфорой очень близко подвела Уилрайта к концепции «напряжения» самой истины; но диалектическая тенденция его теории приглушена виталистской и интуитивистской тенденцией, которая в конечном счете преобладает в Метапоэтике «*What Is*».

Б) Диалектический противовес онтологической наивности представлен Тербэйном в работе «The Myth of Metaphor» (Turbayne, 1970). Автор пытается определить правомерное «использование» (*use*) метафоры, выбирая в качестве главной темы «злоупотребление» (*abuse*) ею. Злоупотребление есть то, что он называет мифом, скорее в эпистемологическом, чем в этнологическом смысле, совпадающем с тем, что мы только что называли онтологической наивностью. В самом деле, миф — это поэзия *плюс* верование (*believed poetry*). Я бы сказал, что это метафора в ее буквальном смысле. Но есть что-то в употреблении метафоры, что склоняет к злоупотреблению, то есть к мифу. Что же это? Вспомним семантическую основу теории Тербэйна (изложенную выше, в шестом очерке): метафора близка тому, что Гилберт Райл называет *category-mistake*, категориальной ошибкой, состоящей в представлении фактов из одной категории в идиомах, соответствующих другой. Таким образом, метафора является ошибкой по расчету, категориальным нарушением (*sort-crossing*). На этой семантической основе, где несоответствие метафорической атрибуции подчеркивается сильнее, чем новая семантическая уместность, автор строит свою референционную теорию. Верование, говорит Тербэйн, проистекает из спонтанного движения от «притворства» (*pretense*), что нечто таково, в то время, как это не так (Turbayne, 1970, 13), к соответствующему «намерению» (*I intend what I pretend*) (Turbayne, 1970, 15), и от намерения к «убеждению» (*make-believe*) (Turbayne, 1970, 17). Тогда *sort-crossing* (*категориальное нарушение*) становится *sort-trespassing* (*категориальное злоупотребление*) (Turbayne, 1970, 22), а *category-fusion* (*слияние категорий*) становится *category-confusion* (*смешение категорий*) (Turbayne, 1970, 22). Так верование, захваченное игрой своего притворства, незаметно превращается в «убеждение» («*faire-croire*»).

Итак, то, что мы называли выше эвристической функцией, не является невинной уловкой: она стремится забыть, что является вымыслом, чтобы заставить считать себя перцептивным верованием (именно так, более или менее, Спиноза, вступая в противоречие с Декартом, описывал верование: пока воображение не подверглось ограничению и отрицанию, его не отличить от истинного верования). Примечательно, что отсутствие грамматического признака служит здесь порукой для такого сползания в верование: ничто в грамматике не отличает метафорической атрибуции от буквальной; грамматика не маркирует никакого различия между выражением Черчилля, назвавшего Муссолини «*that us tensile*», и словами рекламы: «*lapoêle à frire, cetustensile*» (сковорода, этот прибор) (Turbayne, 1970, 14); лишь невозможность алгебраической суммы этих двух высказываний может пробудить подозрение. Именно такова ловушка, расставленная грамматикой: не маркировать различие и, в этом смысле, маскировать его. Вот почему нужно соотносить высказывание с критической инстанцией, чтобы выявить немаркированное «как бы», то есть виртуальный различительный признак «притворства», имманентно присутствовавший в «верить» и в «убеждать».

Это свойство утаивания — можно даже сказать, злонамеренности, но этого слова нет у Тербэйна — требует критической отповеди: нужно провести демаркационную линию между *to use* и *to be used*, если мы не хотим стать жертвой метафоры, приняв маску за лицо. Короче говоря, нужно разоблачить метафору, демаскировать ее. Эта близость между употреблением и злоупотреблением побуждает к исправлению метафор о метафоре. Мы говорили о переносе или о перенесении; это правда: факты *are reallocated* метафорой; но эта *reallocation* (*перераспределение*) является и *misallocation* (*ошибочное распределение*). Мы сравнивали метафору с фильтром, с экраном, с линзой, чтобы сказать, что она помещает вещи в определенную перспективу и учит «видеть как...»; но и это тоже — маска, которая утаивает. Мы сказали, что метафора собирает воедино разнообразие; но она также склоняет к категориальной путанице. Мы сказали, что она «подставлена вместо...» (фр.: *misepour*), но она и «принимается за...» (фр.: *prise pour*).

Но что означает разоблачить метафору (Turbayne, 1970, 54–70)? Нужно заметить, что Тербэйн охотнее размышляет о научных моделях, чем о поэтических метафорах. Это, конечно, не дискредитирует его вклад в понятие метафорической истины, если, как мы сами признали, референционная функция модели сама является моделью референционной функции метафоры. Но весьма возможно, что критическая бдительность в теории Тербэйна — иной природы. В самом деле, примерами «мифов» в эпистемологии служат научные теории, в которых признак эвристического вымысла всегда упускался из виду. Так, Тербэйн долго рассуждает о реификации механических моделей у Декарта и Ньютона, то есть об их непосредственной онтологической интерпретации; стало быть, напряжение метафорического и буквального здесь отсутствует с самого начала. С этого момента «взорвать миф» означает выявить модель как метафору.

Таким образом, Тербэйн возобновляет связь со старой традицией Бэкона, изобличавшей «идолы театра»: «*Because in my judgment all the received systems are but so many stage-plays representing worlds of their own creation... which by tradition, credulity and negligence have come to be received*» (Turbayne, 1970, 29). («Ибо мы считаем, что столько есть принятых философских систем, сколько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры... которые получили силу вследствие предания веры, небрежения») (Vascon, 1977, 18).

Тем не менее это не означает упразднить метафорический язык; совсем напротив, это значит утвердить его, но присоединив к нему критический указатель «как бы». В самом деле, невозможно «представить буквальную истину», «сказать, чем являются факты», как того требовал бы логический эмпиризм: всякая «попытка «пере-ассигновать» факты, отсылая их к области, к которой они принадлежат в действительности, напрасна» (Turbayne, 1970, 64). «Мы не можем сказать, чем является реальность, можем только сказать, какой она нам кажется (*what it seems like to us*)» (Turbayne, 1970, 64). Если может иметься не-мифическое состояние языка, то его неметафорического состояния существовать не может. Следовательно,

нет другого выхода, как только «заменить маски», но зная об этом, мы не скажем: *non fingo hypotheses*, но «Я симулирую гипотезы». Короче говоря, критическое осознание различия между употреблением и злоупотреблением ведет не к отказу от использования, но к повторному использованию (*re-use*) метафор, в бесконечном поиске других метафор или же наилучшей возможной метафоры.

Ограниченность тезиса Тербэйна объясняется спецификой примеров, относящихся к тому, что менее всего поддается переносу с модели на метафору.

С одной стороны, автор удерживается в порядке реальности, гомогенном тому позитивизму, который его тезис подвергает критике. Речь всегда идет о «фактах», а значит и об истине в верификационистском смысле, который по существу остается неизменным. Этот, в конечном счете, нео-эмпиристский характер тезиса не может ускользнуть от нас, если принять во внимание, что примеры метафор-моделей заимствованы не из областей, ограниченных физикой, но из метанаучного порядка мировидения, в котором граница между моделью и мифом стирается, как мы знаем со времен «Тимея» Платона. Механицизм Декарта и механицизм Ньютона — это космологические гипотезы универсального толка. Вопрос именно в том, не совершает ли поэтический язык прорыв к донаучному, до-предикативному уровню, на котором сами понятия факта, объекта, реальности, истины — в том виде, в каком их разграничивает эпистемология — *поставлены под вопрос* потому, что поколеблена буквальная референция.

С другой стороны, автор говорит об овладении моделями, которое не обнаруживается в поэтическом опыте, где всякий раз, когда говорит поэт, говорит и нечто отличное от него, где реальность обретает язык, когда поэт не властен над этим. Метафора у Тербэйна все еще принадлежит порядку манипулируемых вещей; она является чем-то, что мы сами решаем использовать, или не использовать, или вторично использовать. Эта главная власть, коэкстенсивная с бдительностью «как бы», не имеет соответствия в поэтическом опыте, в котором, согласно описанию Маркуса Хестера, воображение «связано» (*bound*). Этот опыт охваченности, скорее чем схватывания, с трудом согласуется с умышленным господством «как бы». Проблема Тербэйна — это проблема демифологизированного мифа: имеет ли он еще силу в качестве речи? Остается ли нечто вроде метафорической веры после демифологизации? Остается ли вторая наивность после иконоборчества? Вопрос этот требует разных ответов в эпистемологии и в поэзии. Трезвое, укрощенное, заранее согласованное использование моделей, может быть, и мыслимо, хотя кажется трудным удержаться в онтологической воздержанности «как бы», не веря в описательную и репрезентативную ценность модели. Опыт творчества в поэзии, кажется, ускользает от трезвости и ясности, которых требует любая философия «как бы».

Оба этих предела, как представляется, коррелятивны между собой: тот род видения, который, *a parte rei*, проникает за пределы «фактов», выкроенных методологией, и тот род само-вовлеченности, который, *a parte subiecti*, ускользает от бдительности «как бы», вместе обозначают две стороны опыта творчества, где

творческое измерение языка находится в согласии с созидательными аспектами самой реальности. Можно ли создавать метафоры, не веря в них и не веря, что, некоторым образом, это есть? Стало быть, здесь затронуто само отношение, а не только его крайние члены: между «как бы» осознающей себя гипотезой и фактами, «такими, какими они нам кажутся», все еще стоит господствующее понятие истины-адекватности. Оно лишь модализировано посредством «как бы», но не изменено в своем фундаментальном определении.

В) Моя двойная критика, обращенная против Уилрайта и Тербэйна, очень близка критике Дугласа Берггрена в статье «The Use and Abuse of Metaphor», которой она многим обязана. Ни один автор, насколько я знаю, не зашел так далеко в продвижении к понятию метафорической истины. В самом деле, не удовлетворяясь кратким изложением основных тезисов теории напряжения, Берггрэн, как и я, старается рассудить спор между онтологической наивностью и критикой мифологизированной метафоры. Таким образом, он переносит теорию напряжения с внутренней семантики высказывания на ее истинностное значение, и осмеливается говорить о напряжении между метафорической истиной и буквальной истиной (Berggren, 1962, 245). Выше я воспользовался его совместным анализом «поэтических схем» и «поэтических текстур»: первые представляют портрет внутренней жизни, а вторые — лик мира. Тогда я не сказал, что, с точки зрения Берггрена, эти напряжения затрагивают не только смысл, но и истинностное значение поэтических утверждений относительно схематизированной таким образом «внутренней жизни» и относительно «текстурной реальности». Сами поэты, по его словам, «кажется, иногда думают, что они высказывают в некотором смысле истинные утверждения» (Berggren, 1962, 249). В каком смысле? Уилрайт не ошибается, когда говорит о «презентной реальности», но ему не удается различить поэтическую истину и мифический абсурд. Он, столько сделавший для того, чтобы признать «напряженный» характер языка, упускает «напряженный» характер истины, просто подменяя одно понятие истины другим; так он приносит жертву на алтаре злоупотребления, просто сводя поэтические текстуры к первобытному анимизму. Но сам поэт не совершает этой ошибки: он «сохраняет обиходные различия между главным и второстепенным субъектом своих метафор в то самое время, как эти референты одинаково преобразуются процессом метафорического построения» (Berggren, 1962, 252). И далее: «В отличие от ребенка и от дикаря поэт не смешивает мифическим образом *the textural feel-of-things* (текстурное ощущение вещей) с реальными *things-of-feeling* (ощущаемыми вещами)» (Berggren, 1962, 255). «Лишь посредством использования текстурной метафоры поэтическое *feel-of-things* можно в некотором смысле освободить от прозаических *things-of-feeling* и должным образом сосредоточиться на обсуждении» (Berggren, 1962, 255). Вот почему феноменологическая объективность того, что обыкновенно называют эмоцией, или чувством, неотделима от напряженной структуры самой истины метафорических высказываний, которые выражают строение мира с чувством и посредством

чувства. Возможность текстурной реальности коррелятивна возможности метафорической истины поэтических схем: возможность одной устанавливается одновременно с возможностью другой (Berggren, 1962, 257).

Итак, конвергенция между этими двумя внутренними критиками — критикой онтологической наивности и критикой демифологизации приводит к повторению тезиса о «напряженном» характере метафорической истины и того «есть», которое выступает носителем утверждения. Я не говорю, что эта двойная критика доказывает тезис. Внутренняя критика лишь помогает признать то, что принято и с чем связывает себя тот, кто говорит и метафорически использует глагол «быть». В то же время она подчеркивает предельную парадоксальность метафорического понятия истины. Парадокс заключается в том, что не существует другого способа воздать должное понятию метафорической истины, кроме как включить критическое острие «не есть» (буквально) в онтологический порыв «есть» (метафорически). В этом отношении тезис лишь извлекает самое крайнее следствие из теории напряжения: точно так же, как логическая дистанция сохраняется в метафорической близости, и так же, как невозможная буквальная интерпретация не просто упраздняется метафорической интерпретацией, но уступает ей, сопротивляясь, — точно так же онтологическое утверждение подчиняется принципу напряжения и закону «стереоскопического видения».⁵ Именно эта «напряженная» конституция глагола «быть» получает свой отличительный грамматический признак в «быть-как» метафоры, развернутой в сравнение, в то же время, как маркируется напряжение между «тем же» и «другим» в реляционном глаголе-связке.

Каково же обратное воздействие такой концепции метафорической истины на само определение реальности? Этот вопрос, образующий предельный горизонт настоящего очерка, будет предметом следующего исследования. Ведь умозрительный дискурс имеет свойство артикулировать при помощи присущих ему возможностей то, что спонтанно принимает народный сказочник, который, по словам Романа Якобсона (Jakobson, 1963, 238–239), «маркирует» поэтическое намерение своего повествования, говоря:

*Aixo era u no era,
Это было и не было.*

REFERENCES

Aristotel', (1983). *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Collected Works in Four Volumes. Volume 4]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

⁵ Выражение это заимствовано у Беделла Стэнфорда (Stanford, 1937, 105); оно повторяется многими англоязычными авторами.

- Bacon, F. (1935). *Novyi Organon* [Novum Organum]. Leningrad: OGIZ.
- Barfield, O. (1964). *Poetic Diction: A Study in Meaning*. New York: McGraw Hill.
- Beardsley, M. C. (1958). *Aesthetics*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Benveniste, E. (1967). La forme et le sens dans le langage. In *Le Langage, Acte du XIII Congrès des sociétés philosophiques de langue française* (29–47). Neuchâtel: La Baconnière.
- Benveniste, E. (1974). Kategorii mysli i kategorii yazyka [Categories of thought and categories of language]. In *Obshchaya Linguistika* [General linguistics] (104–114). Moscow: Progress.
- Berggren, D. (1962). The Use and Abuse of Metaphor. Part 1. *Review of Metaphysics*, 16 (1), 237–258.
- Berggren, D. (1963). The Use and Abuse of Metaphor. Part 2. *Review of Metaphysics*, 16 (2), 450–472.
- Black, M. (1962). *Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Cohen, J. (1966). *Structure du langage poétique*. Paris: Flammarion.
- Dubois, J., Edeline, F., Klinkenberg, J. M., Minguet, P., Pire, F., & Trinon, H. (1970). *Rhétorique générale*. Paris: Larousse.
- Frege, G. (1977). Smysl i denotat [On sense and reference]. *SiI*, (8), 181–210. (in Russian).
- Frye, N. (1957). *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Goodman, N. (1968). *Languages of Art, an Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co.
- Granger, G. G. (1968). *Essai d'une philosophie du style*. Paris: Armand Colin.
- Hempel, C. G., & Oppenheim, P. (1953). The logic of explanation. In H. Feigl, M. Brodbeck (Eds.), *Readings in the Philosophy of Science* (319–352). New York: Appleton-Century-Crofts.
- Henry, A. (1971). *Métonymie et Métaphore*. Paris: Klincksieck.
- Hesse, M. B. (1965). The explanatory function of metaphor. In Y. Bar-Hillel (Ed.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (249–259). Amsterdam: North-Holland.
- Hester, M. B. (1967). *The Meaning of Poetic Metaphor*. Paris: Mouton.
- Jakobson, R. (1963). Results of the Conférence of Anthropologists and Linguists. *Supplement to International Journal of American Linguistics*, 19 (2), 554–567.
- Kassirer, E. (2001). *Filosofia simvolicheskikh form. Tom 1. Yazyk* [The Philosophy of symbolical Forms. Vol. 1. Language]. Moscow-Saint-Petersburg: University Book Publ.

- Langer, S. (1953). *Feeling and Form: A Theory of Art*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Le Groupe μ : Dubois, J., Edeline, F., Klinkenberg, J. M., Minguet, P., Pire, F., & Trignon, H. (1970). *Rhétorique générale*. Paris: Larousse.
- Le Guern, M. (1973). *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*. Paris: Larousse.
- Pepper, S. C. (1942). *World Hypotheses*. Oakland: University of California Press.
- Richards, I. A. (1936). *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- Ricœur, P. (2008). *De l'homme faillible à l'homme capable*. Paris: PUF.
- Ruyer, R. (1955). L'expressivité. *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (2), 69–100.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stanford, B. (1936). Greek Metaphor. In *Studies in Theory and Practice*. Oxford: Blackwell.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Todorov, T. (1967). *Littérature et Signification*. Paris: Larousse.
- Toulmin, S. (1953). *The Philosophy of Science*. London: Hutchinson.
- Turbayne, C. M. (1962). *The Myth of Metaphor*. New Haven: Yale University Press.
- Wheelwright, Ph. (1962). *Metaphor and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wheelwright, Ph. (1968). *The Burning Fountain*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wimsatt, W. K. (1954). *The Verbal Icon*. Lexington: University of Kentucky Press.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ
*РИККАРДО ЛАЦЦАРИ. ВОПРОС О МИРЕ
И КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
«КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА ОЙГЕНОМ ФИНКОМ*

ДАРЬЯ КОНОНЕЦ

Магистр философии (Карлов университет, Прага), сотрудник Немецкого культурного центра имени Гёте, 190000 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: skalyka@gmail.com

Данный текст является переводом на русский язык статьи Риккардо Лаццари, посвященной малоизученной в международной философской литературе теме феноменологической интерпретации «Критики чистого разума» Иммануила Канта Ойгеном Финком и являющейся одной из немногих исследовательских работ на данную тему. В ней Риккардо Лаццари ставит интерпретацию, проведенную О. Финком, в его работах: «Мир и конечность», «Все и ничто» и «Эпилогомы к “Критике чистого разума” И. Канта: феноменологический комментарий», — в ряд феноменологических интерпретаций «Критики чистого разума». Сравнивая характер и способ работы с текстом данной интерпретации Финка с интерпретациями, осуществленными М. Хайдеггером и Э. Гуссерлем, автор обнаруживает специфику феноменологической интерпретации Финка и ее значения как метода, позволяющего феноменологической философии найти путь к преодолению метафизики и к прояснению одной из основных проблем философии, проблемы мира. Риккардо Лаццари в данной статье подробно разбирает центральный для понимания интерпретации «Критики чистого разума» Финком текст «Мир и конечность» 1949 года. Автор данной статьи, опираясь на лейтмотивную для философской мысли Финка проблему мира, представляет обзор развития интерпретации «Критики чистого разума» Финком на протяжении всего его философского творчества, от периода его ассистентства у Э. Гуссерля до его поздних фрайбургских семинаров, посвященных «Критике чистого разума». Также автор исследует значение данной интерпретации в дискуссии о проблеме мира, которую Финк ведет в своих работах с феноменологическими проектами Гуссерля и Хайдеггера. Через призму феноменологической интерпретации «Критики чистого разума» Финком автор не только проясняет значение понятия мира в феноменологической философии О. Финка, но и проводит разграничение собственного космологического философского проекта Финка и феноменологических проектов его учителей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера.

Ключевые слова: феноменология, О. Финк, феноменологическая интерпретация, мир, бесконечность, конечность, трансцендентальная диалектика.

© Дарья Кононец

THE PREFACE TO THE TRANSLATION

RICCARDO LAZZARI. QUESTION ABOUT THE WORLD AND EUGEN FINK'S COSMOLOGICAL INTERPRETATION OF KANT'S «CRITIQUE OF PURE REASON»

DARIA KONONETC

M. A. in Philosophy (Charles University in Prague), the fellow worker at the Goethe German Cultural Center, 190000 St. Petersburg, Russia.

E-mail: skalyka@gmail.com

This paper is a translation into Russian of the article by Riccardo Lazzari where the poorly explored topic of Eugen Fink's phenomenological interpretation of Kant's «Critique of pure reason» is discussed. In this work he puts in a par interpretation made by Fink in his works: «Welt und Endlichkeit», «Alles und Nichts», «Epilegomena zu Immanuel Kants "Kritik der reinen Vernunft"» — with others phenom-enological interpretations of «Critique of pure reason». Comparing method of interpretation used by Fink with interpretations made by Heidegger and Husserl author discovers a specific of phenom-ological interpretation of Fink and its role as a method that allows phenomenological philosophy to find a way to negotiate metaphysics and to clarify one of the main philosophical problems that is the prob-lem of the world. In this article Lazzari particularly analyses the Fink's lecture «World and finitude» (1949) which is the most important text for understanding of the role of «Critique of pure reason» for Fink's own phenomenological approach. The aim of the article is to summarize the evolution of Fink's interpretation of Kant's «Critique of pure reason» during his entire philosophical research. The problem of the world is the guiding idea of this study. At the same time, Lazzari analyzes the role of Fink's inter-pretation of Kant in the debate about the meaning of the world between Fink, Husserl's phenomenology and Heidegger's phenomenological project.

Key words: phenomenology, E. Fink, phenomenological interpretation, world, infinity, finitude, transcendental dialectic.

Ойген Финк, являющийся учеником сразу двух величайших представителей феноменологической философии Эдмунда Гуссерля и Мартина Хайдеггера, наиболее известен в русскоязычной философской среде, с одной стороны, как автор своей ранней работы «VI Картезианской медитации», то есть как последователь и полемик Гуссерля, с другой стороны, благодаря переведенному еще в 1988 году А. Гараджи фрагменту его поздней работы «Основные феномены человеческого бытия» (1979), в которой он занимает позицию близкую к экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Собственный же феноменологический проект Ойгена Финка остается пока мало изучен в русскоязычной философской литературе.

Также и мировое философское сообщество все еще открывает для себя Финка. Несмотря на то, что этот ученик Гуссерля внес свой существенный вклад в развитие феноменологии уже в юном возрасте, защитив диссертацию «Репрезентация и образ» («Vergegenwärtigung und Bild») у Хайдеггера и Гуссерля в 1929 году и подготовив, будучи ассистентом Гуссерля, в 1932 году «VI Картезианскую медитацию», его философский путь и академическая карьера были прерваны Второй мировой войной. Написанный Финком еще в 1932 году и послуживший основой для защищенной им после войны докторской диссертации текст «VI Картезианской медитации» увидел свет лишь в 1988 году, в серии материалов к Гуссерлиане.

Издание же собрания сочинений Финка является относительно новым проектом издательства Карл Альбер. На настоящий момент из запланированных двадцати томов в полном объеме изданы только два: в 2010 году — «Игра как символ мира» (*Spiel als Weltsymbol*) и в 2011 — три полутома «Эпилегомен к “Критике чистого разума” Иммануила Канта» («*Epilegomena zu Immanuel Kants “Kritik der reinen Vernunft”*»), также были изданы два из запланированных четырех томов «Феноменологических мастерских» («*Phänomenologische Werkstatt*»), записей Финка периода его работы ассистентом у Э. Гуссерля.

В своих послевоенных сочинениях Финк продолжает развитие тем своих ранних сочинений, но метод его работы меняется. Важную роль в послевоенных исследованиях Финка занимает рассмотрение и интерпретация исторических систем философии, в особенности философии Канта и Гегеля.

Примечательно, что центральный, с точки зрения Лаццари, для понимания специфики интерпретации «Критики» Финком, текст «Мир и Конечность» («*Welt und Endlichkeit*») был издан лишь в 1990 году. В данной работе Лаццари также ссылается на семинары Финка, посвященные «Критике чистого разума», которые на момент написания статьи еще не были изданы. Результат этих многолетних семинаров, проведенных Финком во Фрайбурге, был опубликован в 2011 году в виде трехтомных «Эпилегомен к “Критике чистого разума” Иммануила Канта», состоящих из двух тысяч страниц. Для удобства читателя в данном переводе к цитатам Лаццари из семинаров Канта наряду с указаниями Лаццари добавлены страницы по изданию 2011 года.

Тезис Лаццари заключается в том, что феноменологическая интерпретация «Критики» являлась для Финка специфическим методом его феноменологического исследования, предоставляя способ выйти к центральной для него проблеме, проблеме мира. Интерпретация историко-философского текста становится необходима как обходной маневр для феноменологического исследования, поскольку цель, к которой хочет прийти Финк, мыслится им в сфере меонтики, то есть в сфере неданного и феноменологически не схватываемого.

В XII-м из цикла семинаров, посвященных интерпретации «Критики», Финк говорит о том, что видит задачу интерпретации в том, чтобы на мыслительном пути Канта реализовать «феноменологического-спекулятивный способ мысли» (Fink, 2011, 1421).¹ Спекулятивное мышление, должное открыть в сфере внутримирового сущего *выходящее* за рамки этой сферы, занимает в поздних работах Финка место трансцендентального наблюдателя (как он описан Финком в «VI Картезианской медитации»), стремящегося к раскрытию не-онтических глубинных пластов субъективности, к меонической глубине жизни.

Несмотря на то, что само слово «*меонический*» ни разу не используется Финком в его ранних работах, очевидно, идея *меонической философии* играла существенную

¹ См. также: (Fink, 2011, 1959).

роль в понимании Финком проблематического способа бытия абсолютной субъективности. Об этом говорят рабочие записи Финка даже первых лет его работы ассистентом у Гуссерля: так, в одной из заметок, Финк следующим образом ставит вопрос о проблематическом способе бытия трансцендентальной субъективности: «Трансцендентальный поток переживаний *toto coelo*² отличается от *Бытия-мира*, он не из мира, [он]меонический ???–???» (Fink, 2006, 29).

* * *

Риккардо Лаццари (Riccardo Lazzari) — родился в 1953 году в Милане. С 1989 года преподает в знаменитом классическом лицее имени Г. Парини в Милане. Переводчик и издатель текстов Кассирера и Хайдеггера на итальянский язык. Редактор итальянского философского журнала «*Magazzino di Filosofia*», автор статей и эссе. Работает в проекте издания собрания сочинений Ойгена Финка издательством Карл Альбер (Фрайбург/ Мюнхен).

REFERENCES

- Fink, E. (1966). *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit.* (1930). In *Studien zur Phänomenologie 1930–1939* (1–18). Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1988). *VI Cartesianische Meditation. Teil I.* Dordrecht-Boston-London: Kluwer.
- Fink, E. (2006). *Phänomenologische Werkstatt* (Eugen Fink Gesamtausgabe, Vol. 3/1). Freiburg, München: Alber.
- Fink, E. (2011a). *Epilegomena zu Immanuel Kants "Kritik der reinen Vernunft": ein phänomenologischer Kommentar (1962–1971).* (Eugen Fink Gesamtausgabe, Vol. 13/1). Freiburg: Alber.
- Fink, E. (2011b). *Epilegomena zu Immanuel Kants "Kritik der reinen Vernunft": ein phänomenologischer Kommentar (1962–1971).* (Eugen Fink Gesamtausgabe, Vol. 13/2). Freiburg: Alber.
- Fink, E. (2011c). *Epilegomena zu Immanuel Kants "Kritik der reinen Vernunft": ein phänomenologischer Kommentar (1962–1971).* (Eugen Fink Gesamtausgabe, Vol. 13/3). Freiburg: Alber.
- Fink, S., & Graf, F. (1994). *Eugen Fink. Vita und Bibliographie.* Freiburg: Alber.
- Lazzari, R. (2010). Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink. In C. Nielsen & H. R. Sepp (Eds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (38–56). Freiburg, München: Karl Alber.

² В целокупности (лат.). — Прим. пер.

РИККАРДО ЛАЦЦАРИ.

ВОПРОС О МИРЕ И КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
«КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА ОЙГЕНОМ ФИНКОМ*

RICCARDO LAZZARI

QUESTION ABOUT THE WORLD AND EUGEN FINK'S COSMOLOGICAL
INTERPRETATION OF KANT'S «CRITIQUE OF PURE REASON»

ДАРЬЯ КОНОНЕЦ (пер. с нем.)

Магистр философии (Карлов университет, Прага), сотрудник Немецкого культурного центра имени Гёте, 190000 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: skalyka@gmail.com

DARIA KONONETC (trans.)

M. A. in Philosophy (Charles University in Prague), the fellow worker at the Goethe German Cultural Center, 190000 St. Petersburg, Russia.

E-mail: skalyka@gmail.com

Хайдеггер: Итак, Вы используете [слово] <космологический> не в смысле греческого kosmos. Но почему Вы говорите тогда о <космологическом>?

Финк: Я понимаю космологическое исходя не из Гераклита, но скорее из Канта, а именно из антиномии чистого разума.

Мартин Хайдеггер и Ойген Финк:

Гераклит, семинар зимнего семестра 1966/1967

I

В своих работах Финк постоянно возвращается к одному и тому же мыслительному ходу, обращаясь к области постановки проблем в философии. Данная черта, являющаяся характерной особенностью его ранней феноменологии, наблюдается еще в его довоенных сочинениях и заметках. В одной из заметок Финка тридцатых

* Перевод выполнен по изданию: Lazzari, R. (2010). Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink. In C. Nielsen & H. R. Sepp (Eds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (38–56). Freiburg /München: Verlag Karl Alber.

годов, относящейся к периоду его совместной работы с Гуссерлем, мы читаем: «Философствование — это радикальное вопрошание, которое создает проблемы и ставит под вопрос самого человека»¹ (Z-XVI, III/3a).² Для Финка это означает, что философия изначально живет скорее вопросами, чем ответами, решающими эти вопросы. «Удивление самоочевидным» (Fink, 1976, 99; Fink, 1966, 182) — как сам Финк разъясняет значение *thaumazein*³ у Платона и Аристотеля) — является ее действительным началом и выходом из наивности естественного сознания, из его надежности и легкости, что означает также выход из его сущностной беспорности.

Эта черта философии рассматривается Финком с различных перспектив. Прежде всего она выражается как осознанный факт того, что философия не имеет жестко определенной предметной области, не имеет своим предметом никакую область сущего — в отличие от позитивных наук, которые могут быть охарактеризованы указанием их предметной области (как, например, ботаника, изучающая формы, структуры и функции растений). Вопросы философии по существу направлены на то (бытие, истина, мир), что не лежит у наших ног подобно геологическому наслоению, что не явственно как болезнь или судебный случай. Такой вопрос не идет «по заранее проложенному пути» и все время подвергается «риску заблудиться» (Fink, 1957, 38). Кроме того, философия по своей глубинной сути является сомнительной (*frag-würdig*), поскольку она представляет собой «вопрошающее мышление», которое «не в последнюю очередь спрашивает о самом себе» (Fink, 1958, 9). В связи с этим Финк утверждает, что «философия является проблемой философствования» (Fink, 1958, 9). Философия, однако, хочет в первую очередь пробудить вопрос, который остается скрытым в нашем привычном отношении к миру; она хочет поставить под вопрос то, что в естественной жизни кажется самоочевидным и бесспорным. Это означает «пробуждение вопроса» (Fink, 1990, 7), в котором человек предоставляется сомнительности, скрывающейся за доверительной близостью вещей. Это пробуждение является в первую очередь путем из забвения мира и космологического различия.

Из этого следует, что Финк почти во всех своих сочинениях и лекциях тематизирует философскую постановку вопроса; то есть Финк обдумывает вопрошание в сфере философии и обнаруживает его «безосновность» (Fink, 1976, 71).

¹ Здесь и далее мною используются обозначения в скобках согласно введенной Р. Бружина системе нумерации для указания на записи Финка из периода его работы ассистентом у Э. Гуссерля. Первая часть этого наследия Финка, хранившаяся университетском архиве Фрайбурга, была издана Р. Бружина в 2006 году как том 3.1. полного собрания сочинений О. Финка. (Freiburg/München 2006).

² На настоящий момент вышло два полутома 3.1 и 3.2 записей Финка из периода его работы ассистентом у Э. Гуссерля (Freiburg/München 2008) и ожидается издание третьего (3.1). — *Прим. пер.*

³ Удивление (*др. греч.*). — *Прим. пер.*

Более подробное изложение данной темы в творчестве Финка требует отдельного рассмотрения. Я ограничусь тем, что приведу цитату, в которой Финк разъясняет присутствующий в сфере философии ложный радикализм, «который все ставит и ставит вопросы — и с самого начала презирает всякий *ответ*», но «недостаточно назвать и обсудить проблему, чтобы поставить философский вопрос; любой раб может спросить больше, чем способна ответить сотня мудрецов» (Fink, 1990, 98). Решающим для Финка является верно ли и предельно подробно ли поставлен вопрос или нет. Из этого убеждения вырастает потребность ставить философские вопросы, принимая во внимание завершённые формулировки и предостерегающие результаты философского исследования. В своих послевоенных лекциях Финк вопрошающе движется к основной проблеме философии — к проблеме мира — не по прямому пути, но в обход через полемику с традицией и с исторически переданной системой понятий.

В этом отношении «Критика чистого разума» представляет для Финка важный, если не важнейший отправной пункт, из которого становится возможным постановка соразмерного вопроса о мире. Финк настойчиво подчеркивает, что Кант первым поставил вопрос о мире в его предельной радикальности: «Кант — мыслитель метафизики, ставящий вопрос о мире самым решительным образом» (Fink, 1990, 98). Другим указанием на центральную роль Канта в космологической направленности мышления Финка является то, что он проводил семинары, посвященные «Критике чистого разума», начиная с зимнего семестра 1962/1963 года до зимнего семестра 1969/1970 года, на протяжении семи лет.⁴ На этих семинарах рассматривались подробнейшим образом различные отрывки «Критики чистого разума», от трансцендентальной эстетики до космологических антиномий трансцендентальной диалектики. Финк не применяет «насилие» к тексту, в то время как Хайдеггер считал это необходимым для того, чтобы «из того, что говорят слова, извлечь то, что они хотят сказать»⁵ (Heidegger, 1991, 202). Но все же Финк рассматривает свою работу не как имманентную интерпретацию текста или сугубо герменевтическое истолкование. Он ставит своей целью не только следовать мысли Канта, но также и промыслить ее заново или, как он сам однажды выразил это, (в начале XII-го семинара зимнего семестра 1968 года), «в осмыслении (*Nachdenken*) путей мысли Канта испробовать феноменологически-спекулятивный способ мысли» (Fink, 2011, 1421). В намеренье Финка входило, таким образом, провести феноменологически-спекулятивную интерпретацию, которая, сквозь фактически-данный текст обнажит заключенные в нем проблемы. Более того, его подробное изложение кантианского наследия стремится вскрыть те понятия и оперативные модели

⁴ Эти семинары были изданы в трех частях 13 тома собрания сочинений О. Финка под редакцией Гая Ван Керкховена в 2011-м году под названием «Эпилегомены к “Критике чистого разума” Иммануила Канта» в издательстве Карл Альбер (Freiburg/München, 2011). — *Прим. пер.*

⁵ Цит. по пер. О. В. Никифорова: (Heidegger, 1997, 117).

у Канта, которые образуют своего рода тень его философии. Интерпретировать Канта означает не повторять ход мысли философа, но «следить за оперативными предпосылками, на которые он опирается, которые он вводит в игру, не продумывая их по отдельности» (Fink, 1990, 124).

Эта масштабная задача, однако, лишь частично реализуется Финком в семинарах шестидесятых годов. Семинары являются в большей степени феноменологическим комментарием к «Критике чистого разума», который сопоставим с другими известными комментариями трансцендентальной диалектики, как например с (цитируемым Финком) комментарием Хаймсета. Но в чем заключается реальная задача предпринятого Финком исследования философии Канта и интерпретации им «Критики чистого разума»? Ответ на этот вопрос можно обнаружить в лекции «Мир и конечность», которую Финк читает первый раз в 1949 году и к основным интуициям которой он снова возвращается в 1966 году при проведении своего Кант-семинара. Эта лекция имеет центральное значение в работе Финка, в ней посредством критического рассмотрения философии Канта, Хайдеггера и Гуссерля им развиваются некоторые существенные моменты его космологического проекта. В начале лекции Финк уточняет, что он собирается поставить вопрос о мире в смысле метафизики и характерных для нее моделей мышления, которые он не отвергает сразу, но ставит под вопрос. Для Финка речь идет о том, чтобы найти подход к метафизике, который разрешал бы ему в тоже время ее преодолеть, чтобы подобраться к неметафизической постановке вопроса о мире (Fink, 1990, 16). «Критика чистого разума» предоставляет, таким образом, этот самый подход и открывает возможность преодоления метафизики. Но в особенности нас интересует проработанная в лекции центральная мысль о том, что вопрос о мире является внутренней движущей силой развития критики разума.

II

Лекция Финка 1949 года относится к ряду феноменологических интерпретаций «Критики» Канта и в тоже время замыкает его. Не обращаясь здесь к столь сложному вопросу отношения Гуссерля к кантовскому наследию, мы ограничимся указанием на то, что основатель феноменологии в своих исследованиях фрайбургского периода склонялся к тому, чтобы рассматривать свою философию как легитимную последовательницу подлинных интуиций Канта и его революции способа мысли, а также к тому, чтобы выявить имплицитную феноменологию в кантовской «Критике» по ту сторону таящихся в ней метафизических и психологических превратных толкований. Также и Хайдеггер, читавший в зимнем семестре 1927/28 года курс лекций, озаглавленный «Феноменологическая интерпретация кантовской “Критики чистого разума”», предпринимал попытку раскрыть подлинное феноменологическое измерение проблем, которые остались скрытыми

в философии Канта и освободить рецепцию критика разума от сциентистского вклада, который был перенят через неокантианство. Подвергнуть Канта феноменологической интерпретации для Хайдеггера, как в свое время и для Гуссерля, значило *eo ipso* выйти за пределы кантовской мышления, стремиться к внутреннему развитию проблем, из которых выросла философия Канта, дать именно этим проблемам (*самим вещам*) направлять себя. Но, в отличие от Гуссерля, для Хайдеггера феноменологическая интерпретация «Критики» Канта означает главным образом онтологическое истолкование, а именно истолкование ее как первого эксплицитного основоположения метафизики, в соответствии с толкованием, изложенным им в работе «Кант и проблема метафизики» (1929).

Это также соответствует позиции, занимаемой Финком в его дессауерском докладе 1935 года, посвященном «Идее трансцендентальной философии у Канта и в феноменологии». Согласно Финку, «Критика» Канта ни в коем случае не должна пониматься исходя из рефлексивной, а точнее теоретико-познавательной постановки вопроса; в большей степени ее возникновение связано с потребностью само-, а точнее новообоснования метафизики и ставит в соответствии с идеей трансцендентальной философии проблему возможности метафизического познания не как теоретико-познавательную или познавательно-критическую, но как онтологический вопрос о связи трансценденталий *ens* и *verum*. Центральным вопросом этого обоснования метафизики является, таким образом, вопрос о том, «почему внутренняя природа сущего именно такова, что оно всегда уже суть истинное» (Fink, 1976, 28). Это значит, что в кантианской постановке вопроса бытие ставится во внутреннюю связь с чистым разумом как сущностью человека.

Однако на мышление Финка оказало значительное влияние не только знакомство с хайдеггеровской книгой о Канте 1929 года, но также и непосредственное преподавание Хайдеггера, в особенности его лекция «Введение в философию» 1928/29 годов, которая являлась первой прочтенной Хайдеггером по его возвращении во Фрайбург и слушателем которой был Финк. В этой лекции (Heidegger, 1996, § 32–34), в отличие от книги о Канте, Хайдеггер делает центром своего внимания не столько трансцендентальную способность воображения как корень обоих ствол конечного познания (чувственности и рассудка) и как основу внутренней возможности онтологического синтеза (то есть трансценденции), сколько проблему мира, которую он исследовал, опираясь как на диссертацию Канта 1770 года, так и на «Критику чистого разума». Таким образом, Хайдеггер пытался ввести кантовское понятие мира в свое исследование феномена трансценденции как бытия-в-мире в соответствии с постановкой проблемы, подробно разбираемой им также в работе «О сущности основания» (1929). В частности, Хайдеггер различал два понятия мира в кантовской философии, которые, конечно, тесно переплетены между собой: понятие мира как идеи тотальности явлений, как коррелята конечного человеческого познания, и *экзистенциальное* понятие мира, согласно которому мир

суть «большая игра жизни»,⁶ т. е., согласно Хайдеггеру, жизненный опыт, бытие друг с другом (Heidegger, 1996, 300). Мы с уверенностью можем обнаружить множество мыслительных параллелей между хайдеггеровским анализом кантовского понятия мира и интерпретацией кантовской философии Финком в его лекции «Мир и конечность». Данная лекция может быть рассмотрена в этой связи как попытка полемики с Хайдеггером (Richir, 2006, 228); насколько бы исследование Финка кантовской философии ни было зависимым от хайдеггеровского учения — оно приходит к новому и самобытному толкованию кантианской философии как возвращения метафизики к проблематике мира.

В первом центральном пассаже своей интерпретации Канта в лекции «Мир и конечность» Финк обращается к диссертации Канта 1770 года «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii». ⁷ Финк подчеркивает значимость данного текста и рассматривает его не только как переходное произведение в развитии мышления Канта, в котором подготавливается критический переворот, но находит в нем также и свидетельство более глубокого переворота западноевропейской метафизики, вследствие которого «целое всего сущего в превосходстве своей спорности заново касается человека, обращается к нему, наваливается на него» (Fink, 1990, 52).

Известно, что Кант опирался в своей диссертации 1770 года на перенятое из метафизики Лейбница, Вольфа и Баумгартена понятие мира. Мир определялся им как целое, которое в свою очередь не является частью. Кант дает данное определение мира вообще в рамках сравнения анализа целого относительно его минимальных составных частей и синтеза частей в максимальное целое: «Как разделение при субстанциональном сложении находит свой предел лишь в той части, которая не есть целое, то есть в едином: так связь (находит свой предел) только в целом, которое не есть часть, то есть в мире» (Kant, 1958, 13). Кроме того, Кант обнаруживает несоответствие абстрагированного рассудочного понятия целостности мира и конкретного представления о мире посредством созерцания. Наше интуитивное (то есть, согласно Канту, чувственное) познание всегда движется либо регрессивно от целого к части, либо прогрессивно от частей к целому, но оно не способно, однако, завершить в конечное время этот анализ или синтез. Время не позволяет нам определить единое или абсолютную целостность. Из этого следует, что мир никогда не является для чувств тем, чем он является для рассудка, а точнее, что целостность мира не является представимой, но лишь мыслимой. Не обращаясь здесь к подробному анализу и интерпретации кантовской диссертации Финком, я хотел бы ограничиться указанием лишь на два центральных момента:

⁶ Весьма вероятно, что это понятие, которое Хайдеггер почерпнул из лекции по антропологии Канта 1792 года (Kant, 1924, 71), дало Финку первый толчок на пути к антрополого-космологическому рассмотрению игры, которое станет позднее центральным пунктом «Игры как символа мира» и других работ Финка (Bruzina, 2004, 136).

⁷ О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира (*лат.*). — *Прим. пер.*

1. Финк объясняет, что Кант приходит к дефиниции мира опираясь на определенную метафизическую модель мысли: это модель сопряженного бытия внутримирных вещей и субстанций. Для Финка в данном случае речь идет о модели, которая не справляется с задачей помыслить целостность мира (как целое, которое несводимо к совокупности вещей мира). Но все же заслугой Канта является то, что он исследовал предельные следствия данной модели мысли и показал спорность понятия мира как целого в смысле совокупности [вещей] в пространстве и времени.

2. Финк обращается к проблеме, которую Кант в своей диссертации называет «крестом философов»: речь идет о сложности, возникающей при попытке помыслить понятие абсолютной тотальности времени и пространства. В дефиниции мира Финк различает три момента: 1.) материю мира (множество субстанций, а именно частей мира), 2.) форму мира (*coordinatio* субстанций) и 3.) целостность (*Gesamtheit*) как *absoluta totalis*, безусловную всеобщность принадлежащих частей. Если, однако, мир должен быть помыслен как целое сущих в пространстве и времени, он превращается в мыслительный *crux*:⁸ «Так как трудно понять, как некий никогда не завершающийся ряд следующих друг за другом в вечность состояний всего (*Zuständen Alls*) мог бы быть сведен к целому (*Ganze*), которое охватывает фактически всякое изменение» (Kant, 1958, 25) — то же верно относительно пространства, которое суть порядок одновременного соприсутствия сущего. Финк считает данную проблему тем самым плодотворным затруднением, которое привело Канта к критике разума. Видимо Финк здесь, утрируя, имплицитно ссылается на некоторые известные высказывания самого Канта (как например в письме к Гавре от 21 сентября 1798 года), согласно которым рассмотрение проблемы антиномии чистого разума привело Канта к новому критическому образу мысли.

Выход из вышеописанной проблемы — из «креста философов» — Кант обнаружил в своей диссертации посредством двоякого теоретического определения: то есть при помощи разделения *чувственного* и *интеллигибельного мира*, а также преобразования пространства и времени из форм мира, принадлежащих к сущности самого мира, в формы чувственности, субъективные условия данности нам сущего в созерцании и чувствах. Согласно интерпретации «Диссертации» Финком, субъективация времени и пространства Кантом является следствием радикализации проблемы мира. Чтобы избавить метафизическое понятие мира от присущего ему противоречия, «кроющегося в понятии завершеного пространства (*Raumganze*)» (Fink, 1990, 78), Кант вынужден представить пространство и время как принадлежащие субъективности формы чувственности.

Остается спорным, является ли в действительности эта субъективация пространства и времени переходом к критическому образу мысли, как это утверждает Финк. Перенесение акцента на субъективную теорию пространства и времени,

⁸ Крест, бедствие, напасть (*лат.*). — *Прим. пер.*

которую мы находим уже в диссертации, представляет собой по большей части редуктивистскую интерпретацию всеохватывающего значения так называемого коперниканского переворота, который Кант совершил десятью годами позднее в «Критике чистого разума». В намерение Финка, однако, не входило такого рода упрощение. Коперниканский переворот понимается им не столько как переворот, ведущий от наивно понятого объекта к субъекту, обосновывающему всякую объективность, сколько как переворот от внутримирового (binnenweltliche) сущего к самому миру: переворот состоит, таким образом, в космологическом повороте мышления о бытии. Согласно Финку, в кантовском мышлении происходит «радикальный прорыв к вопросу о мире», но Кант скрывает этот прорыв и остается плену в «субъект-объектной оппозиции», хотя в тоже время «и радикализирует эту оппозицию с небывалой силой» (Fink, 1990, 72).

Действительная новизна субъективной теории пространства и времени заключается в видоизмененном понятии субъекта, к которому приходит Кант: «Он наделяет субъекта характеристиками, в сущности, принадлежащими миру» (Fink, 1990, 72). Согласно Канту, субъект не может быть помыслен как вещь (res), среди других вещей, но в также он более не может быть и представлен как внутреннее, которому противостоит внешнее, внешний мир, «то что во вне». Финк полагает, что Кант разработал новое понятие субъекта, объемлющее также и «то, что снаружи»: так как субъект суть «соединение того, что внутри (das Drinnen) и того, что во вне (das Draußen)» (Fink, 1990, 73). Таким образом, я понимается не как безмирное внутреннее (Innerlichkeit) и не как замкнутая в себе внутренняя сфера, но как всегда уже находящаяся «во вне» среди вещей. Более того, я «вышло за пределы всех возможных предметов и предоставляет последним поле, где они могут явиться» (Fink, 1990, 79). Это значит, что субъекту принадлежит пространственное и временное поле, в которых предметы являются. Это не означает, что я обладает представлением о всеохватывающем пространственном и временном поле, но значит, что оно само и есть это поле. Финк говорит также, что субъект становится «миро-размерен», «мирообразующ», становится «демиургом чувственного мира». «Его образывание, — пишет он, — являет собой удержание открытым пространства и времени» (Fink, 1990, 81).

Как известно, уже Хайдеггер говорил о «мирообразующей» сущности человека,⁹ позволяющей «случиться миру», а также дающей существу возможность «вступить в мир» (Heidegger, 1978, 157). Становится ясно, что Финк интерпретирует кантовского субъекта в смысле феномена трансценденции Dasein, рассмотренного Хайдеггером в его лекциях и сочинениях конца двадцатых годов в качестве

⁹ Тезис о мирообразующей сущности человека кроме как в сочинении «О сущности истины» (1929) развивается Хайдеггером в особенности в лекции «Основные понятия метафизики. Мир-конечность-одиночество» (зимний семестр 1929/30), оказывавшей постоянное влияние на Финка.

основополагающей структуры субъективности, согласно которой «быть субъектом» (если можно употребить вводящее в заблуждение слово *субъект* для человеческого тут-бытия) означает «трансцендировать», а именно «преодолевать» сущее в целом в направлении целостности (мира). Очевидно, что специфические термины и выражения (к примеру, «преодоление», «переброс», «образование мира»), при помощи которых Финк характеризует трансформацию сущности субъекта у Канта, восходят к Хайдеггеру и его попытке спроецировать «трансцендентальные» определения *Dasein* как бытия-в-мире на свою собственную онтологическую интерпретацию Канта. Влияние данной интерпретации на финкову манеру работы с Кантом ощутимо уже в дессаурском докладе 1935 года, где Финк, как уже отмечалось выше, доказывает, что трансцендентальная постановка вопроса у Канта имеет своей целью основание онтологии (Fink, 1976, 40). Однако, несмотря на согласие с хайдеггеровской онтологической интерпретацией значения кантовской критики, а также несмотря на свою зависимость от нее, Финк не преминул подвергнуть данную интерпретацию некоторым существенным изменениям.

III

В прочитанной на конференции 1935 года лекции «Мир и конечность» (здесь можно было бы вспомнить также и другие его лекции) Финк утверждает, что кантовская «Критика чистого разума» не является теорией познания, заменяющей метафизику. Революция кантианского образа мысли является в первую очередь «онтологической революцией» (Fink, 1990, 89), иначе говоря, она состоит в трансцендентальной постановке вопроса, которая вновь вопрошает об отношении бытия и истинного бытия. В сущности, необходимость такой постановки вопроса, ставящей под вопрос догматическую предпосылку о познании сущего в себе из чистых понятий, следует из проблемы мира.

В теоретическом развитии философии Канта от «Диссертации» 1770 года к «Критике чистого разума» 1781 вопрос о мире как целом сущего в себе (т. е. как *mundus intelligibilis*) отходит на задний план, а в центре внимания оказывается вопрос о мире как о целом мира явлений (т. е. как о *mundus sensibilis*). Финк полагает, что в ходе данного развития Кант приходит к новому онтологическому проекту, в котором «бытие понимается более не как бытие само по себе, но как явление» (Fink, 1990, 95), которое дается посредством субъективных форм чувственности, времени и пространства. Действительно новый и революционный аспект кантианского проекта как раз и состоит в этом признании явленной и внутримировой сущности сущего. Это означает, что сущее, о котором мы имеем значимое априорное предзнание, принадлежит к (субъективному) мировому горизонту, понятому как хронотоп явлений. Согласно Финку, новая онтология Канта в решающем смысле является космологией; точнее, она является такой космологией, которая имеет

тенденцию интерпретировать себя исходя из субъекта. Утверждая центральное значение вопроса о мире для метафизики Канта, Финк, по сравнению с хайдеггеровской интерпретации в «Кант и проблема метафизики», существенно меняет акцент в интерпретации критической философии.

Финк обнаруживает значительную новизну кантовской философии в истории метафизики. В старой метафизике речь шла непосредственно и напрямую о существе: «Она рассматривала сущее, как если бы оно было без мира» (Fink, 1990, 95). Мир в лучшем случае рассматривался как дополнение, как сумма или наличные пределы всех вещей: «Онтология докантовской метафизики космологически индифферентна» (Fink, 1990, 95). Таким образом, в работе «Мир и конечность» Финк развивает тезис, согласно которому философия Канта в конечном итоге мыслит сущее в его принадлежности к миру, в связи с чем в ней открывается перспектива критического преодоления космологией онтологии. В связи с чем утверждается, что у Канта космологическая проблема имплицитно занимает преимущественное положение по отношению к онтологии вещей. Финк заново предает трансцендентальной диалектике центральное место в интерпретации, в то время как она слишком часто рассматривалась лишь как своего рода приложение к трансцендентальной аналитике, вместо того чтобы пониматься как кульминация «Критики чистого разума», иначе говоря, как «действительная цель данного сочинения» (Heimsoeth, 1966–1971, VIII). Для Финка речь идет о том, чтобы читать трансцендентальную диалектику — «эту драматическую часть работы» (Fink, 1990, 101) — по-новому: не только как деструкцию метафизических тем предшествующей философии, но также как рефлексию над проблемой целого [всего] сущего.

Согласно данной интерпретации, трансцендентальная аналитика, рассматривающая категории и принципы нашего познания о предметах, находится в тесной взаимосвязи с тем, что в вольфианской философской традиции называлось *metaphysica generalis*, то есть онтология. В своем сочинении о Канте 1929 года Хайдеггер интерпретирует «Критику» как основоположение метафизики, а именно как первое выраженное основоположение, возводящее вопрос о возможности онтического познания к вопросу о возможности онтологического познания. Хайдеггер утверждает, что кантовское основоположение *metaphysica generalis* (а именно познания пределов сущего в целом) концентрируется в основоположении общей метафизики, то есть онтологии в смысле аналитики чистого рассудка, точнее «трансцендентальной аналитики субъективности субъекта» (Heidegger, 1991, 219). Хотя Хайдеггер обращается в своей интерпретации в первую очередь к местам пересечения эстетики и аналитики, чистой чувственности и чистого рассудка, его интерпретация в сущности концентрируется, вплоть до главы о схематизме, на трансцендентальной аналитике. По мнению же Финка суть «Критики» кроется в скорее в трансцендентальной диалектике, в которой поднимается проблема мира как тотальности явлений. Однако Финк полагает, что это новое положение проявляется в философии Канта только в своей негативной форме, то есть как теория

трансцендентальной видимости, обращаясь к неизбежному противостоянию разума самому себе, которое следует из идеи разума об абсолютном единстве ряда условий явлений. Финк прежде всего задается вопросом о том, должна ли трансцендентальная диалектика толковаться согласно присутствующему в традиционной метафизике XVIII века троякому делению, в соответствии с которым проблема мира занимает свое скромное место наряду с проблемами мира и Бога; или же следует признать, что трансцендентальная диалектика из трех различных точек зрения указывает на единственно важную, центральную проблему тотальности сущего, то есть мирового горизонта бытия (*Welthorizonts des Seins*).¹⁰

В своих ранних записях и в последующем, в своих лекциях Финк также пытается соединить кантовское понятие трансцендентальной философии с аристотелевско-схоластической проблематикой трансценденциалей. Согласно Финку, за теорией трансценденциалей (*ens, unum, verum, bonum*) скрывается прото-разделение философской проблематики, которая с самого начала вращается вокруг сущего как сущего, сущего как целого, сущего как истинного и сущего в высшем смысле: то есть она вращается вокруг проблем бытия, мира, души и Бога. Во всех этих проблемах Финк узнает границы самой философии, которая является не суммой частей и отдельных дисциплин, а целостным проектом (Fink, 1985, 69). Согласно Финку, проблематика трансценденциалей все еще имела значение для построения кантовской «Критики», хотя сам Кант определенно скрывал эту взаимосвязь и преуменьшал значимость прежней трансцендентальной философии. Однако Кант вышел за пределы проблем старой метафизики: его диалектическое учение о душе и Боге тесно связано с проблемой мира и получает посредством этого новый смысл.

Кроме того, космологическая проблема в «Критике» имплицитно занимает — даже если она была рассмотрена Кантом лишь негативно — привилегированное положение по отношению к онтологии вещей, как это утверждает Финк после исследования проблемы кантовской космологической антиномии. Это, однако, не отменяет, с точки зрения Финка, того, что представленная в аналитике онтология вещей остается моделью проекта системы космологических идей в трансцендентальной диалектике. А именно, Кант приходит от внутримирового сущего к миру, понятому как сумма или предел всех вещей. Почвой и лейтмотивом отпадения вопроса о мире остается внутримировое сущее. Примером этому является разделение космологических антиномий на математические и динамические. Финк показывает, что изложение четырех космологических идей было проведено на базе предпосылок, имеющих свои корни в представленной в «Аналитике» онтологии вещей. Кантовская дискуссия об антиномиях чистого разума и раскрытие противоречий мышления о мире приводят все-таки к провалу всякий способ представления,

¹⁰ К подобной постановке вопроса Финк приходит весьма рано — в своих заметках середины тридцатых годов (ср. напр. ОН-III<14>f.).

который ориентируется на внутримировое: «Все формы, в которых предпринимается попытка помыслить мировое целое по аналогии с вещью в мире, обречены на провал» (Fink, 1990, 141). У Канта «впервые встречается принципиальное выражение и обоснование того, что мир не есть сущее, не есть вещь» (Fink, 1985, 81).

Другими словами, исследование проблем, лежащих в истоке антиномии чистого разума, приводит к результату, отличному от представленной в «Трансцендентальной аналитике» онтологии вещей. Помысленная до конца идея разума о тотальности всех явлений (как ее характеризует Финк в начале XIV-го семинара о Канте) является «взрывоопасной идеей» (Fink, 1990, 194). Антиномия чистого разума приводит мышление в замешательство, возникающее из столкновения между привязанным к онтологии вещей способом мысли и незнакомой ему проблемой целого. С точки зрения Финка, через негативную постановку вопроса Кант приходит к космологической дифференции, то есть к собственному различию между внутримировым сущим и мировым целым. Исходя из того факта, что мир не может быть понят как налично данный объект, Кант приходит к заключению, что мир должен быть чем-то субъективным. Хотя Кант является действительным первооткрывателем проблемы мира, его путь осмысления мира заканчивается «в тупике субъективизма» (Fink, 1990, 140). Финк настойчиво подчеркивает, что *место* мира в кантовской «Критике» лежит в идеесообразном представлении конечного человеческого разума. Космологические вопросы, как это полагал Кант, «касаются предмета, который может быть дан только в наших мыслях» и который «находится только в нашем уме и вне его вообще не может быть дан»¹¹ (Kant, 1956, 454f). Согласно Канту, мир не только лишь мыслится посредством понятий разума, так называемых идей, но в сущности мир и есть идея, понятие разума, а именно необходимое идейное образование человеческого разума, которое выступает в конечном итоге как горизонт опыта. Мир есть лишь «горизонт, который опыт несет с собой, опережая себя» (Fink, 1990, 138). В своем последнем семинаре Финк поясняет кантовское решение космологической антиномии чистого разума следующим образом: «Проще говоря, не существует полноты мира, существует лишь мотивация разума, стремящаяся, вдобавок ко всем ранее достигнутым явлениям, обнаружить иные, предшествующие им явления»¹² (Fink, 2011, 2018).

С одной стороны, решающий результат кантовского рассмотрения космологических идей лежит, по мнению Финка, не столько в представленном Кантом разрешении данных идей, сколько в негативном, то есть *меоническом* результате: в деструкции привычных альтернатив (конечное-бесконечное, простое-составное и т. д.), в которых мыслится мировое пространство, и в открытии того, что сравнение мира с внутримировым сущим приводит к парадоксу. С другой стороны, Финк

¹¹ Цит. по: (Kant, 2006, 641).

¹² См. кантовские рукописные наброски для 15 семинара зимнего семестра 1970/1971 г. Протокол данного семинара не был создан.

показывает, как Кант приходит к понятию мира, согласно которому мир субъективен (в двоякой форме как чистая форма чувственности и как разумное идееобразование), зависит от человека — но все же от человека как мирового сущего, *ens cosmologicum* (Fink, 1990, 143).

IV

Основополагающей целью интерпретации кантовской «Критики» для Финка было не представить «имманентное понимание текста», «а вместе с Кантом и через него продвинуться к самой проблеме мира». ¹³ Какую роль данная интерпретация играет в дискуссии, которую Финк начиная с тридцатых годов ведет *изнутри* с феноменологией Гуссерля и с философской мыслью Хайдеггера — то есть с «обоими самыми значительными теориями о мире, появившимися в нашей философской современности» (Fink, 1985, 115)? Лекция «Мир и конечность» дает полезную информацию для ответа на этот вопрос, так как Финк критикует в ней и Гуссерля (пусть только и в виде намека) и Хайдеггера (в открытой форме).

Относительно Гуссерля Финк замечает, что «основополагающим феноменом, исходя из которого Гуссерль стремится охватить взглядом мировое целое, является феномен горизонта» (Fink, 1990, 148). Для Гуссерля суть проблемы мира заключается в том, чтобы помыслить мир как горизонт всех горизонтов, а горизонт как поле возможностей, связанное с единичными актами сознания и в первую очередь с актом восприятия. Для Финка *горизонт* изначально является пространственным выражением, которое используется «в феноменологии как метафора для обозначения со-осознания (*Mitbewußtsein*), охватывающего каждое тематическое восприятие, или его предметного коррелята». ¹⁴ Это означает, что *горизонт* понимается Гуссерлем как потенциальность опыта, антиципация последнего (как, например, еще не видимая обратная сторона предмета, которая будет приведена к данности позже). Что касается области воспринимаемого и его *проявления*, то исполнение горизонта является его сокращением. Однако как универсальный горизонт мир не сводим к единичному восприятию (с его внутренними и внешними горизонтами) и остается «пустым горизонтом, который никогда до конца не проявится в действительном опыте» (Fink, 1990, 148). Поэтому Финк подчеркивает ошутимое сходство в мышлении о мире Канта и Гуссерля, для которых мир существует не сам по себе и не имеет онтической действительности. Для Канта мир только идея,

¹³ См. кантовские рукописные наброски к 14 семинару зимнего семестра 1969/1970 г.

¹⁴ Так Финк выражает свою мысль в датируемом 1931 годом наброске интерпретации «мироощущения» (М-II; Fink 2006, 417). За этим текстом следует критика толкования горизонта Гуссерлем, вступающего в противоречие с кантианским пониманием горизонта (Fink 2006, 418f.).

для Гуссерля универсальный горизонт опыта, при этом оба они приходят, таким образом, к субъективному понятию мира.

Мотив критики гуссерлевского толкования целостности мира можно встретить уже в записях и набросках Финка тридцатых годов. Они свидетельствуют о дискуссии между учителем и учеником, которая была решающей для работы «Кризис европейских наук» Гуссерля. В этой связи особенно важно положение, выраженное в проекте «VI Картезианской медитации» Финка. Этот проект обнаруживает ряд (более или менее отчетливых) структурных параллелей с «Критикой чистого разума», как, например, подразделение феноменологической философии на учение о началах, которое имеет своим предметом трансцендентальную космогонию, и трансцендентальное учение о методе, которое заключается в феноменологии феноменологии: Финк включает в свое учение о началах не только феноменологическую эстетику и аналитику, но и феноменологическую диалектику. Финк обнаруживает ряд соответствий между кантовским понятием трансцендентальной диалектики и проектом *конструктивной феноменологии* и подчеркивает, в особенности, следующую аналогию: «Здесь, как и там ставится вопрос о принципиально неданных структурах целого: здесь о тотальности трансцендентальной субъективности, там о тотальности явлений (космологические антиномии)» (Fink, 1988, 71). Из этого следует, что кантовская проблема антиномий чистого разума с самого начала играла решающую роль в попытке Финка открыть феноменологию для спекулятивного мышления.

В работе «Мир и конечность» Финк, обращаясь к Хайдеггеру, представляет целостное толкование его философии. Он обозначает основные этапы, которые проходит мысль Хайдеггера от «Бытия и времени» (1927) к «Письму о гуманизме» (1947), и приходит к заключению, что «в мысли Хайдеггера происходит существенное изменение понятия мира» (Fink, 1990, 150). Согласно Финку, мыслительный путь Хайдеггера следует от экзистенциального к комическому понятию мира, то есть в направлении, обратном направлению мысли Канта от «Диссертации» к «Критике». Финк утверждает, что Хайдеггер «вступает там, где заканчивает Кант» (Fink, 1990, 153). В своей первой лекции 1946 года Финк утверждает, что и Хайдеггер, и Гуссерль понимают мир как субъективный горизонт: «Гуссерль как горизонт опыта, Хайдеггер как горизонт предвосхищающего мышления о бытии» (Fink, 1985, 115). В своей следующей лекции «Мир и конечность» Финк лучше взвешивает значение *поворота* Хайдеггера, понимая его как переход к космическому понятию мира. Финк хотел не только проинтерпретировать Хайдеггера, но и вступить с ним в полемику. В своей дискуссии с Хайдеггером Финк никогда не являлся лишь его последователем. Хотя он и перенял многие мыслительные ходы у Хайдеггера, которые позволили ему занять собственную критическую позицию по отношению к феноменологии Гуссерля, но уже с начала тридцатых годов Финк сформулировал собственные новые вопросы к философии Хайдеггера. Уже тогда перед Финком стояла задача перейти от *экзистенциального* понятия мира

фундаментальной онтологии Хайдеггера к исходному собственно *космологическому* понятию мира. В этом контексте Финк пишет в заметке, датируемой второй половиной тридцатых годов следующее:

«Против тезиса Хайдеггера: *мир суть экзистенциал*: отношение к миру — это экзистенциал, но не сам мир. То, что *мир* не есть сущее, еще не значит, что он является соразмерным Dasein экзистенциалом. Не-данность не равна экзистенциальному бытию. Учение о мире Хайдеггера аналогично с учением Канта значимо только в негативном смысле, в тезисе о том, *что мир не является*» (Z-XIV, <VIII/1a>).

Из всего этого следует, что осмысление проблематики мира Финком было осуществлено не только посредством полемики со своими прямыми учителями — Гуссерлем и Хайдеггером, но и за счет постоянного осмысления философского проекта Канта, который стал для Финка «первооткрывателем горизонта бытия сущего» и его критики как «основоположения космологии» (V-II, <4>), что следует из его заметки на тему «мир и понятие мира» 1934 года. Красная нить связывает ранние исследования Финка с его интерпретацией «Критики чистого разума» Канта в его послевоенной лекции «Мир и конечность». Несомненно, данная интерпретация, концентрирующаяся сугубо вокруг «Трансцендентальной эстетики» и «Диалектики» может быть подвергнута критике и возражениям. Однако в намерения Финка не входило ни дать новое во что бы то ни стало оригинальное толкование, ни избежать односторонней интерпретации. Проведенная Финком интерпретация, наоборот, являлась скорее попыткой через проект Канта найти доступ к основополагающему вопросу философии — вопросу о мире.

REFERENCES

- Bruzina, R. (2004). *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven, London: Yale University Press.
- Fink, E. (1957). *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1958). *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenbegriffs*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie (1930–1939)*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1976). *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg, München: Alber.
- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Fink, E. (1990). *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

- Fink, E. (2006). *Phänomenologische Werkstatt*. Vol. 3. Freiburg, München: Alber.
- Heidegger, M. (1978). *Vom Wesen des Grundes*. In M. Heidegger (Ed.), *Wegmarken* (123–173). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie (GA 27)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Khaidegger, M. (1997). *Kant i problema metafiziki* [Kant and the Problem of Metaphysics]. Moscow: Russian phenomenological society. (in Russian).
- Heimsoeth, H. (1966–1971). *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Vol. 1–4. Berlin: De Gruyter.
- Kerckhoven, G. v., & Herrmann, Fr.-W. v. (2004). Sull'edizione die Seminari Kantiani di Eugen Fink. Letture di Kant e Seminarikantiani di Fink. Gargnano del Garda, 16–18 ottobre 2002. *Magazzinodi filosofia*, (11), 121–135.
- Kant, I. (1924). *Die philosophischen Hauptvorlesungen*. München: Rösl.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Wiesbaden: Insel-Verlag.
- Kant, I. (1958). *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Wiesbaden: Insel-Verlag.
- Kant I. (2006). *Kritik der reinen Vernunft*. Deutsch-russische Ausgabe der Werke Immanuel Kants. Moscow: Kami-Nauka.
- Richir, M. (2005). *Welt und Phänomene*. In: A. Böhmer (Ed.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie — Anthropologie — Kosmologie — Pädagogik — Methodik* (228–251). Würzburg: Königshausen & Neumann.

III. ДИСКУССИИ

ПУБЛИЧНЫЙ ДИСПУТ

ОНТОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ: НАТУРАЛИЗМ/ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ

27 марта 2015 г., СПбГУ, Институт философии

Участники дискуссии:

Левин Сергей, Чернавин Георгий, Паткуль Андрей, Савин Алексей, Секацкая Мария

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

НАТАЛЬЯ АРТЁМЕНКО

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: artemenko_natalia@yahoo.com

Данная публикация представляет собой расшифровку стенограммы публичного диспута «Онтология сознания: натурализм vs трансцендентализм», состоявшегося 27 марта 2015 г. в Институте философии СПбГУ. Каждую позицию в полемике представили два эксперта с каждой стороны, которые предложили вниманию публики свое видение соотношения натурализма и трансцендентализма, а также критику аргументов, приведенных экспертами противоположной стороны. В ходе диспута слушателям также была предоставлена возможность задать вопросы экспертам с обеих сторон, а также выступить с короткими репликами по теме. В ходе диспута обсуждались такие проблемы, как каузальная обусловленность сознания, конституирование объекта природы, возможность свободы в природном мире, перспективы натурализации феноменологии и др. Диапазон мнений, к которым пришли эксперты в ходе дискуссии, был весьма обширен, единого мнения так и не было достигнуто: от признания того, что трансцендентализм и натурализм ведут войну до полного уничтожения противника, до допущения возможности их взаимной дополнительности или, по крайней мере, коррекции собственных тезисов под влиянием критики противоположной стороны.

Ключевые слова: натурализм, трансцендентализм, сознание, субъективность, свобода, каузальность, интенциональность, конституирование, ментальные состояния.

© Андрей Паткуль, модератор

© Наталья Артёмenko, сост.

PUBLIC DEBATES

ONTOLOGY OF CONSCIOUSNESS: NATURALISM VS. TRANSCENDENTALISM

27 March 2015, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy

Participants: Sergey Levin, Georgy Chernavin, Andrei Patkul, Savin Alexey, Maria Sekatskaja

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

NATALIA ARTEMENKO

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: artemenko_natalia@yahoo.com

This publication is a transcript of the open disputation dedicated to the theme *Ontology of Consciousness: Naturalism vs Transcendentalism*, which has been held at March 27, 2015 at the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University. Both positions, naturalism and transcendentalism, were presented by the teams of two experts, who offered to the public their vision of correlation between naturalism and transcendentalism as well as attacked the arguments of opposite side. Moreover, the audience had the possibility not only to put the questions to experts, but also to make short remarks on the subject of discussion. The following problems were discussed during the disputation time: the causal conditionality of the consciousness, constitution of the object of nature and belonging of consciousness to their realm, the possibility of the freedom inside the natural world, the perspectives of the naturalization of the phenomenology. But the consensus has not been reached. The range of opinions reached by the experts during the discussion was quite extensive: from the recognition that transcendentalism and naturalism are enemies, which fight each other until final victory, to the assumption of the possibility of mutual complementarity or at least a correction of its own thesis under the influence of criticism opposite side.

Key words: naturalism, transcendentalism, consciousness, subjectivity, freedom, causality, intentionality, constitution, mental states.

Организатор: редколлегия журнала «*Horizon. Феноменологические исследования*».

Публичный диспут, в котором приняли участие представители как натурализма, так и трансцендентализма, был посвящен проблеме соотношения сознания и природного бытия. Обсуждение ориентировалось на следующие вопросы:

1. Нуждается ли сознание в природном субстрате, а природа в том, чтобы быть конституированной сознанием в качестве природы?
2. Возможно и нужно ли каузальное объяснение сознания из природных причин?
3. Отменяет ли современное развитие психофизиологии феноменологическую критику натурализма? Может ли феноменология быть натурализована?
4. В чем возможное сходство натуралистического и трансценденталистского подходов к сознанию, а в чем — их кардинальная несовместимость?

Команда натуралистов: МАРИЯ СЕКАЦКАЯ, СЕРГЕЙ ЛЕВИН.

Команда трансценденталистов: АЛЕКСЕЙ САВИН, ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН.

Модератор: АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ.

ЧАСТЬ I

Паткуль А.: Уважаемые коллеги, спасибо вам за то, что вы пришли сегодня сюда, на мероприятие, которое мы решили провести в научно-экспериментальном жанре диспута. И хотя жанр этот имеет давнюю традицию, мы пытаемся находить какие-то новые детали, новые формы, чтобы оптимизировать его, сделать более интересным и, может быть, даже отчасти зрелищным. И самое главное, чтобы потом ход и содержание мероприятия такого рода можно было бы воспроизвести в качестве готового текста, как факт некоторой дискуссии, факт запротоколированный. Сегодня мы обсуждаем противостояние натуралистов и трансценденталистов в вопросах о природе и способах бытия сознания, поговорим об онтологии сознания. Конечно, вы подумаете, что это спорная формулировка, и с этим сложно не согласиться. Вариант формулировки рабочий, отчасти, может быть, провокационный. Также рабочими являются и сами исходные термины, обозначающие противостоящие позиции, равно как и вопросы, на которые я попросил ориентироваться участников дискуссии. Как хорошо известно из классики, философия, идущая топическим путем мышления, не исходит из дефиниций, а борется за них.

В самом деле, у многих из нас есть определенная интуиция противостояния различных подходов к теории сознания: и в плане онтологии (как существует сознание), и в плане методологии (как можно его исследовать). Но мы выносим это за скобки, поскольку у нас нет пока ясности в том, в чем состоит это противостояние. Главное, что речь идет о противостоянии самих принципов, а не различных позиций, сформированных в рамках одной и той же принципиальной установки. Как мне кажется, *задача максимум* нашей дискуссии, это скорее выяснение собственных позиций каждой стороны по отношению к позициям другой. Это вместе с тем предполагает такое прояснение своей позиции, которое формируется на фоне понимания позиции другого, или на фоне аргументации и контраргументации позиции другого. Пользуясь случаем, я хотел бы отдельную благодарность выразить Сергею Михайловичу Левину, одному из наших экспертов, потому что он, помимо всего прочего, активно помогал в организации всего этого мероприятия. Так вот, когда мы планировали тему и формат этой встречи, он высказал такую мысль, что не получится диалог, а будет битва стенка на стенку. Но я думаю, что в этом даже есть свои плюсы, своя продуктивность. Есть такая фраза: обменяемся пинками и пойдем друзьями: мы будем знать, что можно ожидать от другого, что можно ждать от оппонента — и самое главное, будем знать слабые места в своей обороне, в своей аргументации. И я искренне надеюсь, что наша встреча если и не решит, то обозначит главные проблемные моменты противостояния натурализма и трансцендентализма через сам спор. Никакую заведомую идею или готовый ответ мне не хотелось бы в него вносить. Впрочем, прежде чем переходить к разъяснению регламента, я хотел бы сказать о самой этой оппозиции, которая мотивирует нашу встречу. Почему противопоставлены натурализм и трансцендентализм?

Потому что, действительно, кажется, сознание можно исследовать различным образом, есть различные подходы, есть различные тезисы о том, как оно существует, каким образом оно может быть доступным. И глядя из трансценденталистского угла (здесь я заинтересован) на позицию натуралистов, мне кажется, что у них возникает некоторая позиция недопонимания, и, может быть, какая-то двусмысленность или, даже, омонимия, которая не позволяет завязаться продуктивному спору. Уж не знаю, преднамеренная или нет. Мне кажется, что трансценденталисты и натуралисты просто в разных смыслах употребляют термин «сознание», поэтому часто невозможны не только их продуктивное сотрудничество, но даже продуктивная взаимная критика. Аргументы одних целят мимо тезисов других, потому что тезисы понимаются каким-то превращенным образом по сравнению с тем, как это понимает оппонент.

Я даже не уверен, что оппозиция трансцендентализма и натурализма — истинная и уж тем более абсолютная оппозиция. Я как раз рассчитываю на наш сегодняшней диспут: пусть он подтвердит это мое предположение или опровергнет.

И в этом смысле в качестве иллюстрации мне хотелось бы привести пример из главы «Сознание и его место в природе» в книге Джона Сёрля «Открывая сознание заново». Там он декларирует, что подлинное изучение сознания, что, очевидно, соответствует позиции натурализма, должно основываться на результатах современной науки, в том числе на физических и биологических теориях, хорошо всем известных. Говоря точнее, в качестве несомненных фактов науки американский философ выдвигает, *во-первых*, атомарную теорию материи, а *во-вторых*, эволюционную биологию. При этом он описывает свой опыт поездки в Индию для чтения лекций. Сёрль так описывает реакцию местной общественности на представленную им в своих лекциях концепцию: «Когда я выступал с лекциями по проблеме сознания и тела в Индии, <...> несколько присутствующих заверили меня в том, что мои взгляды должны быть ошибочными, ибо они лично существовали в предыдущих жизнях как лягушки, слоны и т. д. ...».¹ И Сёрль делает для себя следующий вывод: «Учитывая то, что мне известно о функционировании нашего мира, я не мог бы рассматривать их взгляды в качестве серьезных претендентов на истину».²

Дело здесь не в том, что, глядя трансцендентально-феноменологически, опыт индийских слушателей Сёрля может показаться не менее подлинным или аутентичным, чем опыт любого европейского или американского ученого, который опирается на факты науки. А дело в том, что *сама попытка спросить трансцендентальным образом о началах фактов науки для т. н. натуралиста будет ничем не отличаться от воображаемых прежних жизней у индийских слушателей*

¹ Serl', Dzh. (2002). *Otkryvaya soznanie zanovo*. [The Rediscovery of the Mind]. Moscow: Idea-Press. (In Russian). P. 99.

² Serl', Dzh. (2002). *Otkryvaya soznanie zanovo*. [The Rediscovery of the Mind]. Moscow: Idea-Press. (In Russian). P. 100.

Сёрля; тем более если это начало будет обнаружено в конститутивной деятельности сознания. Вообще, как мне кажется, взгляд из перспективы натурализма на трансцендентализм очень часто похож на данную ситуацию. Это взгляд на трансцендентализм, как на позицию, которая отрицает факты науки, вводит какой-то иной, чуть ли не мистический опыт, в силу чего трансцендентализм должен быть сброшен с корабля современности, исключен из рассмотрения современных подходов к сознанию. И вот для меня наша дискуссия — это повод прояснить, в том числе и для себя как для представителя трансценденталистской традиции, не являемся ли мы такими индусами, которые выдумывают свои прошлые жизни или же мы можем научно мыслить, может быть, даже *строго* научно мыслить, как говорил Гуссерль.

Но вот, впрочем, мне не хотелось бы больше разглагольствовать. Это мое предварительное соображение. Сейчас несколько слов о регламенте. И дальше мы перейдем собственно к спору.

Работаем мы следующим образом: у нас есть две команды. Я сразу представлю участников. Команда трансценденталистов: Георгий Игоревич Чернавин (ВШЭ, Москва), Алексей Эдуардович Савин (ИФ РАН, Москва) и команда натуралистов: Сергей Михайлович Левин (филиал ВШЭ, Санкт-Петербург) и Мария Александровна Секацкая (СПбГУ). Работаем мы следующим образом. Сейчас бросим жребий, чтобы у нас все было спортивно, и выясним, какая команда у нас будет начинать. Сначала выступает одна команда. Каждому участнику дается по 20 минут для того, чтобы он мог сделать презентацию своей позиции по тем вопросам, которые, в том числе, были обозначены в аннотации к диспуту. И после их выступления регламент предусматривает вопросы от оппонирующей команды. После ответов на вопросы слово дается второй команде, которая на основании обоих выступлений формулирует какие-то критические замечания, какие-то неприемлемости с той точки зрения, на которой они находятся, с их позиции. Это делается для того, чтобы заострить противостояние между двумя лагерями. Примерно по 10 минут на критические замечания каждому участнику второй команды. Потом мы проводим обратную процедуру, выступает другая команда. А оппонирующая команда уточняет позицию выступивших, а затем высказывает свою критику. После этого мы, наверное, сделаем перерыв для отдыха. После же перерыва мы создаем такую открытую ситуацию, в которой уже будут работать не только наши эксперты, наши команды, но все присутствующие. Может быть, мы не сумеем каждому предоставить слово. Поэтому сразу же приносим свои извинения за это и просим предварительно точно и, по возможности, лаконично сформулировать свои тезисы, прежде чем выступать. Вы сможете задать вопросы участникам из обеих команд, и затем пять минут остается на реплики у открытой трибуны. И потом дадим уже заключительное слово нашим участникам в порядке, обратном выступлению команд. В конце процедуры, может быть, какие-то заключительные слова созреют и у модератора. Таков регламент. Если каких-то возражений нет, то мы перейдем к жеребьевке. Решим так: решка — трансценденталисты, а орел — натуралисты. Итак, орел: начинаем с натуралистов.

Левин С.: Здравствуйте, уважаемые присутствующие! Так выпала судьба, что первым выступаю я. Мой доклад будет называться «Натуралистическая онтология сознания». Как я понимаю, у меня 20 минут. Я читал, что доклады, в презентации которых присутствует мозг, вызывают большее доверие аудитории. Также я прочитал исследование, в котором написано, что доклады, в презентации которых присутствуют фотографии котиков, вызывают больше удовольствия у аудитории. Поэтому у меня присутствует и то, и другое. И, как вы увидите по ходу доклада, присутствуют не только для этих целей. Вначале я хотел бы поговорить о том, что мы вообще понимаем о сознании, какие аспекты сознания мы считаем релевантными, и установить то поле дискуссии, вокруг которого мы сможем ее продолжать. Потому что, как верно отметил Андрей Борисович, мы очень часто говорим на разных языках, о разных вещах. Потом я постараюсь поставить вопрос о том, есть ли у сознания однозначный онтологический референт. Я постараюсь привести примеры, прослушав которые, вы вынуждены будете признать или заподозрить, что ваши интуиции по поводу сознания не столь надежны, как вам кажется. И что однозначное приписывание или не приписывание сознания какому-то объекту или субъекту не всегда так просто, как кажется. Потом мы поговорим о том, как сознание существует в физическом мире. Хватит ли мне времени на антинатуралистические альтернативы, мы увидим. Возможно, четвертый пункт я опущу.

Начать я бы хотел с категориальной ошибки. Это понятие ввел Гилберт Райл, главный философ сознания XX века. Он сказал, что когда мы говорим о сознании и теле как о двух разных субстанциях, мы совершаем категориальную ошибку. То есть читая какой-то текст, долго разговаривая с кем-то, у нас может создаться иллюзия, что объект, о котором мы говорим, существует. И существует как нечто реальное. Например, человек, который долго читает про университет, или, наоборот, недостаточно долго читает про университет, может приехать в Петербург и попросить показать ему университет. Ему покажут здание 12 коллегий. А потом он спросит, а вот это желтое здание, это что? Ему ответят, что это Институт философии. Но это уже не университет? Нет, это тоже университет. Ага, значит, университет — и то, и это. Хорошо. Значит университет — это вот эти два здания? Нет, университет — это больше, чем эти два здания. Ему покажут еще какие-то корпуса. Но сколько бы ему зданий не показали, ни одно из этих зданий не будет университетом. И ожидая увидеть какое-то здание, которое репрезентировало бы университет, даже если бы это здание было бы одно, мы будем совершать категориальную ошибку, думая, что университет указывает на какой-то объект, материальный объект. И натуралистам это часто ставят в упрек, считая, что если ты придерживаешься натуралистической точки зрения, натуралистической парадигмы, натуралистического взгляда на сознание, то ты будешь сейчас показывать какой-то нейрон и говорить, что сознание — это вот это. Я вам хочу сказать, что это не всегда так. Натуралистические парадигмы гораздо богаче. Когда мы спрашиваем, что такое сознание, мы должны прежде всего отдавать себе отчет о том,

что это не всегда что-то, на что мы можем однозначно указать. Чтобы как-то обозначить, конкретизировать поле того, о чем мы будем говорить, я выписал список того, что мы можем назвать ментальной активностью. Я не утверждаю, что этот список исчерпывающий, или что мы не можем что-то из него вычеркнуть. Но я думаю, что каждый согласится, что то, что здесь написано в определенном контексте описывает нашу ментальную активность. К деятельности нашего сознания каким-то образом относится, когда мы чего-то желаем, намереваемся что-то сделать, когда мы ощущаем боль, когда мы видим какой-то красивый рассвет, чувствуем запах свежескошенной травы, мы согласимся, что это относится к нашему сознанию, к сознанию какого-то другого человека. Когда мы решаем какие-то математические примеры, когда мы вспоминаем или забываем какую-нибудь историю, представляем какой-нибудь красивый замок, боимся пауков, верим во что-нибудь, шутим — во всех этих случаях мы говорим, что наше сознание каким-то образом задействовано, это относится к сознанию. И, скорее всего, все из вас согласятся, что тот, про кого мы можем употребить эти глаголы, и это будет соответствовать действительности, тот обладает сознанием. То есть вряд ли кто-то из вас скажет, что тот, кто чувствует боль, планирует, ощущает запах цветов, злится, любит, раздражается, что вот этот субъект сознанием не обладает. Любой субъект, индивид, который делает это все, и даже больше, добавьте еще глаголы, которые вы сможете вспомнить, вы же согласитесь, что он обладает сознанием. Мы можем вернуться еще к этому, но, скорее всего, я рассчитываю на какой-то консенсус здесь. Мы также согласимся, что отсутствие какой-то из этих активностей не будет нам говорить, что сознания нет. Допустим, если человек не умеет считать, мы не скажем, что у него нет сознания. Если у него проблемы с памятью, то есть он не может ничего запомнить, или ничего вспомнить, то мы также не скажем, что он не обладает сознанием. Соответственно, любой из этих глаголов можем вычеркнуть из списка. Но если мы вычеркнем все, плюс те, о которых мы подумали, нам будет сложно говорить, что этот объект, который не чувствует боли, ничего не может представить, ничего не планирует, ничего не желает, что у него есть сознание. Я сейчас не говорю о тех способах, посредством которых мы узнаем, насколько эти глаголы соответствуют действительности. Я говорю о том, что если они соответствуют действительности, если они употреблены в том смысле, как мы привыкли их употреблять, то мы согласимся с тем, что тот, кто может это все делать, обладает сознанием.

Дальше можем задаться вопросом, обладают ли сознанием исключительно люди? Является ли это исключительно людским предикатом, или обладают сознанием также упоминавшиеся Андреем Борисовичем из книги Сёрля какие-то животные из Индии? Возможно, они также обладают сознанием. Мы можем задаться вопросом, а есть ли сознание у животных? Как вам кажется, вот, например, обезьяны, они умеют решать, планировать задачи, чего-то желать? Очевидно, могут. Могут ли они испытывать боль? Скорее всего, да. Вот у многих из здесь присутствующих есть собаки, у кого-то кошки. Я думаю, что большинство присутствующих согласится с тем, что ваша собака вас любит. И вы согласитесь с тем, что ей бывает

грустно, когда вас нет. Ей бывает больно, если вы сделаете что-то такое, что вызовет у нее боль. Если у вас есть кошка, то вы согласитесь с тем, что кошка может быть злопамятна, что кошка может отомстить вам. Вот у меня был кот Барсик, который, если что-то происходило не по его воле, то он перегрызал телефонные провода. Время это было еще проводных телефонов, поэтому такое действие было сущим наказанием для меня. Таким образом, вы можете согласиться, что некоторые животные обладают теми признаками, которые я перечислил до этого. Если мы дальше перечислим животный ряд, перейдем, допустим, к хомякам, то с ними уже сложнее, но согласимся, допустим, что хомяки могут чувствовать боль. Но могут ли они что-то планировать? Тут сложнее. И дальше мы переходим в царство животного мира еще на какой-нибудь более примитивный уровень: к улиткам. Поставим вопрос: есть ли сознание у улиток? И здесь, я думаю, большинство из вас скажет, что у улиток сознания нет. Может быть, есть какое-то протосознание, но оно в зародыше у них находится. То есть рано или поздно мы должны будем провести какую-нибудь черту и сказать, что вот здесь еще что-то подобное сознанию есть, а вот здесь уже нет. И черта эта будет зачастую волюнтаристская. Конечно, вы можете последовать Декарту, и, читая Декарта, сказать вслед за ним, что все животные — это механизмы, что сознания, или души, у них нет. Возможно, нас отделяет от животных как раз то, что у нас сознание есть, а у них — нет. И животные — это механизмы. А тогда мы можем задать вопрос, а есть ли сознание у механизмов? Можно ли придумать робота, который будет обладать сознанием? И сейчас я попробую рассказать историю, а вы постарайтесь представить себя героями этой истории, участниками этой истории, что это история не про кого-то, а это история про вас. Представьте, что у вас есть робот, который выполняет большую часть домашней работы. За время пребывания у вас он выучил, что вы любите есть на ужин. Иногда он удивляет вас новыми блюдами, также он знаком с вашими художественными пристрастиями, просит разрешения участвовать в просмотре фильмов. То есть вы приходите домой, включаете сериал, а он просит разрешения посмотреть его вместе с вами. Ну, что отвечаете вы: садись рядом, смотри со мной. Он активно участвует в вашей жизни. В течение 10 лет он является вашим, можно сказать, сожителем, потому что он находится с вами в одном жилье, и ваши жизненные миры плотно пересекаются. У этого робота есть какие-то свои интересы, он выращивает цветы, поливает их, чтобы не было скучно, когда вы уходите на работу или уезжаете в длительную командировку. Но однажды появляется новая модель робота и вы собираетесь его заменить. И говорите ему: слушай, тебя я продаю, а покупаю себе новую модель. А он вам и говорит: я слишком к тебе привязался, если ты меня отдашь, я не смогу этого пережить. А вы говорите ему: слушай, ты же робот и не надо мне говорить, что ты можешь что-то переживать. Ты моя собственность, и я тебя передаю другому человеку. Он отвечает: ну, если ты меня передаешь, то я убью себя. Вы ему можете говорить все что угодно: этого не может быть, это запрещено твоей программой, но придя домой с новым роботом, неким Марвином 2, вы обнаруживаете, что Марвин 1 убил себя, оставил вам прощальную записку и разбил

все горшки с цветами. Написал, что ты разбил меня, так же как я разбил эти цветы. И, возможно, ваши чувства к этому роботу заставят вас поверить, что этот робот действительно был к вам привязан. И, возможно, когда эта машина говорила, что она любит вас, любит ваши цветы, она действительно это делала. И, возможно, вам будет сложно заткнуть эту интуицию, которая говорит, что это всего лишь железка.

Так, мое время стремительно заканчивается. Что же, поговорим о возрастных изменениях. До этого мы говорили о каких-то животных, роботах, а поговорим-ка мы про нас, про людей. Возможно, все эти примеры не релевантны. Оказывается, у каждого из нас есть периоды в жизни, когда нам, как в случае с улиткой, очень сложно сказать, есть ли у нас сознание или нет. Есть ли сознание у маленьких детей? Есть ли сознание у младенцев? Есть ли сознание у зародыша? У плода? В какой момент оно появляется? В момент оплодотворения? У него уже в этот момент появляется чувство страха, любви и надежды? Оказывается, что мы не можем сказать, появляется ли оно сразу после рождения, появляется ли оно за день до рождения, за неделю до рождения? Оказывается, что здесь граница так же размыта. И, допустим, когда человек стареет, и не может говорить, и никак не реагирует на внешние стимулы, и вообще он ничего не делает, кроме того, что он присоединен к аппарату искусственного дыхания и жив. Обладает ли он в этот момент сознанием? Тоже вопрос не столь однозначный.

Теперь поговорим о физических коррелятах сознания. Что происходит с нашим сознанием в ходе нашей жизни. На этой фотографии, как вы видите, изображен один и тот же человек. Один и тот же человек изображен здесь, потому что это знаменитый случай Финиаса Гейджа. Это классический пример из всех учебников по философии сознания. Это американский рабочий, который во время работ по прокладке железной дороги через скалы стал жертвой ужасной трагедии. Железный прут, который он держал в руке, прошел через его череп так, как вы видите на компьютерной реконструкции. А тут вы видите, собственно, череп, реальный череп Финиаса Гейджа. И после этого события он не только остался жив, с ним произошли изменения, которые можно связать с его ментальными свойствами, с качествами его сознания. До ранения он был умен, надежен, исполнитель, хорошим работником, ответственным семьянином, гражданином. После ранения, в целом, он сохранил свой интеллект, но с ним произошли существенные изменения. Он был добрым человеком, а стал злым, и т. д. И, я думаю, вы согласитесь, что все эти изменения относятся к тому, как мы описываем этого человека. Эти изменения от воздействия физических факторов могут носить и более тонкий характер. Вот еще один пример: мозг китайского пациента, его томограмма. И на этой томограмме вы можете видеть перемещение червяка в его мозге, который питался продуктами жизнедеятельности его мозга и в течение нескольких лет там находился. Пациент за то время, в течение которого у него находился там этот червяк, говорил, что у него менялись ощущения цвета, вкуса, у него были позывы почесаться где-то. То есть в его феноменальном поле, очевидно, происходили какие-то изменения, которые объяснялись воздействием на его мозг.

Можно привести еще один пример. Все эти примеры были о каких-то других людях. Возможно, никому из нас голову не пробивало таким ломом, и червь ни у кого из нас не жил в голове. Но, возможно, каждый на своем примере может увидеть воздействие физического на наше сознание. Например, выпив стакан водки, мы почувствуем изменение в феноменальном поле. Выпив два стакана водки, мы почувствуем еще больше этих изменений. Эти изменения будут носить явный характер. То, что мы перечисляли в начале, те активности, в которых мы участвуем (ощущать боль, планировать и т. д.), эти активности постепенно будут угасать, и, возможно, станут недоступны, или малодоступны. То есть мы видим, как связано то, что происходит в нашем организме, с тем, что мы думаем.

Еще один аспект, на который я хотел бы обратить внимание, прежде чем я перейду к заключению, это — когнитивная дистрибуция. Нам кажется иногда, что ментальные процессы протекают исключительно в голове, то, что мы думаем, происходит у нас в мозге. И критики могут сказать, что сознание — это не только то, что в мозге. И я хочу привести пример, который обсуждался в свое время с Ладой Владимировной. Можем все согласиться, что вычисления в уме — это ментальная активность. А вот вычисления с помощью калькулятора — это ментальная активность или нет? Можно сказать, что вычисляем мы в уме, а пользуемся калькулятором. Потом мы переходим к арифмометру, счетам, потом мы доходим до карандаша и бумаги. И оказывается, что с карандашом и бумагой мы можем вычислить гораздо больше, чем без карандаша и без бумаги. Оказывается, что такие предметы, как карандаш, бумага и ластик сильно изменяют наши когнитивные способности. То, как мы мыслим, зависит не только от того, что происходит с нами внутри, но и от того, в каком контексте физическом мы находимся. Таким образом, не пытаюсь рассказать вам про все натуралистические теории, все натуралистические подходы, я перехожу к заключению.

Сознание — это зонтичный термин для обозначения множества явлений, в частности, нечеткого множества функций бодрствующего, здорового взрослого человека. Я не говорю, что сознание исчерпывается этим, но это одно из определений сознания.

Сознание не обладает каузальной автономией. Если мы думаем, что мы можем изучать сознание в отрыве от эмпирических фактов, то это означает, что те факты физического мира, которые нам доступны, могут существовать параллельно сознанию. И сознание онтологически сепарировано от них. Но наше сознание не обладает каузальной автономией. И в подтверждение этого есть огромное число эмпирических данных. Игнорирование их — абсурдно.

Я закончил, спасибо за внимание.

Паткуль: Спасибо большое. Слово предоставляется Марии Секацкой.

Секацкая М.: Коллеги, спасибо большое организаторам — за организацию, всем — за то, что вы пришли. Увидев такую большую аудиторию, я волнуюсь,

но очень надеюсь, что мне удастся сказать что-то содержательное. Что бы я хотела сказать в начале? Философия сознания в натуралистической и трансцендентальной перспективе — это совершенно огромная и необозримая тема. Сергей Михайлович описал какие-то отдельные аспекты, отдельные точки несогласия, в которых натуралисты пытаются показать, почему они натуралисты, то есть, почему они считают, что эмпирический подход игнорировать невозможно. Я хочу подойти с другой стороны и сконцентрироваться на том, что думают натуралисты по одному более конкретному вопросу. В частности, Андрей Борисович посылал нам для размышления 4 пункта относительно того, как мыслят о сознании натуралисты и трансценденталисты. Пункт второй звучал так: «Возможно ли и нужно ли каузальное объяснение сознания из природных причин?» Это тоже фундаментальный и большой вопрос, и в этом пункте, как мне представляется, натуралистическая философия сознания находится в самой слабой позиции. С одной стороны, если мы верим в реальность сознания, то есть в то, что сознание действительно существует, а также верим в то, что физический мир тоже существует, то это, казалось бы, напрямую ведет нас к натурализму. Но с другой стороны, нам кажется, что у сознания есть такие свойства, которые противоречат свойствам физического мира. С моей точки зрения, эти свойства можно увидеть на примере проблемы свободы. Трансценденталисты считают, что из натуралистической перспективы невозможно объяснить свободу выбора и свободу действия, присущую нам как сознательным субъектам. Я хочу рассказать коротко, в чем состоит эта проблема и предложить один из вариантов натуралистического ответа, который кажется интересным.

В чем состоит проблема свободы для тех, кто разделяет натуралистическую установку? С точки зрения натуралистов я, как субъект, являюсь в тоже время и физическим телом. То есть, вероятно, у этого тела в силу его организации есть какие-то особые свойства, но тем не менее мое тело — это тело физическое. И как все физические тела оно подчиняется законам природы, то есть оно подчиняется законам физики. Натуралисты также придерживаются представления о том, что физический мир причинно замкнут. Это называется «принцип физической замкнутости мира». И этот принцип состоит в том, что из полного описания положения дел в какой-то момент (назовем его t_1) и законов природы определенно следует положение дел в момент t_2 . Принцип физической замкнутости мира — это онтологический принцип. Он не утверждает, что мы можем предсказать положение дел в момент t_2 . Тезис о том, что мы можем предсказать или просчитать положение дел в момент t_2 — это более сильный тезис, и натуралисты не обязаны его придерживаться. Они могут сказать, что мир детерминистичен, но непредсказуем, в силу, например, квантовых флуктуаций, или в силу того, что даже детерминированные процессы, если они слишком сложны, практически невозможно предсказать (как говорит теория хаоса). Тем не менее принцип физической замкнутости мира — это принцип натурализма. С точки зрения натурализма, у нас есть только одно законодательство. Это — законодательство физических законов. Если мы говорим, что

есть еще одно законодательство — законодательство свободы, которая присуща сознанию, то мы выходим тем самым за рамки натурализма. Или по крайней мере так многие считают.

Тогда сторонники антинатурализма говорят: если так, то тогда вы, натуралисты, оказываетесь в сложной ситуации. Либо вы должны сказать, что никто не свободен, а, соответственно, никто не несет моральной ответственности. Либо объясните нам, как в этом вашем физическом мире существует свобода. Это проблема свободы воли в физически замкнутом мире. Как вы понимаете, она давно, в той или иной степени формализации, существовала. Она возникла в XVII веке вместе с декартовским радиальным противопоставлением сознания и природы. Каков же первый ответ, который был на нее дан натуралистами, или, вернее, материалистами? Слово «натурализм» — современное, но современные натуралисты, они, по большому счету — тоже материалисты.

Первый ответ — так называемый компатибилизм, то есть теория совместимости свободы и физической замкнутости мира. Это ответ Гоббса, который состоит в том, что быть свободным и поступать свободно означает всего лишь не быть физически принужденным к чему-то. То есть представим, Гоббсу говорят: вот ты, Гоббс — материалист, говоришь, что душа это всего лишь тело, и все, что существует — это только тела. А все тела подчиняются физическим законам. А что же тогда свобода? Вот как ты объяснишь, кто свободен, а кто не свободен? А Гоббс говорит: а это очень просто. Если человек связан и не может ничего сделать, то он не свободен. А если человек никаких препятствий к своему действию не имеет, и ему никто не угрожает, и он может поступать в соответствии со своими желаниями, то тогда этот человек свободен. Это классический компатибилизм. И те, кто были не согласны с этой позицией, то есть сторонники противоречия между свободой и физическим детерминизмом, атаковали классический компатибилизм с двух позиций. Во-первых, можно сказать, что для того, чтобы быть по-настоящему свободным, я должен быть не только автором своих действий, но и автором своих желаний. Откуда берутся мои желания? Они исходят от меня самого или диктуются мне внешним миром? Если они диктуются мне внешним миром, то я — не свободен.

А вторая линия критики состоит в том, что если я являюсь физической системой, то все мои действия, как и действия всех других физических тел, подчинены физическим законам. Получается, чтобы поступить так или иначе, я должен обладать способностью повлиять на течение физических событий. А это прямо противоречит принципу физической замкнутости мира, потому что принцип физической замкнутости мира говорит нам, что мир причинно замкнут, мы не можем вмешаться извне. А утверждение, что я могу что-то сделать, предполагает, что я могу вмешаться и не из самого физического мира что-то сделать. Много чего было сказано по этому поводу. Я хочу воспроизвести два знаменитых аргумента, которые показывают состояние дел в этой области дебатов более или менее в настоящий момент.

Прежде всего я хочу напомнить вам, что говорят инкопатибилисты, то есть те, кто говорят, что свобода воли и физический детерминизм несовместимы. Они же почти всегда являются и антинатуралистами. Один из наиболее известных сегодня авторов в аналитической философии сознания, который об этом пишет — это американский философ Питер ван Инваген. В статье 1975 года «Несовместимость свободы воли и детерминизма» он описывает эту ситуацию в формальном ключе, чтобы доказать, что свобода и физический детерминизм несовместимы. Он предлагает нам представить, что однажды некий судья в момент времени t должен был просто поднять правую руку, чтобы предотвратить исполнение смертного приговора по отношению к одному преступнику, поскольку такое поднятие руки в соответствии с законами той страны, в которой происходило дело, было знаком решения о смягчении наказания. Предположим далее, что этот судья отказался от поднятия руки в указанное время, и что в результате бездействия со стороны судьи преступник был казнен. Мы можем также предположить, что судья не был связан или парализован, что он не имел каких-либо телесных повреждений. И что он принял решение не поднимать руку только после периода спокойного и взвешенного размышления по сути дела. Мы полагаем также, что судья не находился под давлением какого бы то ни было рода, которое вынуждало бы его принять то или иное решение относительно приговора, что он не был загипнотизирован, не находился в состоянии наркотического опьянения и т. д. Если детерминизм истинен, то из сочетания положения дел на момент времени, которое предшествует рождению судьи (назовем «Пропозицией 0» полное описание положения дел в мире на этот момент времени), и законов природы следует состояние дел в момент, когда судья совершает действие в соответствии со своим решением (назовем «Пропозицией 1» полное описание положения дел в мире на этот момент времени). Пропозиция 1 утверждает, помимо всего прочего, что судья не поднял руку в момент времени t . И если бы судья в этот момент мог поднять руку, то значит он мог бы сделать Пропозицию 1 ложной. Этот аргумент формально показывает нам, что если из состояния положения дел в какой-то момент времени, который предшествует рождению этого судьи, и из законов природы следует состояние дел в мире в момент, когда судья поднимает свою руку, то положение дел в тот момент, когда судья поднимает руку, могло бы быть иным, если только у судьи есть возможность либо изменить прошлое, либо изменить законы природы.

Детерминизм утверждает, что из состояния дел на определенный момент времени и из законов природы однозначно следует положение дел в каждый последующий момент времени. Ван Инваген хочет показать, что если этот последующий момент времени состоит в том, что судья поднимает руку, то он просто не может не поднять ее — конкретный физический процесс, представляющий собой поднятие руки, был предзадан еще до рождения судьи. Не было момента, когда судья мог каким-то образом изменить течение дел. Получается, что его желание или отсутствие желания, его размышления вроде бы не играют никакой роли для его

действия, или по крайней мере они так же предзаданы, как все остальные физические процессы. То есть, либо он не может пожелать иначе, либо то, что он желает, само является следствием предшествующего положения дел и законов природы. То есть этот принцип детерминизма охватывает собой, получается, все.

Инкомпатибилисты делают из этого вывод, что натуралисты оказываются в сложной ситуации: либо они должны сказать, что есть способ как-то вмешаться в законы природы, т. е. что сознание в них может как-то вмешаться, либо они должны признать, что никто не может поступить иначе, чем он на самом деле поступает. А если никто не может поступить иначе, чем он на самом деле поступает, то никто не несет ответственности за то, что он делает.

Классические компатибилисты пытались идти по пути, предложенном Гоббсом. Если применить стратегию классического компатибилизма к случаю с судьей, то следует сказать, что не важно, детерминированы желания самого судьи или не детерминированы, важно то, что он поступает в соответствии со своими желаниями. И если он хочет поднять руку, то не важно, предзадано ли его желание всей историей мира или нет, а важно, что если он поднимает руку потому, что хочет ее поднять, значит, он свободен.

Однако нам интуитивно кажется, что помимо свободы действий в соответствии со своими желаниями нам нужна еще и свобода действовать так или иначе в одной и той же ситуации. Нам нужна способность поступить иначе, и если для того, чтобы поступить иначе свободно, нам нужно желать иначе, значит, у нас должна быть и способность желать так или иначе в той же самой ситуации. Нам нужна возможность влиять на самих себя и на ситуацию в мире. Но инкомпатибилисты, в частности ван Инваген, формально демонстрируют, что судья не может поступить иначе. Принцип альтернативного действия для судьи закрыт — еще до его рождения предопределено, что он поднимет руку в момент времени t . То есть, натурализм и детерминизм не позволяют сознанию внести альтернативное течение дел в мир, потому что то, что мы делаем, вытекает из того, кто мы есть, и того, каков мир.

Это рассматривалось всеми как большая проблема для натурализма, пока Гарри Франкфурт не поставил под вопрос принцип альтернативного действия. Я хочу закончить тем, что я расскажу его пример. Гарри Франкфурт, американский философ, в 1969 году опубликовал статью «Альтернативные возможности и моральная ответственность». В этой статье он говорит, что мы можем вынести суждение о моральной ответственности, даже когда возможности поступить иначе у человека нет. Для демонстрации он приводит пример, правда, в духе натурализма, я сразу предупреждаю. Представим себе, говорит Франкфурт, что есть некий человек, назовем его Смит, который хочет убить Джонса по каким-то своим внутренним причинам. Например, не любит он Джонса и поэтому хочет его убить. И есть еще некий нейрохирург Блэк. Он ночью, пока Смит спит, собираясь на следующий день убить Джонса, пробирается к Смит и встраивает в его мозг некий чип.

Задача этого чипа — отслеживать те процессы, которые происходят в мозге Смита. В случае, если Смит, как он и собирался поступить, выполняет действие, то есть убивает Джонса, то чип ничего не делает. Блэк в это время сидит и отслеживает процесс. А в случае, если Смит задумается, у него, например, совесть проснется, и он решит, что нет, я не буду убивать Джонса, то нейрохирург может вмешаться и активировать этот чип. Тогда чип заставит Смита убить Джонса. Наступает следующий день, Смит делает то, что он запланировал: подкарауливает и убивает Джонса, не испытывая никакого раскаяния или угрызений совести. Он убивает Джонса, как и хотел. Блэк не вмешивается. Считаем ли мы, что Смит морально ответственен за свой поступок? Франкфурт предполагает, что считаем. Ведь ничего же со Смитом не произошло. Он действовал как хотел, хотя у него не было возможности поступить иначе. Ведь если бы он раскаялся и передумал убивать Джонса, тогда бы вмешался Блэк, и Смит все равно его убил бы. Таким образом, Гарри Франкфурт в этой статье ставит под вопрос принцип альтернативных возможностей. Действительно ли нам так необходимо для того, чтобы быть морально ответственными агентами, иметь возможность вмешаться в течение мировых событий? Дальше все дебаты о свободе воли продолжались уже с учетом этого. Все. Спасибо большое.³

Паткуль: Спасибо большое. Мы переходим к критической части. Пожалуйста, трансценденталисты, вначале вопросы на уточнение, если возникли таковые. Алексей Эдуардович?

Савин А.: У меня сначала вопрос к Сергею Михайловичу. Если следовать вашему определению сознания как нечеткого множества функций здорового взрослого бодрствующего человека, то не кажется ли вам ваше определение жутковатым философски, мягко говоря, не четким, не бодрствующим, не здоровым и не взрослым? То есть, не пугает ли вас то обстоятельство, что вы таким образом определяете сознание в качестве некоторого итога своих размышлений?

Левин: Я, во-первых, оговорюсь, что это одно из возможных определений сознания. В том виде, в котором я его сформулировал, оно дано в рамках интерпретативистской традиции размышления о сознании. Есть функционализм, который говорит, что сознание — это некоторые функции, а есть ответвление функционализма, которое называется интерпретативизм, которое говорит, что сознание — это всегда некоторая интерпретация, которую мы приписываем некоторому объекту и самому себе в частности. И это не единственная натуралистическая позиция. А то, что она не соответствует каким-то эстетическим стандартам, принятым в отечественной философии, то еще вопрос, насколько эти стандарты обоснованы.

³ Доклад сделан по материалам исследований по гранту СПбГУ. Шифр 23.38.299.2014.

Это раз. А во-вторых, на что я бы хотел обратить внимание, это то, что когда мы говорим о сознании, мы должны понимать, что это термин со множеством коннотаций и нам сложно четко выделить какую-то вещь, на которую бы мы указали, и могли бы сказать: это — сознание. Когда я перечислял активности, в которые должен включаться индивид, обладающий сознанием, я подчеркнул, что если какой-то из этих активностей нет, то мы не скажем, что сознания нет. Поэтому нечеткость подчеркивает то, что сознание — это термин с семейным значением. Это как у Витгенштейна, помните, про семейное сходство: какое определение игры не дай, всегда найдется игра, которая не подходит под это определение. А если возьмем слишком широкое определение, то найдется активность, которая, не будучи игрой, в это определение попадет. Поэтому сознание, как и все термины в нашем языке, — это термин семейного сходства. Употребляя его, мы вынуждены оперировать нечетким множеством значений и ассоциаций.

Савин: Меня-то беспокоит здесь другое, даже не указание на нечеткое множество. Нечеткость вы достаточно хорошо продемонстрировали в докладе. Меня интересует инстанция различения взрослого от незрелого, здорового от нездорового и т. д. Ведь понятное дело, что все термины, которые вы втянули в определение, предполагают какую-то различающую работу. Эта различающая работа должна выстраиваться с помощью какого-то механизма мышления, может быть каких-то институтов мышления, врачебных практик и так далее. Когда вы в рамках философского дискурса, не отечественного и современного, о котором вы так небрежно отозвались, а просто философского дискурса, имплицитно вводите кучу неявных различений, неявных инстанций, различающих инстанций власти и т. д., то философски это не может быть признано ответственным.

Левин: Спасибо за эту критическое замечание. Мне кажется, что когда мы говорим о том, что...

Смех в зале.

Паткуль: Спокойно, коллеги.

Левин: Оказалось, что взрослый человек, действительно, довольно размытое понятие. А теперь серьезно. Вот вы говорите: что значит слово «взрослый», «здоровый»? Но ведь большинство из нас в обычном контексте не испытывает никакого затруднения в том, чтобы отличить больного человека от здорового, взрослого от маленького. Когда я вижу двухлетнего ребенка и Андрея Борисовича, я знаю, что Андрей Борисович — взрослый, а ребенок двухлетний, он — не взрослый. Понимаете, когда мы даем определение, слова в котором должны быть в свою очередь определены, этот упрек можно высказать применительно к любому

определению вообще. Это первое. Второе, есть еще одно определение, которое используется в рамках аналитической философии сознания. Сторонники тождества сознания и мозга говорят, что сознание есть процесс в мозге. Все. Одно из уточнений, которое они делают, заключается в том, что есть «есть» определяющее и «есть», указывающее на какую-то субстанцию. Как, например, когда мы говорим, что шляпа есть головной убор, мы говорим, что шляпа используется как головной убор, а можем сказать, что шляпа есть куча соломы, связанная веревкой. И это будет определение того, из чего эта шляпа. Можем сказать, что стол — это то, за чем едят, а еще лучше — стул — это то, на чем сидят. И это будет определяющее действие. А можем сказать, что стул — это деревянный пенек, или что стул есть полая коробка. И в случаях, когда мы говорим про какие-то реализации стула, мы ничего не сможем добавить к этому определению стула в плане того, из чего оно состоит. И сторонники теории тождества говорят, что, конечно, в обычном дискурсе, когда мы говорим о сознании, мы говорим про мышление, ощущения, планирование, ощущение боли и т. д. Но потом, изучая друг друга, изучая то, как человек устроен, оказывается, что сознание состоит из процессов мозга и ничего более. Есть пример с облаком, про которое мы можем думать, что облако — это то, что в небе. То есть мы предполагали, что облако — это белые пятна в небе, но потом, с развитием технического прогресса, мы к ним полетели, взяли пробу, и оказалось, что облако — это пар, что это вода в газообразном состоянии. И ничего больше. Когда мы оказываемся внутри него, то ничего другого мы там не обнаруживаем. И оказавшись в тумане, в таком облаке, спустившемся на землю, мы обнаруживаем, что ничего, кроме этого, там нет. И если мы поддержим теорию тождества как теорию сознания, говорим, что сознание — это процесс в мозге, то под сознанием мы можем понимать разные вещи, но конститутивно оно оказывается процессом в мозге. Вот и все. Это тождество носит эмпирический характер. То есть, возможно, сознание и казалось другим процессом, но факты именно таковы, что это процесс в мозге. Вот про нечеткое множество функций взрослого здорового человека, это отчасти мое определение. Оно не оригинально, просто такая компиляция. Я не соглашусь с тем, что мы не знаем, кто такие здоровые люди, и взрослые люди: мы прекрасно это знаем. Но я привел еще одно определение сознания, которое до 60–70-х годов, с начала 50-х, было мейнстримом. Это вообще было главное определение сознания, поскольку теория тождества в определении сознания и мозга в середине XX века была самой популярной, наряду с бихевиоризмом.

Савин: И тогда еще один момент, в плане различения, конечно же. Не смущает ли вас одно обстоятельство: коль скоро мы, т. е. взрослые, здоровые, бодрствующие люди, делаем различие взрослых и не взрослых, бодрствующих и небодрствующих и т. д., вас не смущает, что демонстрацию своей теории, вашего видения, вы выполняли не с помощью здоровых, взрослых, бодрствующих людей, описания их мыслительных процессов, а с помощью сечения черепов, ломов

в черепахах, и прочих роботов Марвинов, которые железные. Смысл вопроса в том, что обоснование подхода не соответствует концепту на выходе, по крайней мере тем апелляциям, которые были. Я-то посчитал, что все в вашем подходе последовательно, есть различие взрослый/ребенок, здоровый или нет, некая машинерия науки. Но вы сказали, что это различают обычные бодрствующие, взрослые, здоровые. И мы все это можем. Но тогда я уж совсем пришел в замешательство и прошу прояснения.

Левин: Я просто отвечаю, что Финиас Гейдж, которого я описывал — это был взрослый человек. Понятно, что слово «здоровый» здесь проблематично, но я мог бы все то же самое использовать, не обращаясь к сечению черепов. Я мог бы убрать все это из презентации, показывать вам фотографии Дэниэла Деннета. Мне просто не хватило времени рассказать про интенциональную установку. Когда готовишься, то хочется рассказать все сразу, а потом никогда не получается именно так. Просто, когда мы берем примеры взрослого здорового человека, то это та фигура, с которой мы сравнивали животных, роботов, детей, стариков и т. д. Это та норма, от которой мы отклонялись и смотрели, насколько перечисленные мною объекты к ней приближаются.

Секацкая: Да, мне хотелось бы пару слов сказать, продолжив то, что сказал Сергей Михайлович. Вы спрашиваете, почему мы берем примеры пограничные? Мне кажется, это стандартная практика. Например, есть парадигматический пример воды и парадигматический пример льда. Мы знаем, что при 20 градусах Цельсия вода имеет жидкое состояние, а при минут 20 градусах Цельсия вода имеет твердое состояние. Это лед. Если мы хотим знать границу, где вода переходит в лед, нам нужно найти то пограничное состояние, когда вода из одного агрегатного состояния переходит в другое и зафиксировать его. И Сергей Михайлович говорит: посмотрим, есть ли такое пограничное состояние, где можно зафиксировать, что из сознания мы переходим в несознание. И его презентация говорит — не факт, что есть такая точка перехода.

Савин: Но я же не об этом спрашивал.

Чернавин Г.: Я бы тоже хотел задать уточняющий вопрос Сергею Михайловичу. Ваша презентация называлась «Натуралистическая онтология сознания». Я бы хотел спросить у вас, включает ли натуралистическая онтология сознания что-либо кроме теоретических проблем естествознания (нейрофизиологии, когнитивной психологии). И если да, то что это?

Левин: Спасибо за вопрос. Да, включает концептуальный анализ языка, потому что когда мы задаем вопрос, что такое сознание, мы спрашиваем о том, что мы вкладываем в этот термин. И более того, сейчас это становится предметом исследования социологов и психологов, которые задаются таким философским

вопросами, о том, что люди имеют в виду, когда употребляют эти слова. Не только, что философы считают, когда проводят свой концептуальный анализ, а что вообще люди имеют в виду, когда употребляют эти термины. Получается, действительно, и социология, и психология.

Чернавин: А тематизируется ли фигура того, кто проводит концептуальный анализ языка?

Левин: Уход в экспериментальную философию, когда мы спрашиваем, что люди думают по этому поводу — это как раз средство уйти от авторитетной ссылки на очевидность. Когда некий философ говорит: а теперь нам очевидно, что некий X, например, китайская комната, не обладает сознанием, мы пытаемся узнать, а очевидно ли это еще кому-то.

Паткуль: Еще вопросы?

Савин: К Марии Александровне. Я с ужасом и благоговением слушал доклад Марии Александровны. Короткий, уточняющий вопрос. Вы закончили ваш доклад на позиции Гарри Франкфурта. Считаете ли вы это рабочей моделью, от которой вы отталкиваетесь?

Секацкая: Спасибо большое за вопрос. Да, я считаю, но, конечно, я пользуюсь трудами и других людей, которые в дальнейшем эти позиции развивают. То есть в этой статье Франкфурт предлагает модель, дальше, в других текстах он предлагает еще одну модель, где он различает желания первого и второго порядка, и говорит, что быть свободным — значит следовать своим желаниям второго порядка. Но этот критический пример, который он приводит, нужен для того, чтобы поставить под вопрос сильную сторону антинатурализма. Антинатурализм, как я показывала, до этого примера стоял на позициях силы, антинатурализм говорил: ну так объясните, как в физический мир встраивается свобода? Если никак не встраивается, значит одно из двух: либо мы все не свободны и не ответственны ни за что, либо натурализм ложен. И доказывали они это примерно таким рассуждением: я вам сейчас покажу, что из того, что все предопределено физическими законами, и того, что вы тоже физическая система, следует, как дважды два, что вы никогда не можете поступить иначе, чем вы поступаете. А свобода — это возможность поступить иначе, чем мы поступаем. И Франкфурт ставит это под вопрос. Он говорит: смотрите, человек не может поступить иначе, чем он поступает, а мы тем не менее считаем, что он ответственен. А позитивная модель, которая на этом строится, модель, которую в том числе и я пытаюсь как-то развивать в своих размышлениях на эту тему — это модель, предложенная Питером Стросоном и Дениэлом Деннетом... Я боюсь, если одним словом опишу эту модель, то будет непонятно, а если долго ее описывать, то это займет много времени. Но рискну, имея в виду, что это может быть непонятным. Свобода — это наша психологическая позиция, которую мы

занимаем по отношению к людям: мы относимся к людям как к свободным агентам. И такую позицию мы не на пустом месте занимаем. Мы занимаем ее по отношению к некоторым физическим системам, которые удовлетворяют некоторым принципам. Стросон просто кратко это высказывает, а Деннет в своих нескольких книгах про свободу развивает то, каким условиям, каким характеристикам должны отвечать те физические системы, по отношению к которым мы имеем право занять такую позицию и относиться к ним как к свободным.

Паткуль: Если нет вопросов, то тогда мы можем перейти к репликам, ответам. Георгий, вы готовы, давайте с вас начнем. У вас 10 минут: с чем согласны, с чем не согласны?

Чернавин: Я с живым интересом следил за вторым выступлением, где ставился вопрос о свободе воли, о каузальности. Это, действительно, очень захватывающая проблематика. Я хотел бы попросить развить последнюю прозвучавшую реплику. Если свобода — это позиция, которую мы занимаем, то тогда она имеет статус эпифеномена, статус поверхности относительно некоторой глубины, где происходят действительные события. Тогда свобода, которую мы переживаем и в рамках которой мы действуем, это только «оформление» действительно происходящих процессов. Такого рода подход кажется редукционистским, сокращающим пространство нашего опыта. Я хотел бы понять, разделяете ли вы такого рода позицию, верно ли я вас понимаю?

Я должен дать более развернутую реплику?

Паткуль: Да, нужно высказать свою оценку.

Чернавин: Я также хотел бы отреагировать на первый доклад. Если я вас верно понимаю, философия представляет собой концептуальный анализ языка, который базируется на теоретических проблемах естествознания. Но в чем тогда состоит философский характер проводимой работы? Разве теоретическое естествознание само не способно на концептуальный анализ? Верно, что мы должны заниматься анализом понятий, аргументацией, но где здесь собственно философская область? Это осталось мне не совсем ясным. Этим я, пожалуй, ограничусь.

Паткуль: Алексей Эдуардович?

Савин: Да, спасибо. Я думаю, что часть позиции уже прозвучала в моих, весьма агрессивных, вопросах.

Паткуль: Сейчас можно смягчить.

Савин: Усугубить! По поводу доклада Марии Александровны: я думаю, что по ходу своего выступления я буду просто делать врезки, в качестве реакции.

И именно под проблему свободы, потому что она кажется наиболее интригующей. И интригующей по существу, безотносительно натуралистической оптики, в рамках которой Мария Александровна пыталась ее эксплицировать, то есть поставить проблему, и в меру сил, точнее времени, эксплицировать. А вообще говоря, когда я слушал доклады натуралистов, в голове у меня вертелось одно место из Маркса: «Философ — сам абстрактный образ отчужденного человека...». И когда натуралисты очерчивали мир как он им видится, как ставятся проблемы внутри него, и как им видится то место, из которого философ размышляет об этом мире, то ничего, кроме марксовского описания мне в голову не приходило. Поскольку это только реплика, только впечатления, то я попытаюсь показать, почему это так, уже в рамках выступления.

Паткуль: Спасибо большое за ваши реплики. Тогда мы уже переходим к вашим выступлениям. В каком порядке хотите? Алексей Эдуардович?

Савин: Да, спасибо. Прежде всего, хотел поблагодарить за приглашение. Я всегда с радостью принимаю приглашения от философского факультета СПбГУ. Возможность выступить в этих стенах — большая честь для меня. Простите, я по старому называю вашу институцию, но мне кажется, что борьба за язык является частью борьбы мысли и борьбы в жизни, и поэтому удерживаю старое название факультета. Это во-первых. Во-вторых, Андрей Борисович разослал очень отчетливые вопросы для обсуждения. И я бы хотел, коль скоро предполагалась полемика, сделать свое сообщение в форме философского «да и нет» и прокомментировать позиции, которые представляют трансцендентализм как я его вижу.

Итак, относительно вопроса первого: нуждается ли сознание в природном субстрате, а природа в том, чтобы быть конституированной в качестве природы.

По пункту первому: нуждается ли сознание в природном субстрате из трансценденталистской позиции? Да, конечно, нуждается. Другой вопрос, что мы здесь понимаем под природой и под субстратом. Совершенно очевидно, что под субстратом мы здесь понимаем живое тело. До какой степени неживое тело, работа Марвина и других персонажей здесь подразумевают, предмет отдельный. По крайней мере, конвенционально мы понимаем здесь живое тело, то, что у немцев называется Leib, у англичан living body, или flesh. Различие между позицией натуралистов и трансценденталистов, на мой взгляд, заключается в том, как они видят это самое живое тело. И вот здесь, несмотря на тождество объекта, мы имеем дело с разными смыслами, с разными пониманиями. Приведу одну курьезную историю, которую рассказала мне коллега. Принимает она кандидатский экзамен по философии и истории науки у очень слабого аспиранта. Дело в конце концов доходит до вопроса: какая страна запустила первую орбитальную станцию? Следует робкий ответ: Россия. Кажется, что ответ правильный. Но все дело в том, что ответ, конечно же, не правильный, не смотря на то, что ЦУП находится здесь, в России,

и, возможно, те же самые люди продолжают там работать, понятно, что первую орбитальную станцию запустил Советский Союз. А Россия — это та страна, которая утопила первую в мире орбитальную станцию. С того же самого центра управления полетами. Даже если там сидели те же самые люди. Я к тому это говорю, что, на мой взгляд, понятие живого тела является точкой соприкосновения и точкой осмысления как для натуралистов, так и для трансцендентальной философии, по меньшей мере в ее современных изводах, но понимают они его в разных смыслах.

Вторая часть вопроса: нуждается ли природа в том, чтобы быть конституированной в качестве природы? Да, нуждается. Но опять же мы должны здесь отдавать себе отчет, что мы здесь понимаем природу как физическую природу, в том виде как ее представляет современная физика, современная биофизика и так далее. С другой стороны, как живое тело природа выступает как конституирующая инстанция, в этом смысле, как трансцендентальная инстанция. Вот таков мой ответ. Все дело в том, что природа, в смысле данности ее обычному человеку, и природа, в смысле данности ее в физике, это совсем разные, в смысловом отношении, вещи, хотя речь может идти об одном и том же объекте.

Момент второй: возможно ли каузальное объяснение сознания из природных причин. Ответ трансценденталистский: однозначно нет. Почему? Потому что любые каузальные объяснения — это объяснения с помощью конструктора. То есть каузальные объяснения реализует физика. Физика использует вполне определенную теоретическую, и не только теоретическую, оптику. И, вследствие использования это оптики, она представляет мир как систему физических законов и каузальных связей. В этом смысле, конечно, никакое объяснение сознания из природных причин невозможно просто потому, что оно не является философским. Оно до такой степени предпосылками нагружено, что принимать эти объяснения в расчет при ведении философской дискуссии философски совершенно безответственно.

Третий вопрос: отменяет ли современное развитие психофизиологии феноменологическую критику натурализма? По большому счету, на этот вопрос я уже, видимо, ответил во втором пункте. Никакое развитие психофизиологии не может отменить феноменологическую критику натурализма в силу своей неискоренимой предпосылочности, укорененности в научной оптике, укорененности в целом ряде операций сознания, которые натурализм запускает для элиминации сознания или для редуцирования сознания к естественным процессам.

И, наконец, четвертый вопрос: в чем возможное сходство натуралистического и трансценденталистского подходов к сознанию, и в чем различие. Единственное сходство, которое я вижу между этими двумя подходами, заключается в том, что преимущественным предметом их исследований является живое тело. И в конце я бы хотел сделать эти пояснения к понятию живого тела, которым здесь оперирую. Под живым телом я здесь подразумеваю следующее. Это такое тело, которое способно собой распоряжаться, одновременно отдавая себе в этом отчет. Вот, собственно, и все. Способно по своему произволу распоряжаться своим собственным

телом и расширять свои возможности. То есть так понятое живое тело и выступает в качестве субъекта свободы. По крайней мере изначально. Ясно, что по мере развития пространство свободы живого тела, то есть нас самих, постоянно увеличивается или сокращается, в зависимости от нашей смысловой — тире — телесной истории, индивидуальной или общественной. Спасибо. Я закончил.

Паткуль: Спасибо. Георгий, теперь ваша очередь.

Чернавин: Коллеги, я тоже очень рад участвовать в нашем сегодняшнем диспуте. Я также буду краток. Я буду опираться на вопросы, которые заранее предложили к обсуждению. Эти вопросы уже были озвучены. Я предложу вашему вниманию мои краткие ответы на эти вопросы, а затем четыре моих основных тезиса. Итак, сначала ответы: 1) Сознание нуждается в природном субстрате, а природа нуждается в том, чтобы быть конституированной в качестве природы. 2) Каузальное объяснение сознания из природных причин возможно, но не достаточно. Это фундамент, который нельзя не учитывать, однако нельзя требовать от него исчерпывающего объяснения содержания сознания. 3) Современное развитие психофизиологии не отменяет феноменологическую критику натурализма, поскольку психофизиология представляет собой вполне определенный вариант психологизма. 4) При этом, натурализованная феноменология, о которой нам предлагалось также подумать, — это вполне легитимная, но ограниченная часть современной психологии, но трансцендентальная феноменология натурализована быть не может. Возникает встречный вопрос: может ли современная нейрофизиология претерпеть трансцендентальный поворот? Этот вопрос я пока оставляю открытым.

Трансцендентализм не отрицает возможность натуралистического подхода к сознанию. Для трансценденталиста — это одна из необходимых перспектив, которую нельзя не учитывать. Однако, смысловое содержание сознания не может быть исчерпывающим образом сведено к в-себе-бытию природы. Это мой комментарий к четвертому пункту.

Теперь перехожу, собственно, к моим тезисам. Тезисами, которые, как мне кажется, могут показать различие между позициями натуралиста и трансценденталиста.

1) Первый момент, который я бы хотел отметить, — это смысловая незавершенность всякой вещи. Это важный пункт, я бы хотел его подчеркнуть. Никакая вещь не имеет своей индивидуальности в себе самой. Объективные свойства вещи определяется физически, но вот эта вещь как именно эта (стол, кафедра, окно) определяется только сознанием и по отношению к субъекту сознания. Нет ни столов, ни кафедр, ни окон (ни тем более *вот этих* столов, кафедр, окон) вне контекста смыслонаделения. Вещь «сама по себе» это только некое X. Мы не сможем назвать вещь саму по себе столом или окном, потому что «стол» или «окно» — это результаты смыслонаделения. Никакая вещь не обладает завершенной собственной сущностью. Любая вещь всегда находится в процессе смыслового становления, имеет открытую сущность и поэтому всегда может прирасти новыми смысловыми

измерениями. Это ключевой тезис для той версии трансцендентализма, которую я беру в качестве рабочей модели. Для меня открытым остается вопрос о том, можно ли встретить вариант натурализма, для которого этот тезис был бы приемлем.

II) Следующий важный для меня тезис — это тезис о неустранимости сознания. Мне кажется, что здесь натурализм и трансцендентализм расходятся; хорошо бы это проверить. Если мы вычеркиваем из мира сознание, то и природы больше нет. Любая возможная природа предполагает возможность доступа, прямого или косвенного, а значит, существования познающей инстанции. Мир, лишенный субъекта, природа, лишенная сознания, мыслимы только как прошлое мира, в котором уже имеют место субъективность, сознание, только как спекулятивно реконструируемая анцестральность, если воспользоваться термином Квентина Мейяссу.

III) Теперь я хотел бы, в моем третьем тезисе, уточнить специфику трансцендентализма, собственно той позиции, за которую я в данном случае выступаю. Трансцендентальный идеализм — это, своего рода, «двойная бухгалтерия», в которой учитывается и натуралистическая, и, скажем так, феноменологическая установка. Это — синтез естественной и феноменологической картины мира. Поэтому трансцендентальный идеализм — это не выбор в пользу идеализма, в споре между реализмом и идеализмом, а аргумент в пользу того, что эти позиции не являются взаимоисключающими альтернативами. Я считаю, что натуралистическая позиция верна, заслуживает максимального интереса. Ни в коем случае не следует игнорировать эмпирические данные. Это, конечно, было бы абсурдно. И я как субъект, безусловно, являюсь и физическим телом. Здесь я абсолютно согласен с тезисами, которые прозвучали в предыдущих выступлениях. Однако возможна некоторая более широкая перспектива, которая может нам позволить рассматривать то, что выходит за рамки натуралистической позиции.

IV) И, наконец, мой четвертый тезис будет касаться натурализма и судьбы коперниканского переворота в философии. Чтобы быть минимально догматичным, я сформулирую его скорее в форме вопроса, открытого вопроса, который, мне кажется, будет интересно обсудить. Всякий ли натурализм должен демонтировать кантовский коперниканский переворот, провести ревизию это философской революции, чтобы исследовать в-себе-бытие вещей природы? Или возможна форма натурализма, учитывающая трансцендентальный поворот в философии? И с такой формой натурализма было бы исключительно интересно продолжить дискуссию, как, впрочем, и с любой другой формой натурализма. Вот на этом, я, пожалуй, остановлюсь.

Паткуль: Спасибо большое. Мы предоставляем слово теперь представителям натуралистического лагеря. Сначала, пожалуйста, уточняющие вопросы. Мария Александровна, есть таковые у Вас?

Секацкая: Да. А можно совместить вопрос с репликой? Нет? Хорошо, тогда сначала вопросы. Сначала комментарий, потом вопрос.

Уважаемые коллеги трансценденталисты, большое спасибо за ваши сообщения. И мне кажется, что как раз в тех вопросах, которые вы задаете, действительно, присутствует и то, что я тоже хотела сказать. Поэтому у меня сразу очень много мыслей нахлынуло, когда я вас услышала. Но вот буквально два комментария. Я не знаю, вопросы это или комментарии. Как к Алексею Эдуардовичу, так и к Георгию Игоревичу. В вашей речи прозвучал такой момент, который, как мне кажется, как раз показывает существенную разницу между трансцендентализмом и натурализмом. Потому что вот, например, Алексей Эдуардович говорит, что объяснение сознания из физических причин невозможно, поскольку такое объяснение не является философским. Почему? Потому что оно слишком нагружено предпосылками. И Георгий Игоревич тоже говорит о том, что для него, как для трансценденталиста, существует смысловая незавершенность всякой вещи, что вещь должна быть доконституирована сознанием для того, чтобы быть определенной вещью. Мне кажется, в этих двух позициях как раз есть принципиальная разница между трансцендентализмом и натурализмом. То есть, вот в том, что вы сказали, и в том, что говорят натуралисты. Почему натуралисты не готовы принять этот тезис? Потому что одна из особенностей натуралистической философии сознания состоит в том, что мы не можем провести эту грань. То есть, когда мы говорим, что «сознание конституирует природную вещь», то мы каким-то образом можем провести для себя самих эту грань: есть сознание, а есть природная вещь. Натуралисты говорят, что если мы и можем провести эту грань, то мы не можем провести ее изнутри самого сознания. То есть само сознание дано нам так же, как и другие вещи природы. Получилось, это даже не вопрос мой был, а некоторый комментарий. Поэтому я передам слово Сергею Михайловичу.

Левин: Я тогда перейду к вопросам. Можно сначала по регламенту? В конце нашего выступления были вопросы к нам, а потом было выступление. Можно ли ответить или прокомментировать? Да? Вот Георгий сказал, не исчезает ли философия при натуралистическом подходе? Я хотел бы это прокомментировать, а потом задать вопросы. Для меня рабочим определением философии будет такое: философия задается осмысленными вопросами, которые не имеют эмпирического ответа. Либо пока не имеют, либо вообще не имеют. То есть вопросы, с одной стороны, осмысленные, некоторые из них важны. Но как минимум они должны быть осмысленны. Но пока, или вообще, они не имеют эмпирического ответа. Например, вопрос о том, что такое добро и зло, или еще что-то. Часто эти вопросы из сферы философии переходят в сферу эмпирических наук. Просто так происходит. Возможно, какие-то вопросы никогда не перейдут из философии в эмпирику. Очень часто, когда говорят, что вот раньше была философия, а теперь не философия, то говорят про физику. Говорят, что были натурфилософы Древней Греции, а потом говорят, что сейчас это — физика. Да? А мне нравится другой пример. Пример с Ницше. В «Воле к власти» Ницше говорит, что у человека есть стремление руководить

другими. И это концептуальный клейм для него. Но если в XIX веке это был концептуальный клейм, то сейчас это вопрос вполне себе социальной психологии. Просто проводят эксперименты и выясняют, что у людей есть такая предрасположенность или нет. И это пример того, как философский вопрос стал эмпирическим вопросом. И то, что нас что-то не устраивает в этом переходе, не означает, что этот переход не состоялся. Если нам что-то не нравится, то это не означает, что это не так. Если в философии сознания большую роль начинают играть эмпирические исследования, то это не означает, что этот подход не верен. Насколько философия сознания стала эмпирической дисциплиной — этот вопрос я оставляю за скобками и не буду дальше про это говорить. А теперь я собственно перейду к вопросам.

К Алексею Эдуардовичу у меня вопрос про жизнь. Согласны ли вы с виталистской позицией, что живые и не живые системы отличаются принципиально. То есть ничто неживое никогда не может конституировать живое. Вот вы согласны с этой позицией или нет?

Савин: Нет. Мне кажется, что этот вопрос не философский в контексте нашего разговора. То есть у меня нет никакой позиции здесь. Нет абсолютно никакой.

Левин: Хорошо. Но этот вопрос может быть не только философским. Есть представления виталистов, и есть наши представления о виталистах. Далее вы можете быть с ними согласным или несогласным, даже не в плане философском. Вы можете даже не отвечать на этот вопрос.

Савин: Не отвечаю на этот вопрос.

Левин: Хорошо, поскольку остальные мои вопросы проистекали из этого, то я возвращаю слово Марии Александровне.

Секацкая: Хорошо, спасибо. Поскольку свои комментарии я уже высказала и мне стало легче, то я готова. Вопрос мой по тому же самому поводу, по которому был комментарий Сергея Михайловича. Почему натуралисты отказываются от этого деления? Не потому, что им нравится пользоваться апостериорными понятиями, и они хотят просто много проводить практических исследований, изучать какие-то графики и не высказываться ни о чем, пока они не провели сто тысяч экспериментов. Не то чтобы у них была такая страсть. Но у них есть такое подозрение, что никакого беспредпосылочного знания у нас просто нет. Почему? Они говорят, давайте посмотрим на историю науки и на историю философии. Людям казалось, что уже достигнуто некое беспредпосыльное знание. Что вот именно этот конкретный объект существует, это конкретное суждение всегда будет истинно. Что оно представляет собой некоторую априорную истину. Но потом мы видим, что с течением времени иногда такие истины просто оказываются ложными. И в связи с этим натуралисты заподозрили, что даже когда мы обращаемся к анализу своего

собственного сознания, мы можем ошибаться. То есть, нам кажется, что мы видим одно, а потом оказывается, что мы видим другое. И вот, например, Гилберт Райл был большой любитель такого рода аргументов. В своей книге «Понятие сознания» он пишет, что нам кажется, когда мы обращаемся к своему сознанию, мы видим с абсолютной достоверностью, что у нас в сознании происходит, мы можем там какие-то структуры обнаружить и так далее. Но на самом деле часто мы ошибаемся. Вот например, говорит он, я прочитал какой-то текст, и мне он очень понравился, меня прямо такое озарение посетило и мне кажется, что я все понял. Меня спрашивают: «Ты понял?». Я говорю: «Понял». Меня просят пересказать. И тут я понимаю, что на самом деле я очень плохо поняла, что в этом тексте написано. У меня было только ощущение, что я поняла. И натуралисты говорят, что у них вот такое ощущение, что что-то из того, что мы ухватываем из структуры сознания, оно может быть ошибочным. Что на это возразят трансценденталисты?

Савин: Они делают так. Я не буду пересказывать Декарта. Я приведу такой пример. Мы можем войти в комнату и заявить, что этот стол белый или не белый. Ну предположим, что есть такая проблема, например в сумерках, и мы выносим суждение: или утверждаем, или отрицаем. «Стол есть белый» или «стол не есть белый». Но есть различенность внутри сознания. В чем она заключается? Заключается она в том, что если бы мы путали: «я отрицаю» и «я утверждаю», то никакая истина о мире, и, следовательно, ориентация в мире была бы невозможна. А для нее все и делается. Мы же должны все время помнить, что весь понятийный аппарат выстраивается для одной простой вещи, для ориентации в мире. Если я не различаю утверждение и отрицание, сомнение и уверенность и т. д., то никакая истина о мире просто невозможна. И в этом смысле различенности когитаций внутри сознания выступают априорным условием возможности для понимания хоть чего-нибудь. Это мой вольный пересказ вольного пересказа Спинозой Декарта. А в чем заключается тезис? Тезис заключается в том, что если мы берем момент, связывающий сознание, или как в старину говорили, разум с действительностью, или, что то же самое, на другом языке, связывающий сознание с истиной, различенности внутри сознания являются априорным условием возможности ориентации в мире и данности мира вообще. Другой разговор, что в зависимости от истории моей свободы, они, эти различения, некоторую историю в себе содержат. Ведь история моей свободы — это история моей расширяющейся или трансформирующейся способности владения собственным телом. А поскольку история свободы — очень разная, то эти различения, понятное дело, область живая. Я это к тому говорю, что если мы не доверяем этим, уже проведенным, различениям, невозможно вообще ничего. В этом смысле, сознание можно сколько угодно объявлять эпифеноменом. Оно свою феноменальность все равно проявляет тем способом, что оно имплицировано в ориентации в мире. Или в том, что старые философы называли опытом свободы. Вот, пожалуй, и все, спасибо.

Чернавин: Я хотел бы отреагировать, но, скорее, не на последний вопрос Марии Александровны, а на преамбулу последнего вопроса. Вы разъяснили, почему натуралист не готов принять, пусть даже самый ослабленный вариант, трансцендентального тезиса, например, конституирование смысла. И объясняя, почему натуралист к этому не готов, вы говорите, если я вас правильно понял: это так, потому что для натуралиста сознание дано так же, как и природные вещи. Вот на этом этапе, наверное, я не готов принять натуралистический тезис, поскольку я не согласен с тем, что сознание дано так же, как природные вещи. Прежде всего потому, что сознание — не вещь. И на этом этапе, мне кажется, нужно замедлить нашу дискуссию, почти заморозить ее, прокрутить на самом медленном пере просмотре. По-моему, здесь происходит какое-то разветвление позиций.

Секацкая: Я согласна.

Левин: Я согласен. Я могу тогда даже добавить, с чем мы согласны, с чем я согласен, помимо того, что последнее было сказано, с чем я абсолютно согласен. Именно здесь, мне кажется, есть некоторое различие. С чем еще я согласен? Это просто в качестве комментария. Вот в выступлении Георгия Игоревича было сказано, что никакая вещь не обладает завершенным смыслом. И если не продолжать эту фразу дальше, как ее продолжили, то на этом этапе, я думаю, все натуралисты согласятся, что никакая вещь не обладает смыслом сама по себе. Многие натуралисты сами по себе еще и антиэссенциалисты. Они говорят, что сущности у вещей нет. Но это сложный вопрос. Да, наверное, не будем в него вдаваться. И тогда прокомментирую то, что вы сказали о том, что сознание — это не вещь. Многие натуралисты согласятся, что сознание — это не вещь.

Паткуль: Мы продолжим после перерыва. Мы зафиксировали эту точку согласия.

Перерыв.

ЧАСТЬ II

Паткуль: Уважаемые коллеги, я предлагаю продолжить нашу работу. И пару слов по поводу регламента. Небольшое напоминание: мы сейчас работаем в открытую. Вступают в игру не только эксперты, но и все участники круглого стола. Вначале задаются вопросы. Формулировки, пожалуйста, предлагайте вопросительные, так, чтобы они не были репликами, потому что реплики будут после, как отдельный жанр. Я прошу вас о следующем. Во-первых, когда вы задаете вопрос, пожалуйста, представляйтесь, потому что мы не все знакомы друг с другом, а стенограмма будет расшифровываться: нам надо будет указывать ваши имена. А во-вторых, обязательно говорите, кому обращен вопрос. Вопросы по времени

не регламентируются, но я прошу вас сдерживать себя в рамках разумного, формулируя их как можно четче и лаконичнее. Вопросы, пожалуйста, задавайте с места. А после того, как вопросы иссякнут, мы можем предоставить трибуну уже для реплик, позитивных или негативных высказываний как по поводу самих докладов, так и о проблемах. Конечно, было бы интересно услышать ваше обоснованное мнение о проблемах, вашу аргументацию к тем моментам, которые были затронуты нашими докладчиками. Опять таки, прошу представляться, и регламент на реплику — 5 минут на человека. Потом мы вернемся к экспертам и выслушаем их заключительные высказывания. У вас вопрос? Пожалуйста.

Арамян Александра: Прежде всего, скажу, что была очень интересная дискуссия. Так получилось, что меня больше всего аффицировало выступление Георгия Игоревича в силу того, что больше внутреннего согласия вызвало. Но вопрос у меня к натуралистам, и, конкретно, к Сергею Михайловичу. Когда вы давали определения сознания, то первое из тех, которое вы дали, оно, судя по всему, либо общее, либо чужое, хотя мне казалось, что дадите такое, с которым вы больше согласны. И второе, которое вы дали, предполагало, что сознание — это работа мозга, процессы в мозге. Мне показалось, что вы с ним более солидарны, чем с первым. По крайней мере это определение прозвучало. А вопрос заключается в следующем: каковы те основания, на которых можно утверждать, что сознание — это процессы в мозге, что сознание вообще имеет прямое отношение к мозгу? И, самое главное, предвосхищая ответы в защиту каких-либо эмпирических данных, сразу говорю, что мы воспитаны на Канте, и нам нужно такое знание, которое всеобщее и необходимое. Соответственно, эмпирические данные не могут быть достаточными, чтобы об этом уверенно говорить. Спасибо.

Паткуль: То есть вопрос к Сергею Михайловичу? Пожалуйста.

Левин: Сознание как процессы в мозге — из самой сути этого определения, как я пытался пояснить, следует, что вопрос о том, чему тождественно сознание в этом мире — это вопрос эмпирический. Это то, из чего исходят Уллин Плэйс и Джон Сمارт, то есть сторонники теории тождества. Я как раз не являюсь сторонником теории тождества, но, отвечая на ваш вопрос, могу сказать, что то, из чего состоят мыслительные процессы, — условно, это вопрос эмпирический. И поэтому дать на него не эмпирический ответ невозможно. Это первое, а второе — я сошлюсь на обыденные какие-то вещи, что это именно мозг. У нас есть огромное количество, извините, эмпирических свидетельств, что именно нарушения работы мозга наиболее влияют на работу вашего сознания, на то, как вы мыслите. Понимаете, если у вас не будет сердца, то вы продолжите мыслить. Можно сделать искусственное сердце, и ничего страшного. Если вам отрезать мизинец, то ваше мышление не сильно пострадает. Да, вам будет больно, но никто не утверждает, что мышление находится в мизинце. Я думаю, что эти примеры можно множить, поэтому я не буду продолжать.

Арамян: Тогда я хотела бы уточнить, почему вы употребляете такие понятия как «пострадает»? Если мозг работает иначе, это не значит, что сознание страдает от этого.

Левин: Если мы являемся сторонниками теории тождества, то они говорят, что сознание есть процессы в мозге, поэтому нарушение этих процессов есть нарушение сознания. Это просто аналитическая истина, вытекающая из их определения.

Разеев Данил: У меня по одному вопросу к каждому из выступивших экспертов. У Сергея Михайловича Левина я хотел бы уточнить следующее. Если сознание, по его словам, можно отождествить с бодрствующей частью сознания здорового взрослого человека, то зачем в первой части своего сообщения докладчик вел речь про хомяков, мангустов, высокоразвитых обезьян и других живых существах. Имелось ли в виду, что сознанием обладает и здоровый бодрствующий взрослый хомяк (равно как и другие упомянутые в выступлении животные)? Марии Александровне Секацкой я хотел бы адресовать другой вопрос. Что такого предложила натуралистическая установка в решении проблемы свободы воли, что не смог предложить трансцендентализм? Из сообщения Марии Александровны мне не совсем удалось понять преимущество натуралистической установки в решении проблемы свободы воли. К Алексею Эдуардовичу Савину у меня вопрос следующий. Алексей Эдуардович утверждает, что так называемое каузальное объяснение сознания невозможно, и, более того, поскольку оно не может считаться объяснением философским, то его можно считать в некотором смысле бессмысленным предприятием. Мой вопрос касается того, как быть с ментальной каузальностью? Знакомы ли вы с этой проблемой? Имеет ли смысл рассуждать о ментальной каузальности, то есть о такой каузальности, которая возникает из связи ментальных событий, вытекающих одно из другого? Или это тоже бессмысленное предприятие? Последний из моих вопросов адресован Георгию Игоревичу Чернавину. Георгий Игоревич поведал нам о двойной бухгалтерии трансцендентального идеализма, имея в виду синтез естественной и трансцендентальной установок. Мне кажется, что под этим подписался бы и любой современный натуралист, полагая, что современная натуралистическая установка не исключает феноменологического описания и анализа, а, напротив, с них начинается. В этом смысле современный натурализм также можно считать своего рода двойной бухгалтерией. В этой связи мой вопрос звучит так: чем отличаются эти двойные бухгалтерии, иными словами, чем ваша двойная бухгалтерия отличается от двойной бухгалтерии ваших оппонентов? Спасибо.

Паткуль: Спасибо. Наверное, отвечать будем в той же последовательности, в которой были вопросы заданы?

Левин: Спасибо, Данил Николаевич, за вопрос. Его, как кажется, задавал также Алексей Эдуардович. И это значит, что в докладе это было, действительно,

не прояснено. Но я хочу сказать, что, во-первых, я и не предполагал, что доклад и содержание слайдов, которые я к тому же не успел целиком рассказать, будет полным исчерпывающим обоснованием этого определения. Определение нужно просто для того, чтобы было вокруг чего строить дискуссию. Только два пока у нас было определения дано, и других мы пока ни от кого не услышали. Насколько я помню. От каких-то определений нужно отталкиваться. Обоснование его требует несколько большего времени, чем 20 минут. Но зачем все эти хомяки? На этот вопрос правильно ответила Мария Александровна, даже лучше, чем я сам. Она говорит, что нужны пограничные случаи, чтобы определить сами эти границы. А вот случай взрослого, здорового бодрствующего человека, — это случай центральный. Случай, вокруг которого строятся наши интуиции о сознании. И эти границы видны, когда мы отходим от этого архетипичного примера в различные стороны и пытаемся нащупать, где же эти интуиции не работают. Почему это архетипичный пример, вот с этим взрослым здоровым, бодрствующим человеком? Потому что никто в нашей аудитории не будет спорить, что взрослый здоровый бодрствующий человек обладает сознанием. Вот есть такие люди? Нет.

Голос из зала: А человек в толпе?

Левин: И что? Он обладает сознанием. Разве когда он заходит в толпу, у него исчезает сознание? Когда вы покупаете билет на стадион, где играет «Зенит» и «Спартак», у вас исчезает сознание в этот момент, вы перестаете ощущать боль, ощущать азарт, вы не болеете? Вот ощущение болельщика за команду — это же ваше сознательное состояние. Когда вы в ярости в толпе что-то кричите, то эта ярость — это ментальная активность. И именно поэтому я прибежал к этому примеру. Вот хомячки, роботы и другие — это пограничный случай, который показывает, как мне казалось, что нам важно не только физическое устройство, но и то, что эта система делает. Робот устроен совсем иначе, но тем не менее нам кажется, что мы можем приписать ему сознание. Все, я закончил. Спасибо.

Секацкая: Спасибо большое за ваш вопрос. Был задан вопрос: в чем преимущество натуралистической установки в решении вопроса о свободе воли? Я скажу честно: ни в чем. Я поэтому специально взяла этот вопрос. Это тот вопрос, где натуралистическая установка кажется наименее сильной. Потому что она и так уже вызывает у некоторых людей подозрение: а почему это мы должны обращаться к эмпирическим исследованиям того, что нам дано непосредственно. И, в принципе, Уллин Плейс, на которого Сергей Михайлович ссылался, и другие авторы, они пытаются показать, что совокупность биологических, исторических и прочих факторов достаточна для того, чтобы установить тождество между сознанием и какими-то процессами в мозге. Чтобы доказать натуралистическую установку, нужно преодолеть сомнение того, кто с ней сталкивается. Потому что, в отличие от феноменологии, которая, может быть, интуитивно понятна в каком-то

смысле... Я не претендую на то, что она глубоко интуитивно понятна, но в каком-то смысле понятна. Даже не будем брать феноменологию, возьмем Декарта. Декарт апеллирует к очевидности каждого. Декарт говорит, что мне очевидно, что я мыслю, имею ощущения и так далее. То есть, это форма апелляции к очевидности. Натурализм апеллирует не к очевидности. Очевидность нам говорит то, что говорит Декарт, но у натуралистов есть контрсоображения и какие-то фактические примеры. То есть натуралист должен убеждать читателя или слушателя, а в вопросе о свободе воли он должен особо хитрый трюк совершить. Он должен не просто убедить слушателя в том, что сознание имеет биологическую природу и основывается на каких-то биологических механизмах, он еще должен показать, что эти механизмы достаточны для того, чтобы дать нам то, что для нас принципиально важно: моральную ответственность. Если натурализм не может объяснить, что это такое, то это не решающий аргумент против натурализма. Может оказаться, что того, что для нас важно, не существует. Но этого бы никому не хотелось, поэтому так важно для натуралистов дать ответ на вопрос о свободе воли. Поэтому я решила взять эту позицию и показать, что их позиция не так безнадежна, как может показаться с трансцендентальной точки зрения. И вот собственно об этом и был мой доклад.

Паткуль: Спасибо большое. Алексей Эдуардович?

Савин: Уважаемый Данил Николаевич, конечно, феноменологи не знают таких слов, как «ментальная каузальность», а вот про какие-то смысловые принудительные связи в сознании, они, конечно, знают. В ранней трансцендентальной феноменологии это концептуализируется как «мотивационные связи сознания», а в более поздней — как взаимосвязи отсылания или связи отсылок. И в этом отношении феноменология не просто исследует всякие ментальные состояния, таких слов феноменология тоже не знает, но исследует связи отсылок, они выступают их непосредственным предметом. Их предметом выступают не просто принудительные связи, а сама их принудительность. Это, по большому счету, главный предмет феноменологического исследования. Это то, что сознанием самому себе предначертывается. Для чего это важно знать? Это важно знать для того в первую очередь, чтобы научиться ориентироваться в мире, состоящем из множества других сознательных существ. Таков мой незамысловатый ответ. И в этом смысле, да, конечно, это не отрицается. Спасибо.

Чернавин: Спасибо за ваш сложный вопрос. Вы спрашиваете: если трансцендентализм учитывает как натуралистическую, так и феноменологическую установку, и натурализм предлагает как естественнонаучное объяснение, так и своеобразный феноменологический отчет, то в чем же между ними разница? Мне кажется, что ключевое отличие состоит в том, что с точки зрения натуралистической

позиции то или иное состояние сознания окажется эпифеноменом, а с точки зрения трансцендентальной философии — феноменом. И мне кажется, это не случайно. У меня складывается впечатление, что в значительном ряде случаев натуралист подменяет феноменологическое описание психологическим. А психология в своем современном состоянии — одна из естественных наук. То есть он дополняет свое естественнонаучное описание еще одним естественнонаучным описанием. И эта феноменологическая область, которая в вашей формулировке присутствует у натуралиста, мне кажется, страдает некоторой однобокостью. Натуралист тратит значительную часть своей жизни на то, чтобы освоить научный инструментарий, например, нейрофизиологии, но двигается слишком быстро, когда делает феноменологическое описание. То есть, у него есть иллюзия, что феноменологическое описание не требует такого же рода подготовки, или такого же рода подготовительной методологической работы. Я считаю, что в этом состоит отличие.

Паткуль: Пожалуйста, Наталья Андреевна.

Артёменко Наталья: У меня два вопроса, Сергей, к вам. Вообще вопросов, конечно, много, но я попробую их свести к двум. Вы сказали, не буду перечислять весь список: считать, думать, бояться, желать и т. д. — мы относим это к сознанию. Вопрос: на каком основании мы это относим к сознанию? Это первый вопрос. Вы сказали «консенсус», у вас такое слово прозвучало — «консенсус», *нам* очевидно всем, что *мы* это относим к сознанию. Мне не понятно, во-первых, на каком основании мы это относим к сознанию, во-вторых, мне не очень понятна инстанция этого «мы», к которой вы постоянно обращаетесь. В связи с этим, уточняющий вопрос: на чем основывается ваша аргументация? Потому что ссылку на «мы» я не могу рассматривать как аргументацию. И при ссылке на то, что *мы* так договорились или таков консенсус, или «это очевидно», мне как человеку феноменологической закалки хочется уточнить: а в чем очевидность вашей очевидности. Это первый вопрос. А второй вопрос пересекается с первым. Вы говорите: вот представим случай, когда у человека нет памяти, он что-то не помнит, не испытывает каких-то ощущений, не испытывает желаний. Это какой-то клинический случай, да? Так тогда получается, что в клиническом случае мы вынуждены отказать человеку в наличие сознания. Вот человек, который находится в психиатрической клинике и не имеет половины из тех пунктов, которые вы отнесли к сознанию, — это значит, что он не обладает сознанием? Тогда получается, что сознание — такой мерцающий феномен, пунктирный. Оно может быть, может не быть, может включаться и выключаться. Тогда где эта «кнопочка», которая его включает и выключает? Это тоже вопрос на самом деле к аргументации и к вашему обоснованию. И вопрос к Марии. Вы сказали фразу, которая меня весьма аффицировала, так скажем. Вы сказали: «Если никто не может поступить иначе, чем он поступает, то он не несет ответственности». Но вопрос у меня тогда простой. А как осуществляется,

как бы вы могли это объяснить, процесс самоидентификации? Могу ли я с ваших позиций сказать, что я — это я? Если могу, то на каких основаниях опять-таки. Потому что если я не могу поступить иначе, то я — это физический мир, или я — это принцип замкнутости физического мира, и он регламентирует мою невозможность поступать иначе. Тогда возможно ли с вашей позиции сказать, что я есть я? И если это возможно — вот такая фраза, такое суждение или такая процедура идентификации, то каковы основания для этого, если мы исходим из принципа физической замкнутости мира. Все. Спасибо.

Паткуль: Спасибо. Мария сначала?

Секацкая: Да, сначала я тогда отвечу. Наталья Андреевна, спасибо большое за ваш вопрос. Могу сказать, что это и есть, отчасти, тот самый вопрос, который разделяет относительно свободы воли натуралистов и трансценденталистов. То есть смотрите, Алексей Эдуардович неоднократно ссылался в своем выступлении сегодня, и в своих комментариях, на то, что «я свободен», «мое живое тело..», он еще говорил так: «Мое живое тело — это источник свободы». Это важная для нас интуиция, которая для трансценденталистов непроблематична, поскольку сознание — это одно, а природа — это другое, и каким-то образом трансценденталисты их разделяют. Но натуралист их не разделяет. Вот вы говорите: следует ли, что я — это физический мир? С точки зрения натуралиста, да, я — это часть физического мира. Другой вопрос, есть ли там еще что-то дополнительное, но как минимум я — точно часть физического мира. То есть я подчиняюсь тем же самым законам, с точки зрения натурализма, каким подчиняется стул, стол, солнце и т. д. Я из той же материи состою. Мое живое тело состоит из той же неживой материи, из которой состоят все остальные тела Вселенной. Это позиция натурализма. И дальше возникает вопрос: а есть ли тогда тут место для «я» и для свободы? И тогда натуралисты, когда они говорят относительно сознания как такового, они будут говорить, что сознание тождественно либо какой-то физической материи, например, мозгу, либо каким-то функциям. Они не говорят, что сознания нет, а есть только мозг. Редукция не означает, что давайте редуцируем сознание, сказав, что сознания нет, а есть только мозг. Редукция — это когда мы говорим, что мозг представляет собой сознание. Мозг — это то, что технически называется «физическим коррелятом сознания». То есть, у сознания есть физический коррелят, как минимум. И этот физический коррелят, как он соотносится с сознанием, это вопрос открытый. Там есть разные версии. Но как минимум этот физический коррелят — это маленькая часть того же физического мира. И возникает вопрос: так как же эта маленькая часть физического мира может быть носителем свободы и ответственности? Вот он, этот вопрос, собственно говоря.

Артемёнок: Но ведь это только часть, а есть ли какая-то другая часть, помимо физической?

Секацкая: Есть те, кто так считают. Например, Сёрль, Нагель или другие говорят, что есть физический мозг, и у него есть какие-то нефизические свойства, эмерджентные свойства, или как угодно их можно назвать, т. е. какие-то дополнительные свойства. Но в любом случае они исходят из того, что мозг существует. И сам по себе мозг является физическим. И возникает вопрос: как же эти нефизические свойства встраиваются в порядок природы? Как этот мозг может быть проводником моей свободной воли, если сам мозг является физическим и подчиняется тем же физическим законам? Это тот самый вопрос, который ставил Декарт. Просто сейчас он ставится с точки зрения другой научной парадигмы. Вот и все.

Левин: Я тогда постараюсь кратко ответить. Можно мне начать ответ с короткого контрвопроса? А с чем из списка вы не согласны? Из предложенного.

Артёмenco: Я спросила вас не по поводу списка, а по поводу основания...

Левин: Я помню, я отвечу. Но вы согласны со всем, что в списке представлено?

Артёмenco: Я не могу быть согласна с этим списком, пока я не услышу какого-то обоснования. Пока я не знаю, на каком основании этот список составлен...

Левин: Хорошо, перейдем к основаниям. Я сказал, что большинство из нас согласится с тем, что представленные глаголы описывают какую-то ментальную активность. Это был мой клейм. Дальше. Согласны ли мы с этим или нет, это оказывается эмпирическим вопросом. Мы просто опрашиваем публику, спрашивая, согласны или нет? Если все согласны, то мой тезис о том, что мы все согласны, оказывается верным. Если мы не согласны, то мы — не согласны.

Галдеж

Левин: Это не мысленный эксперимент. Это эксперимент, который проводится. Есть эксперимент, например, что люди феноменальные аспекты сознания больше ассоциируют с физическим устройством системы, а когнитивные способности системы они больше ассоциируют с функциональным устройством, с функциональным потенциалом системы. Это вопрос, который просто разрешается. Когда мы спрашиваем о значении слов, то значение слов в обыденном языке таково, как люди его употребляют. Если я скажу, что большинство людей считает, мы считаем, большинство людей согласны, что дом — это то, где ты живешь. Мы можем дальше спросить, может кто-то с этим не согласен, каков процент людей, которые с этим не согласны, но этот вопрос эмпирический. И, соответственно, ссылка на «мы», она здесь отсылает к тому же. Я здесь специально старался мягкий список составить. Он открыт, я не говорил, что он исчерпывающий. Если вы хотите вычеркнуть из него что-то, давайте вычеркнем и проведем дальнейшее какое-то рассуждение или опрос. Мы можем дальше спросить: вот ощущать боль — это

является сознательным состоянием? Давайте поднимем руки, кто не считает, что чувствовать боль — это сознательное состояние.

Голос: Смотря, что имеется в виду под сознанием.

Левин: Нет друзья, дальше мы можем идти, задавая один вопрос, другой и корректировать этот список. Теперь по поводу человека, который находится в психиатрической больнице. Здесь, может, я не четко выразился, спасибо, что обратили на это внимание... Я сказал, что отсутствие чего-то из этого списка не исключает человека из списка сознательных. Я хотел сказать противоположное тому, что вы мне приписываете. Если человек, допустим, находится в больнице и не может ничего вспомнить или ничего запомнить не может. Допустим, у него перестала работать коротковременная память, и работает только долговременная. Он помнит только то, что было давно. А то, что было пять минут назад, у него вылетает из головы. Мы не скажем, что он не обладает сознанием. Я как раз хотел это сказать.

Паткуль: Спасибо. Евгений Витальевич?

Малышкин Евгений: Мария Александровна, я вам бы хотел задать вопрос. Позиция натурализма... Вы говорили, что вы специально взяли самую слабую часть натурализма и пытались продемонстрировать, как она работает. Я хотел бы, чтобы вы сейчас вспомнили самую сильную часть натурализма, все самое прекрасное, что вы знаете о натурализме. И вспомнив о ней, ответили мне, а что такого в натурализме есть, чего не было бы в трансцендентализме? Еще раз, почему я к вам, такой красивой, хочу с этим обратиться. Вот трансцендентализм, он имеет дело по крайней мере с двумя, с чем-то другим. Вот есть, например, сознание, что-то трансцендентальное, а есть еще и природа, которая как-то там конституируется. Слово «конституируется» ничего не означает, но во всяком случае, есть что-то другое. А вы говорите, что натурализм ценен тем, что там только одно. Если у меня есть пирожные, картошка и корзиночка, то это лучше, чем просто корзиночка. Чем же, в таком случае, натурализм так притягателен? Спасибо.

Секацкая: Спасибо большое за ваш вопрос. Это вопрос прямо по существу дела, это тот вопрос, который у нас уже несколько раз возник. Я отвечу вначале в шутку, используя ваш пример. Я бы сказала, что это тот самый вопрос, который и Георгий задавал, на котором мы завершили нашу предыдущую сессию. Сначала в шуточном ключе: картошка и корзинка лучше, чем только картошка. И какой же дурак откажется от корзинки, скажет: нет, дайте мне только картошку, а корзинку я выкину? Натуралисты не говорят, что мы выкинем корзинку. Они говорят: вы, трансценденталисты, думаете, что у вас есть корзинка, а на самом деле, у вас есть только иллюзия корзинки. Корзинки у вас нет. Надо научиться с этим жить, надо понять, как нести картошку без корзинки. Вот в чем дело. Но это была шутка, а теперь к сути вопроса. То есть, почему нет корзинки? Сильная сторона натурализма...

Малышкин: Извините, Мария Александровна, я спрашивал о другом. Я спрашивал, что показывает натурализм? Что отнимает, я понял. Я услышал несколько аргументов, как отнимать. А что он показывает, в чем его разрешающая сила?

Секацкая: Вот смотрите. Я могу неправильно понимать трансцендентализм. Заранее прошу прощения. Мне кажется, что трансцендентализм говорит нам, что мы сейчас выясним, что есть сознание, и что есть природа. И сознание мы будем исследовать методами феноменологии, а природу мы будем исследовать методами физики. И в результате у нас будет два типа знания, два разных метода, две области знания. А натурализм хочет сказать, что метод феноменологии не годится для исследования сознания, но он не говорит, что сознания не существует. Он говорит, что наша задача понять, что мы можем сказать об этом же феномене, используя тот же самый метод, который мы используем в других случаях. В этом смысле у натурализма есть позитивная программа. Он направлен на исследование того же самого, но говорит о том, что наша задача как философов... А натуралисты считают себя философами, хотя трансценденталисты, может быть, считают, что натуралисты ошибаются, называя себя философами. Но сами натуралисты считают себя философами. И они говорят, что как философам нам надо понять, соответствуют ли наши убеждения сути вещей. У нас есть какие-то предтеоретические убеждения о том, что такое сознание. Вот давайте возьмем их и будем исследовать. Но мы не можем их исследовать, только исследуя свое сознание изнутри, потому что этот метод не работает с точки зрения натуралистов. Вот так, если коротко. Я не знаю, можно ли это назвать плюсом. Натуралисты скажут вам: плюс в том, что это — унификация знания, плюс в том, что натуралистический подход даст нам что-то новое, что-то такое, о чем мы не догадывались. Например, такие случаи, как раздвоение личности, или случаи каких-то психических отклонений показывают нам, что даже в ситуации нормы наше сознание работает немного не так, как нам казалось до натуралистического исследования. В этом смысле оно предлагает нам заменить корзинку на что-то другое. Вот скажем так.

Паткуль: Борис Михайлович, пожалуйста.

Колычев Борис: Мой первый вопрос и к той, и к другой стороне. Допускаете ли вы присутствие информации в нашем сознании, которая никак не может быть получена через мои органы чувств? Это первый вопрос. Я надеюсь, вы просто ответите «да» или «нет», или «нет ответа». Меня это устроит. Второй вопрос уже стороне натуралистов. Скажите, пожалуйста, каким конкретно законам, физическим законам, подчиняется ваше сознание. Я вам напомню, всего в физике есть четыре типа взаимодействий: слабые, сильные, электромагнитные и гравитационные. Можете пропустить слабые и сильные. Гравитационные — это закон всемирного тяготения, а электромагнитные — это закон Кулона, ну, по крайней мере электрические. И вопрос к трансценденталистам. Скажите, пожалуйста, допускаете ли

вы присутствие сознания в отсутствии живого тела? Спасибо большое. Здесь тоже можно ответить «да» или «нет», или «нет ответа».

Паткуль: С натуралистов, наверное, начнем?

Секацкая: Первый вопрос был «да» или «нет» в отношении присутствия информации, которая происходит не из органов чувств. Информация — это очень многозначный термин. Мы можем сказать, что информация закодирована в самой структуре мозга, которая не поступила к нам через органы чувств, а дана нам изначально, от рождения. Генетически запрограммирована.

Кольчев: Но генетически — все равно физически. А я имею в виду, телесно никак не связанная. И даже не через сперму и яйцеклетку.

Секацкая: С точки зрения натурализма, как мне кажется, нет способа, чтобы информация поступила в сознание так.

Левин: Я полностью согласен с этим.

Кольчев: И тогда сразу о физических законах, которым подчиняется ваше сознание.

Секацкая: У меня короткий ответ. Сознание подчиняется всем этим четырем типам взаимодействий. Поскольку сознание является феноменом в естественном мире, оно подчиняется всем его законам.

Левин: У меня такой же ответ.

Кольчев: Любопытно. Потом как-нибудь расскажете, как это происходит у вас.

Паткуль: У меня, например, закону тяготения подчиняется сознание. Тянется все время к чему-то.

Шиповалова Лада: Все люди от природы стремятся к знанию.

Галдеж.

Савин: Ну вот, касательно первого вопроса, я бы не взялся отвечать, в силу того, что мне не очень понятно, что такое информация, что вы имели в виду.

Кольчев: Я сразу поясню: например, я никогда не был в Пушкинском доме, но, например, вдруг вам говорю, в такой-то комнате расположение мебели такое-то, на стене висит такая-то репродукция, чашки стоят такого-то цвета, там столько-то людей, они делают то-то и то-то. Вот пример.

Савин: Понятно. Ответ: «нет». И второй ответ тоже «нет». То есть сознание без живого тела невысказано.

Чернавин: Что касается первого вопроса (о передаче информации), ответ — «нет». Относительно второго вопроса: я не могу знать ответа на этот вопрос. Но действую, исходя из рабочей гипотезы, что ответ — «нет».

Паткуль: Алексей, пожалуйста.

Крюков Алексей: У меня вопрос по поводу одного тезиса, сегодня прозвучавшего, в отношении которого обе стороны сегодня пришли к согласию. Речь идет о том, что, цитирую по памяти, «нельзя определить окончательный смысл вещи». И поэтому вопрос к согласившимся, к Георгию Игоревичу и к Сергею Михайловичу. А, собственно говоря, почему это хорошо? Почему это важно для того, чтобы обосновать необходимость сознания, по всей видимости, трансцендентального сознания. Вопрос такого плана: поскольку мы так или иначе исходим из такой теоретической предпосылки, что в данный момент мы еще не знаем, что сознание существует, но если оно существует, а в этом и заключается стратегия новоевропейской философии, то, вероятно, это сознание должно нам объяснять положение вещей, их смысл, значение истинности какого-то суждения. А суждение предполагает какое-то более или менее завершенное знание. А в вашем же тезисе-согласии речь идет о незавершенности смысла вещи. Вот такой мой вопрос к двум сторонам по поводу этого согласованного тезиса.

Паткуль: С Георгия начнем?

Чернавин: Не могли бы вы уточнить вопросительную часть?

Крюков: Я так понял, что, к примеру, исходя из феноменологической традиции сам факт невозможности окончательно и основательно определить смысл, предполагает какое-то наличие, или необходимость наличия сознания. Я так вас понял. И в связи с этим вопрос.

Чернавин: Гипотеза о наличии сознания дает нам большее богатство феноменов для рассмотрения, чем гипотеза об его отсутствии. Поэтому в качестве рабочей модели кажется продуктивным начать с представления о наличии сознания.

Левин: А я, знаете, соглашусь здесь с Георгием.

Паткуль: Уважаемые коллеги, еще вопросы будут у кого-то?

Левин: Вы отметили, что есть точки согласия. Вот они.

Тискин Даниил: Вопрос к натуралистам. Мария Александровна говорит, что с ее точки зрения самый сложный вопрос для натурализма — это вопрос о свободе.

Но я не уверен, что это единственная точка зрения, даже с позиции натурализма. Например, мне представляется, что вопрос о так называемой перспективе первого лица является ничуть не менее болезненным для натурализма, чем вопрос свободы. Свободу еще можно объяснить как видимость свободы, а перспективу первого лица как видимость объяснить, как кажется, сложнее. Мне хотелось бы, чтобы уважаемые натуралисты прокомментировали, во-первых, выбор наиболее сложной темы. Вы сказали — свобода, а я, может быть, скажу — перспектива первого лица. И во-вторых, какие же у нас есть перспективы в этом мире достаточно разобщенных явлений, где субъект-то, собственно говоря, не существует, как же нам достать эту перспективу первого лица?

Секацкая: Спасибо большое за ваш вопрос. Я не претендую, что свобода воли — это единственная сложная проблема. Перспектива первого лица — это тоже очень сложный вопрос для философии сознания. И вопрос заключался в чем? Как объяснить ее наличие?

Тискин: Да, есть ли у нас какие-то подходы с точки зрения натурализма, которые бы позволили бы нам надеется на то, что эта проблема будет либо элиминирована, либо решена. То есть каким образом собирается, возникает некоторая цельность, которая, если она умеет говорить, то говорит о себе, а если не умеет, то тем не менее относит нечто к себе. Кажется, это то, где трансценденталисты могли бы надеяться взять верх достаточно легко.

Секацкая: Да, хорошо. Спасибо за вопрос. Конечно, трансценденталисты легко могут взять здесь верх, потому что они скажут то, что мы не можем сказать: есть субъект, есть я. Они уже сегодня говорили, что это есть, что это существует, и нам оно дано совсем другим типом данности. Мне моя личность дана иным типом данности, чем какие-то явления природы. Но с точки зрения натуралиста у этого ответа есть минус. С одной стороны, натуралист согласен. У натуралистов тоже есть употребление слова «феноменология», в другом, правда, смысле. То есть, как справедливо отмечено, по-моему Георгий Игоревич отметил, что натуралисты тоже говорят «феноменология», но у них это очень похоже на психологию. Потому что натуралисты словом «феноменология» называют непосредственное, дотеоретическое описание явлений моей сознательной жизни. И я до того, как занимаю натуралистическую позицию, или после того, как я ее занимаю, описываю явления своей сознательной жизни. Я их все описываю из перспективы первого лица. И они обладают особыми свойствами, так называемой квалиативной природой. Я испытываю ощущения, которые наделены какими-то качествами, которых нет, казалось бы, у физических вещей. Но почему натуралист все равно лезет в омут и говорит, что я сейчас буду это объяснять? Потому что он говорит, что трансценденталист не дает вообще никакого объяснения. Он не объясняет, как эти явления сознательной жизни вообще

связаны с явлениями природы. А натуралист пытается дать ответ. На это очень сложно дать ответ. Конечно, я сейчас, за одну минуту, не скажу, какие разные есть подходы. Я могу только сказать, что есть несколько подходов, каждый из которых пытается дать ответ на вопрос: как из объективных явлений природы, существующих в реальности, возникают субъективные сознания, наделенные перспективой первого лица. Но, подчеркну, существенный момент для натурализма — это как попытка сформулировать вопрос, так и попытка дать на него ответ. Дальше уже можно смотреть, какой.

Кузнецов Антон: У меня вопрос о понятиях. Сергей в начале обрисовал примерное представление о том, что такое сознание. Но, к сожалению, обе стороны не обрисовали в начале, что такое натурализм, и что такое трансцендентализм. Неявным образом мне показалось, что сторонники трансцендентализма отождествляют трансцендентализм с феноменологией. Мне кажется, что, может быть, это не совсем точно. Я поэтому попросил бы обе стороны кратко это сформулировать. Я, честно говоря, не понимаю, что это. Что такое натурализм и трансцендентализм?

Чернавин: Я не считаю феноменологию единственной формой трансцендентальной философии. Для меня трансцендентальная философия — это та философия, которая принимает максимально всерьез кантовский коперниканский переворот, необходимость учитывать роль субъекта, пусть коллективного, в смыслонаделении. Дело обстоит, как мне кажется, не так, как если бы мир был уже готовым перед нами в качестве действительности, в качестве объективного мира, как это формулировала Мария Александровна. Дело обстоит так, что у нас есть, скорее, некий набросок, эскиз, чертеж этого мира, который подлежит заполнению. Здесь роль субъективности в широком смысле (мы не обязаны говорить о субъекте как о некой субстанции) чрезвычайно высока. Трансцендентализм требует учета роли субъективности в заполнении, достраивании, формировании этого мира, который никогда не дан до конца в качестве готовой действительности.

Кузнецов: Знаете, Георгий, я бы попросил вас дать все-таки специфическое определение, поскольку натуралист может сказать то же самое, что сознание всегда участвует в том, какими представлениями мы обладаем. Этот тезис разделяется всеми философами. В чем специфика?

Чернавин: Специфика трансцендентальной философии в том, что вещь, так называемая «объективно существующая» вещь, не дана до конца (более того не конституирована до конца!), как, впрочем, и «реальность». «Реальность» — это скорее регулятивная идея, это бесконечная задача, к которой мы должны двигаться.

Кузнецов: А разве не так у натуралистов?

Шиповалова: Там же принцип физической замкнутости мира...

Паткуль: Коллеги, давайте пока не полемизировать.

Савин: Совершенно согласен с тезисом, что феноменология — не единственная версия трансцендентализма. Конечно, присутствующие здесь два феноменолога представляли здесь по преимуществу эту версию трансцендентализма. Это понятно. Есть трансцендентализм с регрессивным методом кантовский, есть трансцендентальный конструктивизм Фихте и так далее. Я сейчас предельно жестко сформулирую позицию трансцендентализма. Единственная оговорка, что тут одно слово придется взять в кавычки, в виду того, что понятия о том, как это делать, сильно расходятся, и как раз здесь различие трансцендентализмов. Трансцендентализм — это такая философия, которая отвечает на вопрос, как возможно познание и существование действительного мира, а отвечая на этот вопрос, она говорит, что это возможно, потому что есть «субъект». Что бы не подразумевалось под субъектом, его существование является условием возможности ...

Или еще жестче. Трансцендентальная философия — философия, которая выводит бытие мира из бытия «субъекта». Опять же сколь бы сложно ни был структурирован этот субъект, с учетом там каких-то пассивных слоев, и что бы здесь не понималось под «выводит». Там тоже версии разнятся. Вот такая, предельно жесткая, позиция.

Чернавин: Я бы не подписался только под словом «выводит», сказал бы «сопрягает».

Кузнецов: А ваш вариант натурализма? Трансценденталистский вариант определения натурализма?

Савин: С позиций трансцендентализма, натурализм — это философия, которая исходит из того, что Гуссерль называл тезисом мира, из того, что есть объективный мир. Но это еще не натурализм. Это объективизм называется. Так вот, есть объективный мир, который трактуется как природа. Что означает «трактуется как природа»? Трактуются, во-первых, как совокупность фактов, во-вторых, как совокупность каузальностей, в-третьих, как совокупность материальностей, которые образуют то самое замкнутое целое. О котором Мария Александровна сказала. Соответственно, философия, которая объясняет все феномены, опираясь на этот тезис, на тезис мира как природы, как на некоторое неколебимое основание, является натурализмом. Вот такая трактовка.

Чернавин: Я тут тоже, пожалуй, уточню свое понимание натурализма. Умеренный натурализм утверждает самодостаточность природы, говорит, что у нас нет необходимости привлекать проблему сознания для анализа реальных природных закономерностей. Сильная версия натурализма подверстывает *все* возможные типы предметности под определенный класс предметности, класс природных вещей и процессов. Я вижу эти два, примерно, главных варианта.

Паткуль: Натуралистам передаю слово?

Левин: Я начну также с определения натурализма. А потом определение трансцендентализма. Мне на самом деле понравилось одно определение натурализма в одном предложении, которое я прочитал у Андрея Борисовича. Он написал, что натурализм — это отождествление природы и сущего. Мне эта фраза очень понравилась, она максимально краткая. Если это разворачивать, то сегодня большинство философов-натуралистов фактически придерживаются физикалистской онтологии. То есть натурализм не подразумевает физикализм, но фактически те, кто называет себя натуралистом, очень часто придерживаются физикалистской онтологии. А это означает, что, согласно физикализму, все в мире имеет физический характер, и в нем нет ничего сверхфизического, или физические факты исчерпывают все факты относительно этого мира. Это определение Чалмерса. Дальше может возникнуть вопрос: а как вы определяете физическое? А физическое определяется так: то, что может быть описано наилучшей физикой настоящего или идеальной физикой будущего. А теперь то, что касается трансцендентализма. Я согласен, что есть разделение разных течений трансценденталистских, но мне кажется, что трансцендентализм считает, что можно вывести некоторые закономерности из сознания самого по себе. Эти закономерности и присутствуют в сознании, и могут быть выведены оттуда методами рефлексии, саморефлексии. Эпистемологическим ключом к сознанию является само сознание, сами процедуры рефлексии, самоописания и так далее. И это похоже на сведение феноменологии к психологии, о чем говорилось. Но здесь я вот что хочу добавить, что мне кажется, что, чтобы трансцендентальный проект был успешен, ему нужно доказать онтологическую автономность сознания. А с этим возникают большие проблемы, потому что серьезных оснований считать (это просто моя позиция), что какая-то часть мира, или, точнее, что-то, о чем мы говорим, не является частью мира, который подчиняется каким-то законам, такой аргумент довольно сложно изобрести.

Секацкая: Спасибо. Я тоже тогда перейду к тому же самому и скажу вот что: вы определяете натурализм позитивно, указывая, что он исследует замкнутую природу и т. д. Но его можно определить негативно. По моему мнению, натурализм, по большому счету, это антитрансцендентализм. Как Сергей Михайлович говорит, это теория, которая ставит под сомнение отдельный онтологический статус сознания. Я хочу уточнить, почему этот статус сомнителен. Трансцендентализм говорит, что есть сфера природного и есть сознание, которое конституирует природное, или находится в каких-то отношениях с этой сферой природного, что мы можем провести различие между сферой субъекта и природой. Дальнейший вопрос: как именно? Натурализм говорит, что мы просто не можем провести самого различия. Вот так, с моей точки зрения.

Паткуль: Пожалуйста.

Арамян: Вы знаете, такое любопытное ощущение складывается, как будто так резко напали на натуралистическую позицию... Просто сразу оговорюсь, мы привыкли к тому, что результаты имеют меньшее значение, чем обоснование. Основание, я бы даже сказала. Это такой философский концепт, что нам всегда нужны такие прочные основания, которые бы были всеобщие и необходимые. И складывается такое ощущение, что результаты есть, а оснований... Вот был об этом вопрос Натальи Андреевны, особо требовательный, который показывал, что если все можно свести только к эмпирии, то это не совсем то, что нам хочется услышать. Нам все-таки нужно это всеобщее и необходимое. Но чтобы все было не так, как выглядит, как будто мы все тут любим феноменологию и трансцендентализм, задам вопрос им, спровоцирую их. А вопрос такой. Дарья Викторовна и Сергей Михайлович, я учусь у них, проводили у нас абсолютно те же дебаты, т. е. среди студентов. И у нас как раз был вопрос в таком контексте. Вот есть натуралисты, у которых есть объективный мир и есть вещь сама по себе. Соответственно, диалог с людьми возможен, когда есть вещь сама по себе, когда есть какие-то вещи объективные, можно так сказать. А вот есть трансцендентализм, который исходит из субъекта. Я эту позицию поддерживаю, мне она очень нравится. Но, по всей видимости, тогда встает вопрос: а как возможно абсолютно неконфликтное отношение с людьми, в смысле общность? Вот такой вопрос.

Савин: Спасибо. Понятно, как она возможна. Но, во-первых, спасибо за вопрос. Потому что он позволяет мне одновременно прояснить, очевидно, ошибочную трактовку феноменологии, которая у Марии Александровны звучала просто как лейтмотив. Вовсе нет, с точки зрения феноменологии никаких двух объяснительных принципов природы и сознания.

Секацкая: Можно я вмешаюсь? С точки зрения феноменологии, тогда так же ошибочно представление, что они есть в натурализме. В натурализме их тоже нет. Есть только один принцип объяснения.

Савин: С точки зрения феноменологии в натурализме есть только один принцип объяснения, это — объективная природа.

Секацкая: Само понятие «объективная» предполагает, что она противоречит субъекту. А в натурализме этого нет, нет этого разделения. Вот когда вы говорите «объективная», вы подразумеваете, что есть субъект, а есть объективная природа, а натуралисты говорят — нет, есть только все одно.

Савин: Вот это интересный момент, и он требует прояснения. Потому что я всегда, по наивности своей, считал, что опора на физику подразумевает машинерию объективации. И если та физика, к которой вы апеллировали, современная, или лучшая из возможных физик, как здесь звучало, если имеется в виду какая-то

другая физика, ну, например, физика, где действуют ангелы, демоны и так далее, такая физика ведь тоже представима, и даже была, то, видимо, тут тоже нужны пояснения. Я-то все время думал, что натуралисты опираются на результаты наук, экспериментальных, теоретических, со всеми подразумеваемыми процедурами, но, видимо, ошибался. Тогда нужны пояснения.

Паткуль: Это ответ на вопрос?

Савин: Нет. Это пока ответ на реакцию. Теперь к ответу на вопрос по смыслу трансцендентализма.

Арамян: Об общности, о возможности общности между людьми...

Савин: Для феноменологов есть два условия возможности общности между людьми. А именно — формирование ложного единства, или, как бы феноменологические марксисты сказали, ложной тотальности. Карел Косик бы так сказал. Это формирование единства на основе полагания объективностей, когда различия жизненных миров стираются, и мы начинаем апеллировать только к тем свойствам, с которыми все согласны, например, «в результате опроса». Ну, понятное дело, что не в результате опроса, а в результате соответствующих методических процедур, когда все приводятся к согласию. Вот это вот считается вещью и исходным пунктом, и отсюда объясняется жизнь. Проще говоря, жизнь проживается так, что в качестве эффекта ее появляется объект, из которого все жизненное содержание уже вытрясено, но он является результатом жизни. А потом, из этого результата жизни проживается и объясняется сама жизнь. Вот это — ложное единство. Вот эта концепт вещи в себе — это концепт образования ложной тотальности, по-марксистски говоря. Есть второй способ объединения. А второй способ объединения людей называется слияние горизонтов — диалог, например. Для него разные концептуализации бывают. Когда жизнь рассматривается не через продукт этой жизни, положенный в определенных обстоятельствах под определенные цели, которые именуются объективностью. А когда она рассматривается в своем собственном движении взаимного переплетения. Может быть, конфликтного даже. Так что у феноменологии не то что нет концепта единства, и неверно, что она не описывает условия возможности единства. Она описывает два условия возможности единства, одно из которых считает ложным, то есть объективистское вообще, и натуралистическое в частности. Считается, что это социально опасная и т. д. доктрина, со всеми вытекающими последствиями, и с концом Карфагена. И есть второй принцип единства? Спасибо.

Паткуль: Вопросы, коллеги? Если нет вопросов, то, Алексей Эдуардович, у вас был вопрос?

Савин: У меня вопрос к Сергею Михайловичу, он очень простой. В рамках опять же единства понятий. Вот как возможно, что одна и та же концепция, фило-

софская теория, включает в себя два определения сознания. Определение первое: сознание — это процесс в мозге. И определение второе: нечеткое множество функций взрослого, здорового бодрствующего человека. Как это может входить в одно направление? Как это возможно совместить. Мне кажется, что на очень разных основаниях здесь сознание концептуализируется. И если вы мне проясните основания, то буду благодарен.

Левин: Определения разные. Это просто разные направления. Одно — это функционализм, а второе — физикализм. Вот и все. Просто и те, и другие, и функционалисты, и физикалисты, скажут, что они натуралисты методологические. То есть внутри натуралистической парадигмы существует множество теорий сознания: репрезентализм, биологический натурализм Сёрля и т. д. И каждый из них даст вам свое определение сознания. Я просто привел пару, но можно приводить много.

Савин: Почему же они натуралисты? Вот же о чем идет речь.

Левин: Потому что они согласны с тем определением натурализма, которое я дал, ну более или менее. Или с тем, которое дала Мария Александровна. Они скажут, что мы не должны постулировать ничего сверхъестественного. Когда мы говорим, что мы не должны постулировать ничего сверхъестественного, то это не значит, что у нас есть разные теории относительно разных явлений. Просто сознание не всегда и не для всех натуралистов — это какой-то центральный концепт, вокруг которого все строится. Можно быть натуралистом, и иметь две теории о высшем образовании, например. И о сознании можно иметь две разные теории.

Секацкая: Маленький проясняющий комментарий. Здесь был очень широко поставлен вопрос для обсуждения и мы защищали натурализм как онтологический и методологический принцип. И в связи с этим можно сказать, что онтологический принцип говорит о том, что все то, что существует, может быть исследовано методами естественных наук. И ничего другого нет. Это онтологический принцип. Методологический принцип говорит, что способ исследования любого предмета — это тот способ, который дают нам естественные науки. А дальше, в силу различной методологии, у натуралистов есть различные теории сознания. Это же эмпирически мы исследуем, что такое сознание. А дальше могут быть разные ответы.

Левин: Более того, я бы хотел сказать, что есть строгий, сильный натурализм, я не буду сейчас вдаваться в подробности. Но просто в разных источниках можно прочитать сейчас, что есть разные области философии: есть этика, есть онтология, есть гносеология, есть еще что-то, а есть философия сознания. И сейчас один из консенсусов, с которым согласны и философы, занимающие антинатуралистическую позицию, я могу какие-то ссылки привести, если мне дать какое-то время, они согласятся, даже современные субстанциальные дуалисты согласятся с тем, что натурализм — главенствующий принцип философии сознания. То есть если

мы философию сознания берем, то утверждение о том, что философия сознания должна быть натуралистична, — это то, что говорит большинство современных философов сознания в аналитической традиции. Это не значит, что в аналитической традиции нет антинатуралистов. Отождествление аналитической традиции и натуралистов было бы просто неверным. Кто-то может быть категорически не согласен с натурализмом, но если он аналитический философ сознания, он знает, что натурализм — это современный вызов, с которым приходится работать.

Паткуль: Георгий, у вас вопрос или реплика? Потому что там еще перед вами был вопрос.

Дёмин Максим: Мне кажется, вопрос мой провокационный, но я все равно решил его задать. Здесь было представлено две позиции, и мне интересно, как видится представителям этих двух позиций взаимодействие между этими позициями. Это конкурирующие модели объяснения одного и того же? Или это взаимодействие может быть выстроено как-то, как высказывание новых и новых аргументов, продумывание новых ответов, то есть построено как конструктивное взаимодействие, когда каждая позиция становится более укрепленной или как-то взаимодействует?

Чернавин: У меня сложилось впечатление, что для натурализма принципиально важно быть анти-трансцендентализмом. Но в том-то и дело, что для трансцендентализма нет такой необходимости быть анти-натурализмом. Вот это странная, несимметричная ситуация, которую я хотел бы подчеркнуть.

Савин: А я бы хотел подчеркнуть, что с такими друзьями и врагов не надо. Отвечая на комментарий о двойной бухгалтерии, которая в Москве уже кое-кого из неплохих феноменологов заразила, она по последствиям мне кажется просто чудовищной. Мой ответ на ваш вопрос: либо — либо. Это борьба на уничтожение. И никаких других вариантов.

Секацкая: Я вижу, ставки в игре повысились. Мы тоже ответим. Я не могу не согласиться, как ни странно, с Алексеем Эдуардовичем. Вот в каком ключе: я считаю, что натурализм и трансцендентализм — это взаимоисключающие принципы. Соответственно, нужна ли коммуникация? Да, конечно, нужна коммуникация, потому что помимо того, что «знай своего врага», этих принципов мы придерживаемся по причине каких-то аргументов. Мне кажется, натурализм и трансцендентализм — это продумывание разных оснований. Конечно, я склоняюсь к натурализму, но это не означает, что мне не нравится философия Канта. Это всего лишь означает, что иногда мы — а вы, наверное, тоже — задаем себе какие-то вопросы. И в этом смысле, мне кажется, взаимопроникновение и взаимопомощь этих двух систем состоит в том, что это критический разговор. Когда ты смотришь

на аргументы другой стороны, ты, может быть, найдешь какие-то слабые места в своей позиции. И может быть ты будешь переубежден. А может быть, и нет. Я, например, была трансценденталистом, и меня переубедили натуралисты. Я из перебежавших на сторону врага. Вот скажу так.

Левин: Я хотел вначале согласиться с Марией Александровной, а потом привести свой пример как перебежчика. А оказалось, я даже могу согласиться с примером.

Паткуль: Георгий, ваш вопрос.

Чернавин: У меня уточняющий вопрос к Марии Александровне. Вы определяли натурализм как анти-трансцендентализм. Как можно быть анти-трансценденталистом после Канта? Верно ли, что последовательный натуралист должен деконструировать «Критику чистого разума», проделать определенную работу по демонтажу кантовских достижений? Может быть, это чрезвычайно актуальная задача, одна из самых важных для последовательного натуралиста? Или такая задача не ставится?

Секацкая: Да, и этот момент уже всплывал у нас. Значит, что скажут натуралисты? Они скажут, что кантовский трансцендентальный проект очень хорош. Это отличный проект. Но Кант говорит, что сейчас я обнаружу формы данности мне всего: трансцендентальные формы чувственности, чистые рассудочные понятия, логические категории. То есть я обращаюсь не к опыту, а к каким-то внутренним, видимо, все-таки в сознании данным мне структурам и их обнаруживаю. И вот они, вот я их вам описываю, говорит Кант. Натуралист говорит, что, как бы глубоко внутрь мы не обратились, мы все равно будем встречаться с какими-то явлениями нашего опыта. Хороший пример из Уильяма Джеймса. В статье «Воля к вере» он пишет: вот что говорят эмпирики? А натурализм, по большому счету — это всегда эмпиризм. Так что говорят эмпирики? даже если вдруг мы достигли бы такой точки в познании реальности, когда мы нашли истину, то есть мы нашли полное соответствие реальности нашим представлениям о ней, не зазвонил бы колокол, который сказал бы нам об этом. То есть у нас нет способа найти эти финальные основания. Мы не можем найти внутреннюю форму чувственности, мы не можем ничего этого найти, потому что все, что мы находим, — это какие-то очередные эмпирические явления. Вот такой ответ.

Чернавин: Я хотел бы еще раз уточнить: стоит ли перед натуралистами задача деконструкции «Критики чистого разума» или эта задача считается выполненной?

Секацкая: Задача, я думаю, считается выполненной.

Чернавин: А кем?

Секацкая: Скажем так: задача считается выполненной такими людьми, как, например, Райл или Фрейд. В том смысле, что эти люди показывают нам, что мы не знаем своего собственного сознания. Нам кажется, что вот это вот — финальная достоверность, и никто никогда не переубедит меня в том, что это — финальная достоверность. А оказывается, что — нет, что я могу ошибаться относительно своего сознания. С точки зрения натуралистов это критический аргумент, как мне кажется. Тут я в сложной позиции нахожусь. Натуралисты по разному отвечают на эту тему.

Левин: Это такой историко-философский вопрос.

Хамидов Алишер: У меня такой вопрос. В Средние века был бог, был мир и бог. При этом мир был конечен, а бог трансцендентен этому миру и совершенно непостижим. Я так понимаю, в натуралистической позиции мир остается, но статус его, видимо, какой-то иной. А все трансцендентное элиминируется и отрицается. И любая редукция к нем тоже отрицается. Но при этом есть принципиальный тезис о том, что мир постигаем. Как увязать его с тезисом о бесконечности мира, можно ли это сделать? Если мир бесконечен, то как он бесконечен? Или если с миром надо как-то иначе работать, то как? Вопрос адресован натуралистам.

Секацкая: Я тогда отвечу сразу, потому что это прямое продолжение моего предыдущего ответа. Да, познаваем, но натуралисты сильно меняют концепцию познания. Это эмпирическое познание. То есть мир познаваем, но мы никогда не будем находиться в том состоянии познания, когда мы говорим, что достигли финальной точки, и больше нам познавать нечего. То есть он бесконечно познаваем.

Хамидов: То есть такая бесконечная работа?

Секацкая: Да, бесконечная работа.

Участник 1: Я не являюсь студентом, пришел первый раз послушать дискуссию. Я не философ, даже высшего образования у меня нет. Сегодня было очень много сказано о ментальности. Мне бы хотелось, чтобы вы определили, что такое ментальность с точки зрения натуралистов и трансценденталистов. Думаю, у них там какая-то разница должна быть. И второй вопрос — о свободе. Хотелось бы услышать от обеих позиций, что такое свобода для человека, и вообще, обладает ли человек свободой, не имея никогда такого опыта, как свобода, в своей практике. То есть я считаю, что человек никогда не был свободен, и он не знает, что это такое.

Левин: Про свободу: воспользуюсь определением из классического компатибилизма: способность действовать в соответствии со своими желаниями без внешних ограничений. Вот что значит быть свободным. А по поводу определения ментального... Я был одним из тех, кто давал какие-то определения. И я продолжаю

их придерживаться. Я перечислил, что, по моему мнению, относится к ментальному, что вызвало некоторое неудовольствие, что, якобы, у нас нет консенсуса в этом вопросе. А давайте попробуем теперь противопоставлять какие-то активности, которые не относятся к сферам ментального, например, пищеварение, или рост волос. Вот кто считает, что рост волос относится к сфере ментального?

Участник 1: А бег относится к сфере ментального? Вот я бегу, это относится к сфере ментального.

Левин: Здесь сложнее. Бежать можно не намеренно. Вы можете быть, например, лунатиком. Если обычно человек бежит, то он бежит потому, что он захотел куда-то бежать. Есть случаи, где мы легко можем определить, относится ли эта сфера активности к сфере ментального или не относится. Опять же вот рост волос, он относится к сфере ментального. Есть ли люди, которые относят это к сфере ментального? Вряд ли. Вот даже никто не поднимает руку.

Артёменко: Так ведь чтобы отнести к этой сфере, надо определить, что это за сфера...

Левин: Так сфера как раз и определяется таким образом. Вот сознание, это и дотеоретический, отчасти, конструкт, но он и довольно сложный. Он не дан нам врожденно. Многие люди без образования какого-то вообще, они не всегда схватывают этот концепт. Понятие души как протопредставление о сознании складывается в каких-то старинных, примитивных культурах. Она же тоже определяется через какие-то признаки. И то же самое, когда я приводил пример с университетом, не всегда можно дать определение, которое будет чеканным. Вот, например, стул — то, на чем сидим. Но это не только стул. И так далее. Я, честно говоря, в процессе ответа немного забыл вопрос. А, про ментальность! Ответ-то мой такой: есть какие-то активности, которые мы относим к сфере ментального, и когда мы говорим «ментальное», мы и подразумеваем эти сферы активности. Вот мой ответ.

Паткуль: Передаю слово трансценденталистам.

Савин: Термин «ментальное» у феноменологов редко употребляется. «Сознание» обычно говорится. Хотя понятно, что это исторически одно и то же. Итак, сознание, это то, что относится к действительности, то есть к тому, что на самом деле есть. Относится не в смысле принадлежит, а то, благодаря позициям чего, что-то принимается за действительность, а что-то — нет. Это то, что решает, что «на самом деле». Слово «решает» здесь, конечно, в кавычках, это не обязательно эксплицитное решение. Это некоторое занятие позиции. Я нечто принимаю или не принимаю как существующее. Инстанция, которая полагает мир и самого себя и есть сознание. Причем в его смысле. Тут, конечно, долгий разговор о его смысле. Это то, без позиции чего ничего не возможно. Вот так бы я примерно ответил.

Чернавин: Смыслонаделяющая инстанция.

Паткуль: Уважаемые коллеги, у нас уже много было вопросов задано. Я предлагаю уже последние три вопроса и все.

Капельчук Ксения: Мой вопрос к представителям натуралистической философии касается их видения трансцендентализма. На мой взгляд, это такое философское движение, или философская практика, которая в качестве изначального поля своей работы выделяет некие психические феномены, наши представления, субъективные presuppositions. В рамках этих представлений, с точки зрения натуралистов, мы никак не можем достичь какой бы то ни было истины. Но, как мне представляется, изначальная интенция трансценденталистов как раз состоит в том, чтобы зафиксировать данные представления в качестве сомнительных. С этого всегда начинают. С чего начинает Кант? Со скептицизма Юма. С чего начинает Гуссерль? С фиксации этой самой сомнительности и недостаточности очевидности в самом собой разумеющемся. И чем далее занимается трансцендентализм? Выстраиванием механизма, благодаря которому мы могли бы обрести эту самую очевидность, но не ту, которая возникает на изначальном уровне наших психических феноменов. На мой взгляд, критика натуралистов изначально характеризовалась игнорированием всех этих механизмов и аналитических построений, эта критика оказывается обращена на то изначальное поле, из которого исходят трансценденталисты, но в котором они не остаются. С точки зрения натуралистов этого движения, видимо, не происходит. И мне хотелось бы спросить, насколько это отрефлексированная позиция для самих натуралистов? Они сознательно отказывают трансценденталистам в легитимности этих ходов? Считают ли они, что такие механизмы не работают и не могут работать в принципе? На мой взгляд, здесь есть некоторая заминка. В трансценденталистском проекте есть эта складка, которая позволяет нам все-таки выйти к тем очевидностям, которые не есть те изначальные, критикуемые натуралистами очевидности.

Секацкая: Это очень большой вопрос, конечно. Но я рискну и отвечу. Мне кажется, что можно ответить просто, что все эти механизмы, все эти способы работы с очевидностями сознания натуралисты не отрицают. Они просто включают их в сферу своего исследования. Они говорят, давайте посмотрим на то, что эти механизмы из себя представляют, как конкретно они работают, с точки зрения естественных наук. И вопрос здесь в чем: получается ли так, что эти механизмы необъяснимы с точки зрения натурализма? Натурализм не отрицает, что какие-то механизмы есть. Но с точки зрения натурализма, тут я могу ошибаться, но так считают многие философы, которые полагают, что один из главных методов трансцендентальной философии состоит в обращении к своему сознанию, то есть в некоторого рода интроспекции. Натурализм говорит, что только интроспективного исследования сознания недостаточно, несмотря на то, что в таком исследовании мы можем

обнаружить некие механизмы или структуры сознания, не данные нам в первоначальной сомнительной очевидности. Изнутри сознания мы никогда не получим абсолютной достоверности, неважно, какими именно методами работы с фактами собственного сознательного опыта мы пользуемся. Коротко — все натуралисты скажут так, что наша позиция — это онтологическая и методологическая позиция, то есть что существует и как это изучать. И мы с этой же позиции подойдем ко всем прочим механизмам и посмотрим, работают они или нет. Если работают, значит мы их натурализовали. Это называется натурализация феноменологии. Если не работают, то мы как натуралисты скажем, что что-то здесь не так. Это неправильные механизмы, наши когнитивные иллюзии, артефакты наших философских теорий или еще что-то. Я бы вот так ответила. Может быть, трансценденталисты прокомментируют как-то.

Участник 2: У меня вопрос к лагерю трансценденталистов. Мы тут выяснили, что такое натурализм, все более или менее четко здесь. А вот трансцендентализм — понятие более широкое, чем феноменология. У меня, собственно, вопрос больше к Георгию Игоревичу. Вы упоминали Канта, а с другой стороны говорили, что трансценденталист может быть натуралистом. Или по крайней мере прозвучало, что возможно два языка описания. Скажите, у вас онтологический такой трансцендентализм, как у Канта, или гуссерлевский? Такой же вопрос и к Алексею Эдуардовичу. Ваша позиция трансцендентализма — она ближе к чему? Прозвучало «жизненный мир», «горизонт», но это не Гуссерль, это не эпохе. Вы сказали «или — или», «невозможно», а для Гуссерля как раз возможно. Он бы, наверное, мог бы быть натуралистом. Концепция жизненного мира — это поздний Гуссерль, а ранний — он ближе к натурализму.

Чернавин: Спасибо за ваш вопрос. Я говорил о том, что трансцендентализм представляется мне достаточно широкой позицией, которая может включать в себя как натуралистическую установку в качестве частного случая, так и другую установку, установку критики познания, или феноменологическую установку. Поэтому я не вижу того жесткого противопоставления натурализма и трансцендентализма, который видят коллеги. В том, что касается той формы трансцендентализма, которая интересует меня: я считаю, что мы не обязаны жестко привязывать себя к одной из существующих форм трансцендентализма. Мы можем рассматривать порождения разных трансцендентально-философских схем, и видеть общее в этих трансцендентально-философских схемах. Речь в общем случае идет об условиях возможности опыта. В случае феноменологической версии трансцендентализма речь идет о смыслонаделяющих условиях возможности опыта. Поэтому я не говорю, что следует жестко работать только в рамках феноменологического трансцендентализма. Можно, например, варьировать различные направления в рамках трансцендентальной философии, понятой очень широко. То есть можно, например,

работать в рамках кантовского трансцендентализма, определенные классы феноменов прекрасно анализируются в этом русле. Можно рассматривать определенный класс феноменов, которые раскрываются в фихтевском варианте, шеллинговском или феноменологическом варианте.

Савин: Спасибо. Касательно вопроса в мой адрес. Я бы не хотел сейчас, конечно, свое представление о генеалогии трансцендентальной философии и феноменологии проговаривать. Скажу только, что вы сейчас опираетесь на очень определенное истолкование позднего Гуссерля, в частности, представленное Мерло-Понти — о том, что Гуссерль от эпохи в понятие жизненного мира отказывается. Известные вещи. Историко-философски это ошибочная позиция. Это давно и хорошо показано. Понятие жизненного мира эпохе никоим образом не отрицает. Единственное, на чем хотел бы сделать акцент. Базис моего понимания трансцендентализма — это поздний Гуссерль. Есть еще одна важная область исследований: исследования, связанные с трансцендентальными функциями живого тела. В первую очередь у позднего Лангребе и ряда других исследователей. И в этом отношении, я опираюсь на эти исследования. И именно в силу трансцендентального характера живого тела, ни пяди земли натуралистам. Ни пяди! Трансцендентализм обладает потенциалом, который способен объяснять феномены чувственного восприятия и т. д. И это неплохо показано, хотя и схематично, у позднего Лангребе и его продолжателей. Спасибо.

Мурзаева Людмила: Я хочу задать натуралистам очень маленький вопрос. Мне очень понравился ваш доклад и ваша апелляция к эмпирическому: «давайте спросим». Но чтобы ответить на данный вопрос: что бы мы отнесли к сознанию? Нам надо провести акт рефлексии и понять, что же мы готовы им назвать. И у меня к вам вопрос: какой же смысл приобретают эти рефлексивные действия в свете этой теории, как вы это понимаете?

Левин: Спасибо. Если честно, я не до конца понял вопрос. Какой смысл в рефлексии? Если мы ее не проведем, мы не сможем проговорить, что мы понимаем под сознанием. А вот проведем, и сможем понимать.

Шиповалова: Вопрос состоит в том, как рефлексия понимается в свете натурализма?

Левин: Как один из процессов, которые во мне происходят: физических, химических, как и все остальное. А смысл ее в том, чтобы прояснить для нас это понятие. если мы не проводим эту рефлексию, то это понятие, возможно, остается для нас не проясненным. Извините, я может быть кратко ответил, но пока так, смысл рефлексии над понятием — прояснение.

Паткуль: Вопросы у нас закончились, теперь реплики. Кратко, по возможности. Пять минут на одну реплику — напоминаю.

Артёмenko: У меня очень краткая реплика. Нет, пожалуй, даже риторический вопрос к Сергею. Что позволит мне считать ваш ответ философским? Я не услышала его в качестве философского ответа. Две реплики в отношении Марии. По поводу Канта: принципиально не соглашусь. Вы говорили, дескать, Кант отвлекается от опыта и начинает заниматься структурами сознания. Это вы так сказали. Канта интересует опыт сознания. Опыт сознания — есть такое понятие. Это принципиально. И давайте тогда откроем *Введение* в «Критику чистого разума» и еще раз все это прочитаем. И второе уточнение. Натуралисты говорят: мы не понимаем, что такое сознание, и мы будем этим заниматься, а вы, феноменологии, уже это понимаете. Ничего подобного. Феноменология начинается с того, что мы не понимаем, что такое сознание: давайте с этим разбираться. Можете считать это нашей общей исходной точкой. Надо же найти что-то общее. Все.

Секацкая: Можно я сейчас отвечу. Я хочу ответить по поводу Канта. Опыт сознания, согласна. Но просто Кант говорит, что изучая опыт сознания, мы достигнем этих общих структур. Он говорит, что это всеобщие формы чувственности, пространство и время. И никакое наблюдение опыта не будет у нас...

Шиповалова: Так потом он пишет о трансцендентальной дедукции...

Секацкая: Неважно, я хотела просто показать...

Шиповалова: Ну как неважно, это самое важное.

Секацкая: Короче, моя уточненная позиция — что в процессе опыта сознания мы находим структуры всякого возможного опыта. Вот натурализм говорит, что мы никогда не найдем структуры всякого возможного опыта.

Артёмenko: Это не рассудок. Сознание, по Канту, — не рассудок. Все. Поэтому мы не находим.

Паткуль: Хорошо, Лада Владимировна, вам слово.

Шиповалова: Спасибо! Я начну с призыва к толерантности! Я хочу сказать, что, во-первых, по-моему, натуралисты — герои. Потому что они здесь выдерживали, более или менее явно основной огонь критики. Критика же в отношении трансценденталистов была, напротив, слишком мягкой. Поэтому, вы — герои. Во-вторых, на мой взгляд, философия начинается там, где преодолевается идеология. Если мы будем настаивать на различиях, и говорить или/или, мы не перейдем

в поле философии. Потому что, начиная философствовать, мы должны преодолевать предпосылочность, которая нас разделяет. Как только мы говорим: я предпосылочен, у меня есть отличное от твоего основание, и я на нем стою — все, мы в идеологии. Тогда не следует называть себя философом. На мой взгляд, в этой дискуссии был намечен ряд моментов перехода от идеологии (предпосылочности) к философии. Эти моменты связаны со словами «свобода», «живое тело», «никогда неизвестная до конца вещь» (я называю это «неисчерпаемая вещь»). Мы помним, что в отношении этих понятий возникало определенное согласие. Мне кажется, что ход, который должен был быть сделан, и делается отчасти со стороны трансценденталистов к взаимопониманию — это ход от «живого тела» к «миру, в котором это живое тело живо». То есть когда мы говорим о сознании, которое различающим образом бытийствует в мире через живое тело, то это ход к общему пространству философского разговора. Почему? Потому что мы здесь затрагиваем понятие *опыта*, который имеют в виду и натуралисты. Конечно, у них понимание опыта иное, но это общая идиома и с ней, на мой взгляд, можно работать. Если посмотреть со стороны натуралистов, то мне также видится возможность хода к взаимопониманию и к философствованию. Следует преодолеть одно препятствие: отождествление автономии и отдельности от мира! Такое отождествление прозвучало у Сергея Михайловича. Исходя из него понятно, почему натуралисты против автономии сознания. Но ведь это не так. Быть автономным можно только в мире, а не отделяя себя от него. Тогда возможен разговор о сознании, которое автономно, но имеет (находит) свое основание в мире. Тогда и с этой стороны станет возможен общий разговор.

А теперь три тезиса, почему я все равно с трансцендентализмом. Первый тезис: потому что они, на мой взгляд, дают отчетливые определения. От определения натуралистов «сознания как процесса в мозге», присутствующие здесь так или иначе откристились, а другое определение было не отчетливым. От трансценденталистов я услышала как минимум два. Сознание — это то, что дает доступ к миру. Мир без доступа, мир без сознания невозможен. И второе, сознание — это то, что различает, и само различание. И на мой взгляд, это — определения. Да, конечно, необходимость отчетливых определений, стремление к ним не эстетической, но метафизической природы. Второй тезис: я с трансценденталистами, потому что трансцендентализм шире, как говорил Георгий, а я бы добавила: он полон. И полон он потому, что рефлексивен. Во-первых, потому что он критикует предпосылочность. В этом контексте замечание к Марии Александровне. Беспредпосылочность не может оказаться препосылочностью. Почему? Потому что первая — не тезис, не более широкая предпосылка, которая потом снимается еще более широкой. Беспредпосылочность — это опыт критики. А опыт критики никогда не может быть предпосылкой, потому что последняя — не опыт, а застывший тезис. Второй пункт, почему трансцендентализм полон и рефлексивен. Помните этот вопрос обсуждения: сознание — вещь, наряду с другими вещами? Георгий сказал: сознание —

не вещь. Добавлю: даже если сознание вещь, которая нам дана, то сознание — это всегда и способ данности этой вещи. Так для трансцендентализма. А это означает и полноту, и рефлексивность. В-третьих, трансцендентализм полон потому, что он говорит из субъекта самого говорения, а не оставляет его за скобками. Вы заметили, со стороны натуралистов в отношении натуралистов же чаще всего звучало местоимение «они»? Трансценденталисты же всегда говорили «трансценденталисты — мы». Это не особенности личностей, это свойства языков трансцендентализма и натурализма. В этом смысле, трансцендентализм — позиция первого лица. А натурализм — это позиция проблематичной позиции первого лица. И в этом смысле натурализм не полон. Почему? Да потому что они-то сами — первые лица. Они-то здесь, с нами, живые, умные, красивые. Но они при этом как бы вне того, о чем они говорят. Они себя не включили в предмет своей заботы, а противопоставили ему, вынесли за скобки. Значит их предметное поле без них самих, и оно не полно. Хотя они и пытаются нам здесь сказать: да, я физическая вещь, но ведь ни мы, ни они сами этому не верят. И они действительно круче, чем физическая вещь, подчиненная закону строгой причинности. И последнее, почему я с трансцендентализмом. Потому что он исходит из понятия о свободе. Точнее, он исходит из опыта свободы. А те, кто говорят, что я никогда не свободен, мне с теми не о чем говорить, потому что они не говорят, не несут ответственность за то, что говорят, потому что они — поток нейронов.

Кузнецов: Я, скорее, на стороне натуралистов. Но я не думаю, что я буду как-то продолжать противоречие, столкновение взглядов, потому что это бессмысленно, по моему мнению. С другой стороны, я бы хотел заметить, что представленная позиция, например, Марии по поводу связи с физикой, эмпирической наукой, это лишь одна опция того, как может быть представлен натурализм. То есть если вы сейчас оппонировали людям, сидящим за этой партией, вы оппонировали конкретным мнениям по поводу натурализма. Вот и все. По поводу противостояния трансцендентализма и натурализма: стоит ли преодолевать Канта? В этом смысле, я, скорее, согласен с вами, Георгий. Мне кажется с такой точкой зрения можно искать союз, потому что у современных натуралистов есть такие опросы, кто самый значимый философ? Дэвид Юм. А кто пробудил Канта от догматического сна? Дэвид Юм. Что сделали эти философы, я огрубляю, для натурализма? Они отсекали рассуждения о сверхъестественных сущностях, вынесли трансцендентные вопросы за пределы рассуждения. Вот, например, ваш вопрос про информацию — он бессмысленен. И это результат трансцендентальной философии. И этими плодами пользуется не только естествознание, но и натурализм. С другой стороны, когда вы, Алексей, говорили, что натурализм имеет основания в физике, то это не так. Он не имеет оснований в физике, он имеет основания в трансцендентальной философии. Понятие причинности имеет основание в финалистическом построении причины Юма. Это подтвердит любой натуралист. С другой стороны,

возможность того, что натурализм может апеллировать к натуралистическим данным, связано не просто с постулированием, а с определенной трансценденталистской работой. Ведь если есть феноменологические примеры трансцендентального анализа, есть примеры, которые нам являет Витгенштейн. На мой взгляд, это тоже пример трансцендентализма. Мы все с этим согласимся. И с другой стороны, вспомним, не все натуралисты — эмпирицисты. Но какие у них основания? Наука? Нет. Их основания — критика Куайном априорных высказываний и критика Крипке априорных суждений необходимости. Эти основания не являются эмпирическими. Они являются в равной степени трансцендентальными. Поддержка современной натуралистической философии сознания, ее основания — это трансцендентальная философия. С другой стороны, другой пример, сознающий ум Дэвида Чалмерса. Нет там отсылок к современной физике. Это тоже пример не эмпирической работы. Это пример, наоборот, того, как мы можем расширить наши представления о физической реальности таким образом, чтобы в рамках натурализма сделать понятия о сознании релевантными. Но понятие сознания в рамках натурализма не является абсолютистским. Натуралистическая парадигма не абсолютистская, в этом смысле. И своими преимуществами обладает феноменология. Вот, кстати, опять же о феноменологии. Большинство антифизикалистских аргументов, они — феноменологические: летучая мышь, инвертированный спектр, зомби, — это феноменологический аргумент. Сёрль говорит, что сознание субъективно, приватно и т. д., а Деннет говорит, что сознание — это иллюзия, на это Сёрль возражает: нет, если сознание — это иллюзия, то каков статус иллюзии. Это опять-таки феноменологический ход, это не ход натуралиста. Я просто хочу сказать, что такого прямого противопоставления нет. Но чтобы эта дискуссия имела продолжение, я бы предложил обсуждать тот крестовый поход против кабинетной философии, который предприняли Куайн и Крипке. Вот это было бы очень важно. С другой стороны, еще одно замечание, связанное с тем, что понятие о натурализме исторически трансформировалось. Но неизменным в нем оставалось одно. Понимание того, как отношения между вещами могут давать каузальную разницу. Эта проблема стоит в центре натурализма. Каузальные отношения, насколько мне это известно, и насколько я могу быть прав, в феноменологии вообще не являются предметом рассмотрения. Даже в «Философии арифметики» Гуссерль заявляет, что его метод дескриптивен, тут о каузальности вообще не идет речи. Кстати, про антинатуралистов внутри натуралистической философии сознания — это Дэвидсон. Есть философы- антинатуралисты внутри аналитической традиции. И есть аналитики, которые верят, что концептуальная кабинетная философия может противостоять эмпирицистской философии.

Колычев: Я хотел бы сказать, что вот мы все тут улыбаемся, и все красивые и замечательные люди. Но это не совсем так.

Голос из зала: Кто тут некрасивый? Просим показать!

Кольчев: А вот это я сейчас и сделаю. Дело в том, что натурализм не так безобиден, как его здесь пытались представить — героями и так далее. Я скажу, что это за герои. Дело в том, что натурализм имел очень серьезные последствия, и имеет до сих пор, в очень конкретной области. Не в философии, а в такой конкретной области, как медицина. И я вот хочу обратиться к человеку, к Марии Александровне. И попрошу, когда мы будем беседовать, смотреть мне в глаза.

Секацкая: Мне уже страшно.

Кольчев: Конечно. Вот приводили пример про человека, которого проткнули железным прутком, я думал, будет продолжение, продолжения не было. А продолжение очень печальное, вообще-то говоря. О нем вспомнили спустя 70 лет, и в психиатрии была разработана практика, которая называлась лоботомия. Вы знаете, как она выглядит? Это очень простая вещь.

Секацкая: Да, знаю.

Кольчев: Это вот та практика, к которой приводит идеология натурализма. Причем, философская. Сейчас от лоботомии отказались, но я надеюсь, вы принимали участие в экспериментах в области электрошока. Стояли рядом и накладывали на человека электроды, смазывали, чтобы электрический ток проходил хорошо, и нажимали кнопку? Да? А что вы отворачиваетесь? Это было бы очень мило... За вашей идеологией, даже философской идеологией, в медицине стоят огромные деньги. Психиатрия — это просто огромные деньги. Это о следствиях, к которым приводит натуралистическая позиция в отношении сознания. Теперь о физике. Я не знаю, какое у вас физическое образование, но я вас уверяю, как человек, получивший физическое образование в университете, вы ни один феномен сознания не объясните ни одним физическим или химическим законом. Никогда. Ваше заявление о том, что когда-нибудь, в какой-нибудь физике будущего это произойдет — нет, не будет этого никогда. Даже биологи уже отказываются от физикалистского подхода. Биологи! Вот в чем дело. Теперь что касается моего вопроса в отношении сознания. Вы знаете, меня разочаровала подготовка обеих сторон. Коллеги, вы вообще не владеете исследовательской базой, которая проводится в рамках медицины с сознанием. Проводится огромное количество опытов, которые показывают, что в человеческом сознании присутствует огромное количество элементов, которые он не может получить с помощью своего тела вообще. Ни генетически, ни каким-то иным образом. Это эксперименты, которые проводят до сих пор в институте экспериментальной медицины. Познакомьтесь, пожалуйста, их возглавляет академик РАН Казначеев. Познакомьтесь с опытами, которые проводятся в двух американских лабораториях, которые называются «околосмертный опыт». Там доказывается, что человек, после того как зафиксирована его физическая смерть, смерть его тела, он продолжает мыслить. Вот в чем самый фокус.

Голос из зала: Есть премия за это специальная, миллион. Почему не получили до сих пор?

Кольчев: Проводились исследования в Институте мозга в Москве, в Болгарии. Я удивлен. Ваш фактический материал — это наблюдение над самим собой. Коллеги, это вообще никакого отношения к науке не имеет. И я просто удивлен вашей слабой научной базой, фактической научной базой в отношении ваших заявлений. Спасибо за внимание.

Паткуль: Спасибо. Сергей Витальевич, прошу вас.

Никоненко Сергей: Прежде всего, хочу сказать о прошедшей дискуссии. Давненько у нас на факультете таких интересных мероприятий не было. Хочу сказать, что диспутанты с обеих сторон проделали титанический труд. Они так интеллигентно боролись друг с другом, что умудрились от судьбы не получить ни одной желтой карточки. Вот мы говорим о натурализме, который, действительно, как было верно отмечено, берет свое начало от Дэвида Юма. Натурализм — это такая философия сознания, которая стремится избегать вопросов, связанных с самосознанием. И когда Сёрль поставил вопрос о контекстуальности, то есть об эпистемологии первого лица, это вызвало закономерный кризис в натурализме, который, на мой взгляд, сейчас не имеет творческого потенциала для развития. Что касается трансцендентализма, то там вопрос о сознании неразрывно связан с идеей cogito, с идеей того, что сознание обретается, прежде всего, как идея самосознания. И в этом плане трансцендентализм не имеет равных в плане возвышенности. Когда мы говорим о духе, который достигает высот абсолютности, то тут ни одна философия в мире никогда не превзойдет трансцендентализм. Но мне кажется, что натурализм больше согласован со здравым смыслом и логикой. Потому что натурализм позволяет сказать, что если у человека от природы мышление, которое образовалось, пусть даже эволюционным путем, но это мышление таково, что оно, при умелом использовании, приводит человека к прекрасному, возвышенному, к миру логики, к миру чистых мыслей. И натурализм двигался такими философами, как Дэвидсон и Куайн, которые были вместе с тем гениальными логиками. Когда говорится, например, о животных, с чего начиналась наша сегодняшняя встреча, когда ко мне подбегает радостный лабрадор, то я могу подумать, что он мне радуется, что он меня даже любит. Когда я вижу, к примеру, кота, такого гордого, я ему приписываю это качество, хотя это моральное качество. И в этом смысле, мне кажется, любая философия сознания — это создание символической проекции того, кто мы такие. И плоха та философия сознания, которая не будет ставить под вопрос самосознание. И в этом смысле, мне кажется, если отбросить ложную идею критики мифа Декарта, которая была у того же Райла, и лингвистический идеализм, который стоит за натурализмом, то это философия, которая еще будет очень активно развиваться. А трансцендентализм, в лице того же Хабермаса и других, очень

активно сближается с аналитической философией. Мне кажется, что будущее философии сознания — за учением о некоей сложности, изначальной сложности. Эта изначальная сложность неотделима от исторического, символического самоощущения сознания, и от самосознания, которое всегда в чем-то индивидуально окрашено.

Поэтому я считаю, что тот диспут, который мы тут прослушали, закончился прекрасной ничьей. Спасибо.

Зайцев Игорь: Коллеги, я хочу кратко высказать две наблюдения. Я, к сожалению, не имею возможности и потому удерживаю себя всеми силами от того, чтобы соотнестись содержательно с дискуссией в целом, потому что я опоздал на два часа с хвостиком и целой картины не видел. Но я хочу заметить, что у меня сложилось стойкое впечатление, что дискуссия пошла правильным путем. Вот смотрите, есть дурной путь дискутирования, когда просто поочередно высказываются: одна точка зрения, потом другая точка зрения, потом сравниваем, кто произвел наилучшее впечатление на публику, и голосуем, проводим опрос, после чего выносим решение. Если мы идем по этому пути, то не происходит столкновения точек зрения по существу. Вместо этого происходит нечто другое: выдвигается декларация с одной стороны, потом декларация с другой стороны; аудитория голосует — что ей нравится больше, и все понятно, можно идти отдыхать. Мне кажется, то, что происходило сегодня, происходило по другим правилам. А именно — каждая из сторон попыталась показать, каким образом моя точка зрения объясняет меня, мир и другую точку зрения. Понимаете, что случилось? Произошел диалог с каждой из сторон, по тем правилам, которые каждая из сторон считает корректными, и этот диалог включал противоположную точку зрения. Здесь неизбежны шероховатости. Например, в каких-то изложениях трансценденталисты не узнали себя. А в каком-то изложении физикалисты не узнали себя. В таких случаях стороны реагировали весьма предсказуемо: нет, ребята, поучите буквы сначала, и только потом говорите, что вы нас понимаете. Но представители обоих направлений стремились к корректному пониманию позиции противника. И получалось это у них, на мой взгляд, вполне успешно. Я полагаю, это движение навстречу позиции оппонентов было самым ценным, не важно даже, кто победил. Ведь что такое победа в философском диспуте, кто ее зафиксировал, по каким правилам? Но то, что диспут происходил самым правильным, на мой взгляд, образом — вот это самое главное. Вторая вещь, которую я хотел сказать, совсем не глубокомысленная: она состоит в том, что сами фактические обстоятельства данного собрания показали, какая из сторон права. Когда я вошел в аудиторию, прошло уже два с хвостиком часа после начала диспута. Так вот, когда я вошел, я вам ответственно заявляю: кислорода внутри уже не было. Прошел еще час интенсивных дебатов, кислорода стало еще меньше. После чего прошло еще полчаса, прежде чем была открыта форточка. На мой взгляд, это говорит о том, что, если бы все происходящее было бы функцией мозга, то мозг отключился бы задолго до того, как была открыта форточка. Поэтому тут и думать не о чем, кто победил. Гордый дух победил.

Паткуль: Теперь заключительное слово нашим экспертам. В обратном порядке, начиная с трансценденталистов. Что запомнилось, что еще показалось наиболее важным, что еще может и должно быть уточнено.

Савин: Благодарю противников и участников за дискуссию. Это во-первых. Во-вторых, касательно позиций, и касательно аргумента к Юму. Совершенно очевидно, что юмовский феноменализм — вовсе не юмовская феноменология. Юмовский феноменализм имеет целый ряд таких тяжеловесных предпосылок теоретико-познавательного сорта. Простейшая из них — апелляция как к само собой разумеющемуся, к чувственным органам, аффектам и т. д. Хочу сказать главное. И отреагировать на реплику Лады об идеологии. Натурализм базируется на логической ошибке. Эта ошибка — нарушение запрета на *petitio principii*. А именно — если мы берем теоретико-познавательный аспект, то в чем характер этого нарушения. Мы хотим пояснить, что такое познание, что значит постигать действительный мир. Это теоретико-познавательный аспект, позиция. Когда мы это делаем, мы начинаем апеллировать к тому, что у нас науки, какие бы то ни было, эмпирические, еще какие-то, действительный мир уже постигли. И апеллируем к этим научным конструктам, говоря: да, они помогают нам объяснять сознание и познание. Проще говоря, мы для решения вопроса используем то, что стоит под вопросом. В этом смысле натурализм как теоретико-познавательная позиция логически противоречив. Это первое. Второе. В социальном отношении натурализм — позиция, формирующая социальное единство на ложных основаниях. Третье. Эта позиция, поскольку она так или иначе, даже в изысканных версиях, прибегает к объективациям, — это позиция отчуждающая и отчужденная. Это можно продемонстрировать в деталях, я сейчас просто не имею времени. Это позиция не только движущаяся в сторону нечеловеческого, но и уничтожающая свободу и человеческое. В этой связи ее философский конец, сколько бы она не продолжала себя длить, мне кажется, очевиден. Она ничего не дает для ориентации в мире, кроме того, что — в разных, весьма изысканных формах — запутывает. Спасибо.

Чернавин: Я хотел бы обратить внимание на драматичную ситуацию, состоящую в том, что стороны не понимают друг друга. Слова обесмысливаются, трансформируются, и никакой реальной коммуникации не происходит. Но мы можем начать картографировать наши предрассудки относительно другой стороны, тематизировать и картографировать наши собственные предрассудки. Мне кажется, эту работу можно начать, и это может быть захватывающе. Может быть и безрезультатно, но захватывающе.

Левин: Не буду так краток, как Георгий, но постараюсь, чтобы кислород совсем не закончился. Во-первых, я хочу поблагодарить, и даже не противников, а, как мне кажется, коллег все-таки. Настаиваю, что мы тоже принадлежим к фило-

софскому лагерю, как бы это ни не нравилось. Буду претендовать, таким образом, на то, что мы все же коллеги. И поблагодарить и тех, с кем мы дискутировали, и реплики из зала. Если честно, мне понравилось все мероприятие. Поэтому, Андрей Борисович, вам тоже большое спасибо. Пойду по порядку. Реплика Игоря Зайцева. Когда вы начали говорить, что дух торжествует над телом, у нас нет кислорода, а мы продолжаем говорить, я настаиваю, чтобы кислород перекрыли окончательно, и посмотреть, сколько дух будет торжествовать. Сколько времени продлится торжество духа? Но это в качестве шутки.

Я бы так же хотел прокомментировать выступление Петра Михайловича. Мне очень понравилась ваша острота, направленная на Марию Александровну. Но мне кажется, что вы допускаете ошибку, когда утверждаете, что натуралисты виноваты в лоботомии. Я также могу сказать, что антинатуралисты, допускающие одержимость бесами и колдовством, виноваты в том, что людей сжигают на медленном огне. Это будет такого же порядка аргументация.

И прежде чем перейти к умиротворяющим ноткам, хотел бы обвинить трансценденталистов в двойных стандартах. О чем идет речь? Вот говоришь с трансценденталистом, он вроде понимает русский язык, нормально с тобой беседует. Ему говоришь: у меня сестра заболела. И вроде тебя понимают, о чем ты им говоришь. Потом произносишь эти же слова в философской дискуссии, и они тут же не понимают, что ты имеешь в виду. Все начинают делать вид, что вообще не имеют представления, о чем ты говоришь, потому что научное знание должно быть беспредпосылочным. Я хочу привести контрпример. Когда говорят: определение через взрослого, бодрствующего здорового человека непонятно, то в качестве понятного определения приводят следующее: «сознание — это то, что относится к действительности, то есть к тому, что на самом деле есть», «инстанция, которая полагает мир и самого себя», «смыслонаделяющая инстанция». И в этом определении такие слова как «мир», «смысл», «доступ» — они, конечно, всем нам понятны! Что такое взрослый, здоровый, бодрствующий мы не знаем, а что такое мир, смысл, действительность, — мы знаем, у нас есть консенсус по этому вопросу. Я еще раз хочу сказать, что в любом определении мы используем какие-то слова. Все слова могут быть проблематизированы. А вот теперь к точке зрения консенсуса. Мне кажется, мы договорились до достаточно четкого определения того, что мы понимаем и под натурализмом, и под трансцендентализмом. Если и не договорились до определения, то начали двигаться в его сторону. Антон правильно сказал, что то, что здесь говорили и я, и Мария Александровна — это не представление всего натурализма. И это правильно. Но если бы мы начали рассказывать здесь все варианты натурализма, нас бы точно обвинили в шизофреническом раздвоении, растроении. Невозможно все позиции представить, поэтому мы выбрали ту, которая нам ближе и что-то про нее пытались сказать. И я еще раз благодарю всех, и особенно противников-коллег. Мне было особенно приятно и очень интересно.

Секацкая: Я не буду оригинальна, я тоже хочу всех поблагодарить. За то, что вы готовы так долго слушать все это. Я в восторге. Также благодарю Андрея Борисовича и Сергея Михайловича, потому что это была их идея. И всех тех, кто специально приехал из Москвы, чтобы поучаствовать. Спасибо вам, коллеги, это большая честь для нас всех, и для меня лично, что нас слушали. А что касается содержательной части, то, конечно, я сейчас не могу ответить на все, что было сказано, а сказано было много. Мне остается только сделать два комментария. Во-первых, я согласна с Сергеем Михайловичем, в натурализме есть много разных подходов. И вот то, что сказал Алексей Эдуардович в конце, что он обвиняет натурализм, что он ведет к плохим последствиям, вот Петр Михайлович тоже говорил о том, что натурализм должен быть каким-то образом связан с лоботомией и электрошоком. Я надеюсь, естественно я не думаю, что так легко кого-то переубедить, но я считаю, что нет, не связано. Я надеюсь, что такого рода дискуссии смогут показать, что натуралисты не обязательно должны быть сторонниками электрошока.

Паткуль: Спасибо всем. Мы закрываем наш диспут. Полемику можно будет продолжить в кулуарах.

Стенограмма Екатерины Вознякевич

Заключение модератора

Завершая публичный диспут «Онтология сознания: натурализм vs трансцендентализм», я принял решение отказаться от того, чтобы озвучить свои итоговые соображения, навеянные самим ходом дискуссии. Хотя заключительное слово модератора предполагалось форматом и даже было анонсировано в начале мероприятия, все участники его были уже на пределе возможностей, так что целесообразно было, на мой взгляд, в сложившейся ситуации его опустить.

Теперь мне хотелось бы озвучить то, что тогда так и не было сказано. И не ради того, чтобы помахать после драки кулаками. Почти все тезисы, которые я хотел бы здесь предложить, созрели у меня еще тогда, к концу нашего заседания. Здесь я просто попытаюсь предложить уже прошедшие обработку формулировки — с целью более легкого их восприятия читателем.

Итак, прежде всего, мне еще раз хотелось бы поблагодарить всех, кто принял участие в нашем мероприятии: экспертов — за их принципиальность, слушателей — за их чуткость и внимание. Отдельное спасибо гостям, которые специально для нашего диспута приехали из столицы, и, конечно, еще раз — Сергею Михайловичу Левину за помощь в организации и разработке концепта, а также за подстраховку. Я считаю, что, вопреки моим опасениям, диспут состоялся. Не всегда, конечно, получался диалог, не всегда стороны адекватно понимали друг друга. Но он состоялся даже там, где было взаимное непонимание, так как такие

промахи также очень показательны. Тем не менее мне кажется, что в ходе обсуждения нам удалось затронуть несколько болезненных, спорных пунктов, обсуждение которых можно будет развить и в дальнейшем.

Теперь что касается собственно итоговых тезисов.

1. Прежде всего, прошедшая дискуссия мотивирует вопрос о том, действительно ли трансцендентализм и натурализм находятся в прямой оппозиции. Дело здесь не в возможной взаимной дополнителности того и другого, о которой говорил, например, Георгий. Напротив, речь идет о том, что трансцендентализм не отрицает того, что утверждает натурализм. И наоборот. Иллюзия оппозиции возникает, прежде всего, из-за омонимических терминов, с помощью которых формируются дискурсы той и другой стороны: сознание, природа, свобода и др. Знаки одинаковые, но смыслы и контексты слабо или никак не пересекаются. Если вспомнить пример Сёрля, который я привел в начале нашей дискуссии, то трансценденталисты вовсе не имеют целью создать «картину мира», альтернативную общепризнанной естественнонаучной, подобно тем жителям Индии, с которым Сёрлю довелось пообщаться. Если взять феноменологическую версию трансцендентализма, то ведь ни природа, ни результаты наук о ней здесь не отрицаются — но вынесение суждения о них приостанавливается. Приостановка здесь нужна не для того, чтобы выявить причины естественных явлений, альтернативные тем, что установило естествознание. Она нужна для прояснение их предельного смысла, постигаемого исходя из предельных начал. Феноменологический трансцендентализм — это выяснение смысла научности и смысла природности. Я поэтому вообще склонен полагать, что альтернативой трансцендентализму является позитивизм — в самом широком смысле слова. Под позитивизмом я понимаю здесь обращение соотношения начала и того, что началом начато: когда первое по существу объясняется из производного — так, как будто бы такое производное являлось первым. Трансцендентализм же, напротив, — это восхождение к началу, понятому как начало, дальше которого восходить нельзя и из которого только и может быть понято все остальное. И этим началом может оказаться далеко не только смыслополагающая субъективность. Но, например, идея блага у Платона — не случайно тот был парадигматической фигурой для трансцендентализма неокантианского типа. Вообще прообраз указанной мною оппозиции можно найти именно у него — в конце шестой книги «Государства».⁴ Диалектика от всего производного восходит к началу; а называемые науки (счет и геометрия) берут нечто производное так, как если бы оно было началом и из него исходят (аксиомы), развивая свои рассуждения дальше. Впрочем, это, наверно, слишком смелая историко-философская аналогия. Да и понятие трансцендентализма тем самым неоправданно расширяется. Все же кантовское открытие проблематики разума оказывается здесь ключевым. Пусть сказанное будет просто иллюстрацией и побуждением к размышлению. Что

⁴ *Platonis Opera* (1903). Ed. by J. Burnet. Oxford, Oxford University Press. 510 b.

же касается натурализма, то он вполне может быть представлен и как частный случай (определенная содержательная реализация) позитивизма. Тут за само собой разумеющееся принимается природа, хотя в таком качестве могла бы браться и душевная жизнь (психологизм), и история (историцизм) и любая другая позитивность. В этом смысле противостояние действительно имеет место. Именно потому, что у всего перечисленного есть начала, но сами они не начала, они предпосылочны, как сказал коллега Савин. А натурализму в узком смысле противостоит не трансцендентализм, а антинатурализм, каковой есть точно также разновидность позитивизма и только в его рамках возможен. Но у такого антинатурализма нет ничего общего трансцендентализмом, пусть тот и другой говорят об автономии сознания на фоне природы. Весь вопрос в том, о каком сознании речь! Здесь, мне кажется, пропасть между дискутирующими сторонами, которую они, правда, вполне осознают.

2. Сказанное дает нам повод перейти к следующему пункту. Вопрос в том, как с трансцендентально-феноменологических позиций можно осмыслять природу — осмыслять, если возможность суждения о ее существовании выключена, а натурализм подвергнут критике, которая, кстати, на мой взгляд, и по сей день не потеряла своей актуальности. И здесь важно помнить то, что сказано было в предыдущем пункте, что выключение и приостановка — это не уничтожение и отрицание; они имеют методологический, а не содержательный смысл. Тем не менее феноменологический трансцендентализм очень часто прочитывается как прямое отрицание природного, как онтологический тезис о том, что природа существует только в сознании и как феномен сознания. Но в этом ли смысл феноменологического понимания природы? Тем не менее указанная тенденция требует того, что можно было бы назвать *феноменологической реабилитацией природы* или *реабилитации природы в феноменологии*, хотя это не совсем одно и то же. Мне кажется, в этом направлении шли О. Финк и О. Беккер (последний — реабилитируя природу на фоне хайдеггеровской историчности), Мерло-Понти и др. Если же на этом фоне поставить вопрос о возможности взаимного дополнения трансцендентализма и широко понятого натурализма, то речь могла бы идти о том, *каким образом сознание конституирует смысл природного так, что у этого природного бытия возникает сознание как его естественное свойство*, которое при этом способно конституировать природное как природное. Тут я позволю себе обратиться к своему исследовательскому опыту — в своих штудиях послекантовского идеализма я в связи с такой постановкой вопроса все чаще обращаюсь к фигуре Шеллинга, в последнее время чаще даже, чем к Гегелю. Ведь именно на примере его понимания координации натурфилософии и трансцендентального идеализма — несмотря на всю их кажущуюся фантастичность — можно было бы возобновить вопрос, о котором я только что сказал: как вообще оказывается возможным, что в природе возникает сознание, которое способно сознавать (или, как в нашем случае, — конституировать) природу. И это не вопрос об отпадении логической идеи в свое

инобытие. Шеллинг, кстати, оказывается парадигмальной фигурой и для Беккера. Впрочем, у самого Шеллинга мы видим, что обе указанные науки несимметричны в итоге — трансцендентальный идеализм заканчивается теорией *искусства*, в котором природа через гения заявляет о себе в преображенном виде. В любом случае, стоит подумать, можно ли поставить такой вопрос сегодня, учитывая судьбу и трансцендентализма, и натурализма.⁵ Или же нужно подумать, какой иной конкретный вид взаимной дополнительности возможен для трансцендентализма и натурализма.

3. Следующий пункт, который я обязательно хотел бы отметить, касается также одной фундаментальной омонимии — самого термина сознания. В дискуссии прозвучала реплика о том, что не надо смешивать психологический и трансцендентальный смысла данного термина. Кажется, Георгий об этом сказал. К моему сожалению, данная тема осталась в дискуссии не развитой. Но, быть может, это хороший повод обсудить ее отдельно? По крайней мере мы должны понимать, что сознание, которое является конституирующей смыслом инстанции, и которое представляет собой эйдетическую структуру и дескрибируется как эйдос, не есть сознание в смысле фактической психической функции. Напротив, только исходя из первого, можно ставить вопрос о втором. Хорошо известно, правда, что трансцендентальное обоснование психологии — один из наиболее трудных и спорных топосов феноменологического трансцендентализма. Я был также удивлен, что обычная для таких случаев тема *различия перспектив от первого и от третьего лица* была затронута на диспуте впервые только в вопросах аудитории. Хотя, быть может, это и закономерно. Как мне кажется, данное различие и все связанные с ним проблемы имеют отношение как раз скорее к психологии, к психологическому понятию сознания и проблемы обоснования возможности исследования его, взятого именно в психологическом смысле. Проблемы такого рода — во многом методологические проблемы именно психологической науки, а не трансцендентальной философии. Впрочем, это спорно, это надо обсуждать. Но само различие психологического и эйдетического понятия сознания следовало бы все же как-то удерживать. Кроме того, я хотел бы поддержать реплику Алексея Эдуардовича, высказанную им в ответ на выступление Антона Кузнецова, о том, что юмовский феноменализм — это еще не трансцендентализм, не феноменология. Здесь также возможны омонимии. Еще раз: не всякая философия, которая исходит из сознания и его данностей, трансцендентальна.

4. Мне очень понравилось выступление Марии Александровны Секацкой, оно было, пожалуй, самым развернутым и последовательным на диспуте (трансценденталисты, с одной стороны, были последовательными, а именно следуя за предложенными вопросами, но, к сожалению, нередко в ущерб аргументации). Так вот,

⁵ Grant, I. H. (2013). How Nature Came to Be Thought: Schelling's Paradox and the Problem of Location. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 44 (1), 24–43.

мне кажется, что она затронула тему, которая также может стать предметом дальнейшего отдельного обсуждения. Речь идет о теме свободы. Я сейчас не возьмусь комментировать представленные Марией Александровной результаты. Но вот что я хотел бы заметить. Если я, конечно, не ошибаюсь, все размышления о свободе, проведенные с точки зрения натурализма, основываются на вполне определенном и очень узком понятии свободы. Они относятся к свободе как свободе выбора. Более того, такая свобода понимается, скорее, как произвол; ключевая фигура для такой постановки вопроса — покупатель гипермаркета, который сомневается, какой товар одной и той же категории ему выбрать — хотя выбор за него давно уже сделан, его ли мозгом, мерчендайзером — неважно. Но это далеко не единственное понятие свободы — и не самое сложное и важное. Если произвол вообще имеет отношение к свободе. Вот здесь, как мне представляется, и оказывается важным трансцендентальное прояснение понятия свободы и ее отношения к природе (если природа и свобода вообще коррелятивные понятия). Если мы спрашиваем, как возможна свобода в природе, то мы уже имеем свободу и природу как что-то конституированное. Но натурализм об этом не спрашивает; он уже знает — как всякий позитивизм — что есть одно, а что другое.

5. Наконец, еще один интересный, но щекотливый момент, который буквально проскользнул в одной из реплик Алексея Эдуардовича, но потом был отыгран в выступлении Лады Владимировны и, в несколько ином ключе, Петра Михайловича. Момент этот находится на грани рациональной коммуникации, но тем не менее стоит найти в себе мужество осмыслить его. Я имею в виду *идеологию*. Проще простого было бы выстроить ассоциативные ряды наподобие: немецкий идеализм — трансцендентализм — субъективизм — политический тоталитаризм. Или: натурализм — либерализм — редукция многообразия языковых контекстов к английскому языку — экспортная демократия. Конечно, легче всего обвинить оппонента в идеологичности; кажется, сделав это, можно уже не искать рациональные аргументы для его опровержения. Но тем не менее. Что здесь может иметься в виду? Казалось бы, что может быть объективней и беспристрастней естественной науки и основанной на ней философии? Или, скажем, логического анализа языка — как, видимо, считают те, кто планируют закрыть кафедру Риккерта, Гуссерля и Хайдеггера во Фрайбургском университете, открыв на ее месте кафедру аналитической философии. Что может быть идеологически нейтральной? И тем не менее — упрек брошен. Но как его понять? Где в объективности натурализма можно найти место обосновывающей его идеологии? Но мы можем видеть: шаг влево, шаг вправо от научного мировоззрения, постановка под вопрос «атомарной теории материи» и «эволюционной биологии» в отношении их начал и начал их предмета сразу же расцениваются как выпадение из возможности осмысленного спора, как скатывание в ненаучность и мистику. Впрочем, такой же вопрос можно было бы адресовать и трансцендентализму — а где уверенность, что трансцендентальное мышление также не свободно от идеологии? Если такой свободы нет, то возможен

ли тогда научный спор, продуктивная дискуссия между противостоящими направлениями? Или же речь идет просто о том, чтобы убедить в своей правоте как можно большее число людей, найти себе как можно больше сторонников, чтобы стать силой в научной и образовательной политике? Не знаю, решится ли кто-то открыто на диспуте обсуждать такой вопрос.

Вот, пожалуй, основные моменты, которые я вынес для себя из дискуссии. Они, разумеется, сами по себе проблематичны. Только теперь мне стало видно, что они, как правило, негативны, в том смысле, что касаются расхождения, скорее, а не конвергенции трансцендентализма и натурализма. Но это можно было бы сразу предположить. Я надеюсь, что они, хотя бы отчасти, и очертят предметное поле наших дальнейших обсуждений.

Еще раз большое спасибо всем, кто принял участие в диспуте, который, как я хотел бы надеяться, стал настоящим научным событием.

ОБЗОР ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ИСТОРИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
И СОВРЕМЕННЫЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»
(11–12 ноября 2014 г., Москва, Россия)

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

В обзоре представлены основные тезисы докладов конференции «История феноменологической философии и современные феноменологические исследования», прошедшей в Москве в Институте философии Российской Академии наук с 11 по 12 ноября 2014 г. Темы докладов были весьма разнообразными: на конференции шла речь об истории феноменологии в СССР и России, о феноменологическом приоритете пространства, абсолютности эвиденции у Гуссерля, хайдеггеровском истолковании религиозной жизни и многом другом. Особый интерес представляет проведенная в рамках конференции панельная дискуссия, на которой обсуждались как содержательные, так и методологические проблемы феноменологической философии.

Ключевые слова: история феноменологии, феноменология в СССР и России, феноменология пространства, очевидность, критика разума, трансцендентализм, соотношение эйдетического и фактического.

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 main theses of presentations delivered on the conference under the title «History of Phenomenological Philosophy and Contemporary Phenomenological Investigations» held in Moscow at Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences from November 11th to November 12th, 2014 are presented in the review. The subjects of the presentations were very various: at conference, there was at

© Андрей Паткуль

stake the history of phenomenology in the USSR and Russia, the phenomenological priority of space, absoluteness of an evidence in Husserl, the Heidegger's treatment of religious life and many other. The panel discussion, which is carried out in the frameworks of the conference on which both essential and methodological problems of phenomenological philosophy were discussed, is of special interest.

Key words: history of phenomenology, phenomenology in USSR and Russia, phenomenological description of space, evidence, critiques of reason, transcendentalism, correlation between the eidetical and the factual.

В Москве в Институте философии РАН с 11 по 12 ноября 2014 г. состоялась конференция, посвященная истории и современному состоянию феноменологии. Открытие конференции, пленарные заседания и работа первой секции проходили в ауд. 524, а работа второй секции — в ауд. 507 знаменитого здания ИФ РАН на Волхонке. На открытии мероприятия с приветственным словом к участникам обратилась *Неля Васильевна Мотрошилова* (ИФ РАН, Москва). Она поделилась воспоминаниями о работе исследователей-феноменологов в СССР и России прошлых лет, рассказала о проведении круглого стола по феноменологии при журнале «Вопросы философии», отметила важность продолжения феноменологической традиции в современной России. Далее последовали пленарные доклады. *Виктор Игоревич Молчанов* (РГГУ, Москва) также поделился своими воспоминаниями о феноменологическом движении в СССР и России конца 80-х — начала 90-х гг. минувшего столетия. В своем докладе «Пространства в мире: попытка классификации» Молчанов декларировал «пространственный поворот» в феноменологии, указывая на преимущественную роль пространства по сравнению со временем для конституции опыта. Пространство — это прафеномен. По его мнению, у каждого мира своя структура пространства. Молчановым была также предложена классификация пространств, в которую он включил: 1) телесно-объективное, 2) телесно-значимое, 3) функционально-значимое и 4) смысловое пространства. *Алексей Эдуардович Савин* (ИФ РАН, Москва) в докладе «Основные черты гуссерлевской критики разума» разделил два понятия трансцендентального — прямое и не прямое. В этой связи он проанализировал важнейшие для феноменологической критики разума темы: различие трансцендентного и имманентного, интересубъективность, корреляцию времени и историчности. *Алексей Владимирович Дронов* (СГЮА, Саратов) представил доклад на тему «От представления к непредставимому: теория значения Э. Гуссерля и его французская критика». В докладе он поставил вопрос о статусе непредставимого и возможностях его раскрытия феноменологическими средствами. Ссылаясь в частности на Деррида, важную роль в данном контексте он отвел понятию игры, которая всегда уже находится внутри структуры. Работой первой секции, которая называлась «Феноменологическая философия в диалоге с философской традицией (часть 1)», руководила *Светлана Александровна Коначева* (РГГУ, Москва). Она же выступила на секции с первым докладом, предложив свою реконструкцию хайдеггеровской интерпретации религии. Коначева обсудила трактовку Хайдеггером соотношения философии и религии, а также коснулась

вопроса о методе философского осмысления религиозной жизни. В центре ее внимания оказалось также понятие блаженной жизни, указывающее на границы теоретического отношения к божественному. Следующим с докладом выступил *Максим Николаевич Евстропов* (ТГУ, Томск). Тема доклада была сформулирована следующим образом: «Хайдеггер и Бланшо о сущностном одиночестве». С точки зрения Евстропова, в случае Хайдеггера сущностное одиночество прежде всего связано с его концепцией собственного, с «обнажением экзистенции», с уединением. Бланшо же отличает сущностное одиночество от одиночества в мире, так что о сущностном одиночестве можно говорить, скорее, в привативном ключе. *Александра Владимировна Макурова* (НИУ ВШЭ, Москва) сообщила о «Феноменологии имманентного Макса Шелера». Феноменология Шелера, по мнению докладчицы, говорит не о *Sachen*, а о *Tatsachen*. Факт в феноменологическом смысле слова является, во-первых, асимволическим, а во-вторых, имманентным, в отличие от научного факта, который всегда трансцендентен. После перерыва работой первой секции (которая получила следующее название: «История феноменологической философии: от Гуссерля до наших дней (часть 2)») руководила *Наталья Михайловна Смирнова* (ИФ РАН, Москва). Первым с докладом здесь выступил *Михаил Алексеевич Белосов* (РГГУ, Москва). Доклад был посвящен теме «К проблеме значения в феноменологии Гуссерля: понятие последнего осуществления», в котором он поднял значимую для всей феноменологической философии тему возможности полного совпадения подразумевающей интенции и ее исполнения. Проблема заключается еще и в том, что именно может служить достаточным феноменологическим критерием этого абсолютного совпадения. Следующей выступала *Наталья Михайловна Смирнова*. Она говорила о «Феноменологической эпистемологии А. Шюца в письмах к А. Гурвичу 1950–1954 г.г.». Наталья Михайловна отметила, что важно не писать, а заниматься феноменологией. Она представила реконструкцию ключевых понятий, лежащих в основе социально-философского словаря Шюца, в том числе в контексте (феномено)логики научного поиска. Далее с докладом «Понятие самости у Дэна Захави и трансцендентальная феноменология» выступил *Алексей Юрьевич Вязьмин* (СПбГУТ). Позиция Захави, согласно Вязьмину, — это компромисс между психологией и феноменологией. Главная характеристика самости по Захави — это перспектива от первого лица. Но это еще не достаточная феноменологическая характеристика. Вязьмин отстаивал в докладе независимость трансцендентальной философии и формальной онтологии в варианте Гуссерля (с позицией которого он сравнил позицию Захави) по отношению к психологии. Далее *Дмитрий Леонидович Устименко* (Северо-Кавказский филиал Московского технического университета связи и информатики, Ростов-на-Дону) сделал сообщение на тему «Роль историографии при феноменологическом познании антропогенеза». Ссылаясь на мысль Гуссерля о том, что раскрыть трансцендентальное априори можно только историографически, докладчик отметил, что всякая историография имеет две необходимых стороны — текстовую и историко-герменевтическую.

Второй секцией под названием «Феноменология в контексте отечественной философской мысли (часть 1)» в первый день работы конференции руководила

Елена Анатольевна Счастливецова (ВятГГУ). Здесь первой с докладом «Н. О. Лосский и Э. Гуссерль: феноменология интуитивизма» выступила *Александра Юрьевна Бердникова* (МГУ им. М.В. Ломоносова). Она проанализировала характерные черты рецепции идей феноменологии Гуссерля в творчестве Н. О. Лосского — как раннего (осовение идей Гуссерля), так и позднего периодов (критика Гуссерля Лосским). Следующий доклад был сделан *Светланой Васильевной Черненькой* (МГПУ). Он назывался «Проект герменевтической феноменологии Г. Г. Шпета», где она обозначила свое видение данного проекта. Завершил работу второй секции в первый день конференции доклад *Марины Юрьевны Савельевой* (Национальная академия наук Украины, Киев) «Шекспир в опыте феноменологической герменевтики Г. Шпета». Она реконструировала особенности применения герменевтической методологии для сохранения первоначальных смыслов переведенного текста; а также роль шпетовской концепции внутренней формы слова как основания объективности перевода. Доклад вызывал живой отклик у слушателей.

Пленарное заседание второго дня конференции было открыто докладом *Георгия Игоревича Чернавина* (НИУ ВШЭ, Москва) на тему «Непонятность само собой разумеющегося: Ойген Финк и критика идеологии». Чернавин, опираясь на позднего Гуссерля и раннего Финка, отметил, что критика идеологии — одна из главных задач феноменологической философии. Феноменология во многом — это расширение привычного понимания. Следующий пленарный доклад был представлен *Алексеем Николаевичем Крюковым* (Издательский центр «Гуманитарная академия», СПб) под заглавием «Эстетический предмет как феноменологическая проблема». Алексей Николаевич рассмотрел особый тип интенциональности, связанный с эстетическим предметом у Гуссерля прежде всего в контексте феноменологического анализа фантазии, а также анализ восприятия у Н. Гартмана и Р. Ингардена. Последним с пленарным докладом выступил *Борис Львович Губман* (ТверГУ). Его доклад назывался «Феноменологическая герменевтика Поля Рикёра и аналитическая философия: проблема нарративной самоидентичности личности». Губман в докладе обосновал тезис о том, что рикёровская концепция нарративной самоидентичности личности является ответом на различные варианты объективистского рассмотрения личности. Докладчик также высоко оценил возможности синтеза концепции Рикёра и современной аналитической философии.

Ведущим первой секции «История феноменологической философии: от Гуссерля до наших дней» конференции после пленарных докладов второго дня выступил *Константин Александрович Павлов* (ИФ РАН, Москва). Первым на ней выступил *Максим Александрович Беляев* (Воронежский ГУ), тема его сообщения — «Феноменология культуры и понятие Чужого». Опираясь на идеи Б. Вальденфельса, Беляев показал, что опыт встречи с чужим является конститутивным для всякой культуры. Далее доклад на тему «Имманентная реалистическая философия Н. О. Лосского и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля» был представлен *Еленой Анатольевной Счастливецовой*. Докладчица отстаивала тезис о том, что различие между феноменологией Н. О. Лосского и феноменологией Э. Гуссерля лежит в плоскости имманентизма. Следующей с докладом

на тему «Переориентация феноменологических задач в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера» выступила *Марта Владимировна Морозова* (НИУ ВШЭ, Москва). Она отметила, что в гадамеровской герменевтике происходит не только наследование феноменологических идей Хайдеггера, но и других, нехайдеггеровских мотивов феноменологической философии, связанных с понятиями языка, игры и др. Далее *Мария Владимировна Козлова* (Литературный институт им. М. Горького, Москва) представила доклад на тему «Эстетический поворот в феноменологии: опыт чтения лирической поэзии в философии Х.-Г. Гадамера». Козлова рассмотрела основные положения концепции языка лирической поэзии у создателя современной философской герменевтики. Так понятие «высокого текста» обозначает для Гадамера такой текст, который представляет собой смысловое единство, не нуждающееся в обязательной отсылке к внешней реальности и основанное на нераздельности смысловой и звуковой структуры произведения. Завершил работу первой секции доклад *Константина Александровича Павлова* на тему «Феноменология и логика». Он обратил внимание слушателей на важность проблематики логики для современной феноменологии — теме, которая изначально была одной из ведущих у классиков феноменологии, но теперь, как кажется, перестала вызывать столь же живой интерес, как другие феноменологические темы, связанные с психологией, теорией восприятия и интерсубъективности. Руководителем второй секции «Феноменологическая философия в горизонте современных философских исследований» второго дня работы конференции выступил *Сергей Леонидович Катречко* (НИУ ВШЭ, Москва). Он первым предложил вниманию публики секционный доклад, посвященный теме «Волновая теория сознания как модификация гуссерлевской концепции (онтологии) сознания». Данная концепция восходит к гуссерлевской теории сознания как временного потока. Понятие волны было противопоставлено докладчиком понятию вещи, а сознание было им проинтерпретировано как волна, надстраиваемая над мозгом, принадлежащая сфере тел. *Владимир Анатольевич Яковлев* (МГУ им. М.В. Ломоносова) выступал следующим. Его доклад назывался «Феноменология и физика сознания». *Владимир Александрович Кутырев* (Нижегородский ГУ) представил далее доклад по теме «Трансцендентальная феноменология Гуссерля как философское предвидение информационной эпохи». Автор доклада показал, что трансцендентальная феноменология является предтечей структурно-информационной революции. В ней разрабатывались категории, которые можно считать спекулятивными аналогами понятийного аппарата информационизма. *Галина Васильевна Паршикова* (Брянский ГТУ) озаглавила свой доклад «Феноменологическая онтология сознания с применением мем-концепций». Паршикова указала на явления, которые оказали влияние на становление социальных установок, алгоритма действий в стереотипных ситуациях. Психические или материальные феномены способны изменить сознание индивида и сформировать мем-концепции, которые способны завладеть умами широкого круга людей. Последней не данной секции выступила *Светлана Михайловна Кускова* (Электростальский филиал МГМУ). Ее доклад назывался «Феноменологический подход Ч. С. Пирса к анализу непрерывности». Кускова

высказала мысль о том, что структуры интенциональных объектов соответствуют формам актов сознания. Понятие непрерывности существенно характеризует каждый тип предмета чувствования, воления и познания.

После завершения работы секций было проведено заключительное пленарное заседание, которое имело форму панельной дискуссии. В дискуссии с краткими сообщениями приняли участие следующие выступающие. *Анна Александровна Шиян* (РГГУ, Москва) с сообщением на тему «Основные принципы феноменологического подхода Эдмунда Гуссерля», где, опираясь на работы В. И. Молчанова, Л. Тенгели и др. философов дала новую интерпретацию некоторых тем гуссерлевской феноменологии. Далее выступил *Игорь Анатольевич Михайлов* (ИФ РАН, Москва), озаглавивший свое сообщение «Природа феноменологического метода». Михайлов, ссылаясь на Й. Зайферта, отметил известного рода «безответственность» феноменологического опыта, словно бы заранее легитимирующего всеобщность. *Андрей Борисович Паткуль* (СПбГУ) в сообщении «Апория эйдетического и фактического как феноменологическая проблема» указал на двусмысленности феноменологической теории конституирования эйдетической предметности, которое выполняется всякий раз в фактической истории и открывает сферу, по своему смыслу противоположную фактическому. *Роман Алексеевич Счастливец* (МГПУ) далее сделал сообщение на тему «Редукция и эпохе в феноменологии Э. Гуссерля: установка, суждение, очевидность». Счастливец показал, что эпохе (отказ от суждений) как первый шаг, ведущий к проведению феноменологической редукции, уже предполагает переход от естественной к трансцендентальной установке сознания. *Татьяна Валерьевна Литвин* (СПбГУП) посвятила свое сообщение «Вопросу о синтезе феноменологии и схоластики в трудах Эдит Штайн». Особый акцент она поставила на проблеме возможности теологического обоснования очевидности в феноменологии. *Михаил Львович Хорьков* (ИФ РАН, Москва) выступил с сообщением «К вопросу об эмоциональном а priori у Макса Шелера». Основной акцент он поставил на теории восприятия другого Я. *Юрий Михайлович Резников* (ИФ РАН, Москва) указал на то, что для феноменологии самым важным является экзистенциальный, а не методологический момент.

Далее участники пленарной дискуссии обсудили ключевые проблемы, затронутые в сообщениях ее участников, а также других докладах конференции. В частности, были обсуждены темы интерсубъективности, абсолютного исполнения, критики идеологии, возможности натурализации феноменологии.

Закрывая работу конференции, Алексей Эдуардович Савин подвел ее итоги и поделился планами по проведению новых мероприятий, посвященных феноменологической тематике.

IV. РЕЦЕНЗИИ

АННА ХАХАЛОВА

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Д. ЗАХАВИ.
«SELF AND OTHER. EXPLORING SUBJECTIVITY,
EMPATHY, AND SHAME»
Oxford University Press. 2014. ISBN 978-0-19-959068-1.

В рецензии рассматриваются основные положения автора книги. По мнению рецензента, значащими моментами книги являются рассмотрение концепции опытной самости на разных уровнях научного исследования, анализ моделей intersубъективности в феноменологической традиции, анализ стыда в междисциплинарной перспективе. Кроме того, рецензент отмечает, что автор уделяет значительное внимание проблеме взаимодействия между феноменологией и другими научными традициями исследования самости, обсуждая вариант возможного междисциплинарного подхода к проблеме. В частности, автор разбирает позицию антиреализма, свойственную ученым и аналитическим философам, показывая их несостоятельность по отношению к феноменологически разработанной концепции опытной минимальной самости. С точки зрения феноменологии интересны различные концепции идентичности, которые автор разбирает во второй половине первой части.

Ключевые слова: intersубъективность, опытная самость, минимальная самость, конструктивизм, антиреализм, стыд, поток, Мы, идентичность, нарративность, патология.

DAN ZAHAVI. «SELF AND OTHER. EXPLORING SUBJECTIVITY, EMPATHY, AND SHAME»
Oxford University Press. 2014. ISBN 978-0-19-959068-1.

The review addresses the clue aspects of the book. Namely, the review concerns the conception of experiential self on different levels of inquiry, analyses models of intersubjectivity in phenomenological tradition, the nature of shame from interdisciplinary perspective. Also, the reviewer notices the author's emphasize on relationship between phenomenology and other scientific traditions. The author discusses the interdisciplinary approach to the problem. As such, the author considers antirealist position to the problem of the self, arguing about its inconsistency in relation to the phenomenologically elaborated conception of experiential minimal self. Various conceptions of identity are also under the interest in first part of the book.

Key words: intersubjectivity, experiential self, minimal self, constructivism, antirealism, shame, stream, We, identity, narrativity, pathology.

© Анна Хахалова

Дан Захави — современный феноменолог, директор центра по проблемам субъективности в Копенгагене. Вышедшая в 2014 году книга представляет одно из актуальных исследований минимальной самости в контексте интересубъективности, или *self-other relations*. Идея, которую проводит Захави, заключается в обнаружении минимальной опытной (*experiential*) самости, которая сопровождает всякий опыт сознания. Текст представляет, с одной стороны, подведение итогов предыдущих работ, с другой — открывает читателю горизонт новых вопросов проблем, решение которых только предстоит. К последним подводит нас междисциплинарная перспектива, с которой освещаются проблемы самости в опыте взаимодействия с другими, границы и уровни самосознания, структура мы-интенциональности, статус эмоций, таких как стыд, зависть, вина и др.

Наряду с немногими другими современными исследованиями данная работа является доказательством необходимости философии для эмпирических наук, поскольку может тщательно исследовать те неявные предпосылки, которые так или иначе направляют эмпирические исследования. Захави показывает, что занимающую или иную позицию по отношению к онтологическому статусу самости или эмпатии ученые порой не задаются вопросом о четком разграничении этого понятия от других, о границах самого понятия и круга онтологических положений, которые связаны с ним.

Вопросу самости посвящается первая часть книги, где мы знакомимся с двумя глобальными перспективами на проблему самости: *антиреалистической*, или «буддийской», и *реалистической*. Согласно первой позиции, самость является иллюзорным образованием нашего сознания (Th. Metzinger, M. Albahari, E. Olson). Несмотря на то, что у нас есть повседневный опыт самости, это еще не дает оснований для постулирования не-физического объекта — независимой и неизменной души-субстанции. Как замечает Захави, такое представление о самости значительно сужает его смысл до классической метафизической концепции монады. Однако это означает, что мы можем предоставить другую более адекватную концепцию самости, которая смогла бы отразить динамическую природу субъективного опыта. Позиция автора о минимальной самости разделяется феноменолого-ориентированными философами, в особенности Sh. Gallagher'ом, в соавторстве с которым Захави пишет книгу «Феноменологический разум» (*Phenomenological mind*). Идея опытной самости опирается на качество «постоянной манифестации с перспективы первого лица собственной опытной жизни субъекта» (Zahavi, 2014, 14).

Вторая позиция обсуждается в главах *Subjectivity and Selfhood, Normativity and Narrativity* под названием социального, нормативного или нарративного конструктивизма. Согласно этой позиции самость реальна и представляет собой действительное образование более позднего периода развития. Так, в процессе научения речи, приобретения концептуального уровня субъект обретает самость как форму идентичности нормативного или нарративного характера. Так, Korsgaard настаивает на том, что поступая как свободная личность, я выбираю те нормы и принципы,

с которыми идентифицируя себя, которые будут направлять мою волю. Нарративная концепция самости схожим образом усматривает самость в идентичности (*ipseity*) рассказов о субъекте (Рикёр, МакИнтайр, Бруннер и др.).

Захави отдает должное нарративному подходу в том, что он заостряет наше внимание на темпоральном и социальном измерении самости. В главе *Самость и диахроническое единство* автор указывает на возможность исследования более ранних форм самости с точки зрения их диахронического единства. Автор противостоит позиции Дрейфуса, настаивающего на субъективном характере самого опыта и на его только лишь синхронном единстве. Более радикальную позицию занимает Б. Дайнтон (Dainton), отстаивающий тезис Потенциально Сознательной Самости (*Potentially Conscious Self (PCS) thesis*). Г. Стросон придерживается так называемого *взгляда мимолетности (transience view)* по отношению к самости, или концепции малой (*thin*) самости. Согласно Стросону, наиболее верным представлением будет представление о чисто формальном качестве всякого опыта — ощущении себя в качестве *sesmet* — субъекта опыта, т. е. единичной ментальной вещи (*subject of experience that is a single mental thing*).

Позицию социального конструктивизма представляет Мид, для которого быть самостью означает быть способным становиться объектом для самого себя. Как видно из названия, данная способность вырабатывается с возрастом, благодаря опыту взаимодействия с другими, для которых *Я* является объектом (гл. 7). Конструктивизм, по мнению автора, не отдает должное процессу становления самости на ее более ранних стадиях. Опытная самость с самого начала присутствует в жизни индивида и схватывается благодаря перспективе первого лица — существенной характеристике всякого сознательного опыта. В заключительной главе первой части Захави заостряет внимание на том, что опытная самость необязательно должна быть альтернативой для позиции конструктивизма — они могут существовать в режиме дополнительности, в котором опытная самость оказывается условием для более сложных форм социально и нормативно сконструированной самости. Здесь Захави указывает на родство своей концепции с идеями предрефлексивного сознания, внутреннего сознания времени, пра-сознания, само-манифестации и др.

Пожалуй, главной составляющей опытной самости оказывается качество данности от первого лица всякого опыта. Минимальная, или опытная, «самость обладает опытной реальностью и тем, что можно обозначить как повсеместный перво-личностный характер опытных феноменов» («...self possesses experiential reality and that it can be identified with the ubiquitous first-personal character of the experiential phenomena») (Zahavi, 2014, 18). Захави приводит пример «зеленого яблока — желтой груши»: если мы сначала воспринимаем зеленое яблоко, затем воспринимаем желтую грушу, затем вспоминаем желтую грушу, то, несмотря на то, что крайние опыты не будут иметь ничего общего друг с другом, по отношению к ним мы чувствуем качество принадлежности этих опытов мне. Качество «каково-это» (*what-it-is-like-ness*) всегда оказывается качеством «каково-это-для-меня»

(*what-it-is-like-for-me-ness*) (Zahavi, 2014, 19). Проблематичным оказывается объяснение перспективы первого лица на примере восприятия двух идентичных близнецов (Zahavi, 2014, 23–24) — объяснение идет по кругу.

Кроме этого, в главе *Transparency and Anonymity* Захави разбирает аргумент анонимности сознания (*Scheur*), состоящий в том, что пред-рефлексивное сознание не несет качество *мойности* (*mineness*), а лишь потом его приобретает. Усиление этой позиции позволяет Dretske и Туе сделать заключение о прозрачности сознания и принципиально миро-представляющем (*world-presenting*) качестве сознания. Несмотря на то, что в так представленном *феноменальном экстернализме* есть своя правда, Захави верно замечает, что сфера феноменальности не ограничивается только лишь репрезентационным содержанием. Ссылаясь далее на феноменологическое, гуссерелевское различие на что-сознания и как-сознания, автор возобновляет аргумент «первого лица», утверждая, что вопрос о «как», или данности, предмета всегда оказывается вопросом о «как», или данности для меня, что упускается из виду экстерналистами.

Другой тезис об анонимности сознания нам известен от Мерло-Понти, который утверждает изначально неразличимое, анонимное интерсубъективное бытие, из которого затем оформляются *Я* и *Другой*. Основную разработку этот тезис получает во второй и третьей части. Однако в главе *Pure and Poor* первой части есть интересные моменты, связанные с этим тезисом. В частности, в параграфе *The personal I, the pure I, and the primal I* Захави проводит различие между тремя уровнями *Я* на основе текстов Гуссерля. Так, личностное *Я* действительно обладает сконструированной идентичностью (нормы, привычки, черт характера и т. д.) и является вторичным образованием по отношению к Другому. В отличие от него чистое *Я* является пустым, формальным, и в этом смысле бедным по содержанию, качеством сознания. Гуссерль уточняет, что чистое *Я* несет чисто формальное качество индивидуальности, которое обрастает конкретным содержанием уже непосредственно в опыте проживания в качестве персонального *Я*. В данном случае чистое *Я* и персональное *Я* представляют единый опыт, чистое *Я* развивается с течением времени, становясь персональным *Я*.

Интересную интерпретацию Захави дает понятию первичного *Я*, понимая его как исключительность перспективы первого лица. Поэтому первичное *Я* не может быть *Я* среди других *Я* и вообще не имеет сравнений или предшественников и всегда остается основой для развития персонального *Я*. В этом отношении Захави приравнивает первичное *Я* (*Ur-Ich*) к «первичному сознанию» (*Urbewusstsein*).

Во второй части *Empathic Understanding* Захави отвечает на вопрос «как мы в первом приближении понимаем других». В первой главе Захави разбирает две доминирующие позиции в междисциплинарном пространстве, объединенные названием *теория ума* (*Theory of mind*), в которых преимущественно эмпатия понимается как способность либо проецировать свои собственные состояния в других,

либо заключать о них по аналогии со своими. В первом случае мы соглашаемся с *теорией симуляции (simulation theory)*, во втором — с *теорией теории (theory theory)*. Теория ума рассматривается автором как недостаточная для объяснения ситуации понимания, особенно на ранних этапах развития, когда субъект опыта не обладает никакой теорией ума и не способен классифицировать, делать умозаключения по поводу состояний другого. Скорее, мы должны говорить о том, что имеет место непосредственное восприятие и понимание другого, прямой доступ к другому — уровень, который действует с первых минут опыта.

Данная часть примечательна тем, что Захави разбирает множество точек зрения на природу эмпатии, отличая эмпатию от таких схожих феноменов, как *эмоциональное заражение (emotional contagion)*, *совместность (sharing)*, *симпатия* (см. параграф *The Phenomenological proposal*). Согласно de Vignemont, эмоциональное заражение остается само-ориентированным (*self-oriented*), в то время как эмпатия имеет в качестве своего центра другого (*other-oriented*) (см. также позицию Шелера в десятой главе). Шелер считает, что в заражении границы стираются, я теряет себя. Захави и Шелер видят в совместности более развитую форму взаимодействия с другими, которая надстраивается над эмпатией (гл. 10, 15).

Одна из первых разработок этого понятия принадлежит Т. Липпсу, который, как мы видим, все еще актуален сегодня. Захави все же справедливо замечает, что некоторые из его идей, как и некоторые современные исследования, синонимичны юмовскому анализу *симпатии* — старшего брата эмпатии. Проекция, которая лежит в основе концепции эмпатии Липпса, заключается в том, что акт познания несет в себе само-объективацию. Липпс намекает на то, что эмпатия имеет эстетические корни и уже действует на уровне восприятия не одушевленных предметов. «... Если я слушаю ветер и ощущаю его как меланхолическое звучание..., источник данного психологического содержания на самом деле я сам... я проецирую часть себя в эти внешние объекты» (Zahavi, 2014, 104). Липпс, как затем Шелер, Ингарден и Щутц, подчеркивает *экспрессивную сферу* (выражение внутреннего состояния во внешних действиях, жестах, мимике) и ее роль в процессе понимания. Однако проводя различие между внутренним и внешним, Липпс оказывается в логике бихевиористической концепции «заключения по аналогии», согласно которой, наблюдая те или иные выражение в теле другого, мы делаем умозаключение о его внутреннем, ментальном состоянии.

Интересны рассуждения Липпса об *инстинкте эмпатии*, обладающем двойственной структурой: *влечением к имитации* и *влечением к экспрессии*. В то время как первое отвечает потребности воспроизвести эмоцию, которую я вижу на лице другого, второе — за желание выразить свое собственное состояние. Критика Липпса представлена в работах Шелера, Штайн и других феноменологов. В частности, Штайн говорит о том, что Липпс смешивает эмпатию (*Einfühlung*) с эмоциональной идентификацией (*Einsföhlung*), т. е. идентификацией наблюдателя с наблюдаемым — в данной концепции нет места другому.

Как стоящую близко к идеям Липпса, Захави разбирает теорию симуляции Гольдмана (Goldman), обращая внимание на механизм зеркала (*mirroring*), к которому апеллирует Гольдман. Речь идет о зеркальных нейронах, благодаря которым наше восприятие движений другого или непосредственное их исполнение сопровождаются одной и той же активацией групп нейронов. Обсуждение зеркальных нейронов в более широком масштабе присутствует в главе *Empathy and social cognition*. Не стоит напоминать, что в сегодняшнем научном пространстве философский дискурс не может просто игнорировать такие научные области, как исследование мозга. Захави поступает осторожно, говоря о том, что есть большая разница между утверждением, что восприятие эмоции другого тождественно этой эмоции, и утверждением, что одна и та же под-сознательная активность сопровождает восприятие эмоции и непосредственный опыт, ощущение той же эмоции.

В десятой главе второй части обсуждаются феноменологические концепции эмпатии Гурвича, Гуссерля и Штайн, Шелера, Щутца. Основная линия аргументации выстраивается в согласии с идеей, что эмпатия представляет особый вид интенциональности, направленности на другого (*other-oriented intentionality*) — определение Гуссерля и Штайн. Эмпатия составляет основу когнитивной и эмоциональной жизни субъекта, предоставляя нам опыт непосредственного, оригинального уровня общения с другими. Шелер отличает эмпатию от симпатии (*Mitgefühl*): если вторая подразумевает эмоциональный ответ на страдания другого, то первая является «первичным, основанном на восприятии пониманием других» (Zahavi, 2014, 115). Однако вызывает сомнения, на самом ли деле существует данное различие и не является ли различие между двумя уровнями реагирования искусственным? Оставляя эти вопросы на потом, Захави сосредотачивается на тезисе о непосредственном восприятии другого. Вместе Шелер и Мерло-Понти акцентируют телесность в качестве первичной формы, имеющей дело с другими. Одним из аргументов опровержения позиции опосредованного доступа к другому может служить положение Шелера о том, что телесные выражения важны не только в ситуации познания другого, но и для собственного само-знакомства (*self-acquaintance*), поскольку мы суть телесные (аффективные) сознания (*embodied mind*), или телесные единства (*expressive unity*). Первичное знание мира проходит как знакомство с экспрессивными феноменами, что подтверждают наблюдения за маленьким детьми, которые проявляют изначально больший интерес к одушевленным предметам.

Большая часть второй части посвящена Гуссерлю и Штайн. Гуссерль настаивает на том, что эмпатия не является восприятием, поскольку нам никогда не даны чувства другого (в отличие, скажем, от его тела). Скорее, здесь действует особая форма апперцептивного схватывания чувств другого. В отличие от Гуссерля, Штайн настаивает на понятии «восприятие», объясняя это тем, что все-таки мы, скорее, воспринимаем чувства другого, чем умозаключаем о них, или воображаем (Zahavi, 2014, 125–127). Действительно, другой дан мне в своей, свойственной ему

оригинальности второго лица, кроме того, Я дан другому как «Ты». Возможности феноменологии исследования перспективы второго лица в большем объеме исследуется Ш. Галлагером — Захави обращается к этой теме в конце второй части и в конце третьей части, указывая на то, что «Мы» складывается из изначального узнавания «Ты», из отношений с перспективы второго лица. Там же смотрите концепцию мы-субъективности Карра (*Carr*) и анализ совместности.

Оригинальность другого в гуссерлевской концепции *взаимного* аналогического переноса представлена во втором подпункте параграфа «Гуссерль и Штайн». Всякое восприятие является отчасти интерпретацией смысла воспринимаемого, осуществляемой посредством ассоциативного переноса (прошлых опытов встреч с этим предметом на настоящих). В случае интерсубъективности в качестве ассоциации выступает *наарунг* (*Coupling, Paring/Paarung*). Тем не менее Захави симпатизирует настойчивости Гуссерля на изначальной само-данности Я, своего тела как первичного (*Urleib*) и связывает начальный опыт себя с присутствием в нас первичной нормой (*Urnorm*).

Феноменология Шутца позволяет проработать идею конституции совместно-го мира, который возникает при восприятии другого: наряду с моей перспективой, моими целями и желаниями, появляются другие. Шутц рассматривает Ты-ориентацию (*Thou-orientation*) и Мы-отношения (*We-relationship*). Первое означает указание на простое присутствие другого в моем опыте, второе — на совместно разделяемое качество общей социальной реальности, которая выстраивается, когда я непосредственно взаимодействую с другим. Шутц полагает, что мы изначально и пред-рефлексивно существует в «мы-отношениях» (см. гл. 15). Здесь же Хобсон говорит о важности качества «идентифицироваться-с» (*identifying-with*) ранней межличностной жизни. Когда же я нахожусь в опосредованном взаимодействии с моими современниками, разделяя с ними один мир (*Mitwelt*), я обретаю Они-ориентацию (*They-orientation*).

Входя в междисциплинарное исследование эмпатии, Захави обращает внимание на Gallese, Iacoboni и других ученых, которые отстаивают позицию подличностной, не репрезентационной имитации, сопровождающей опыт эмпатии на нейронном уровне. В параграфе *Mirror neurons and embodied simulation* Захави приводит соответствия между их идеями и феноменологической концепцией интер-телесности, интерсубъективности и совместно-го мира. Похожую позицию занимает философ Е. Томпсон, акцентируя аффективную природу эмпатии. В параграфе *The invisibility claim* Захави полемизирует с учеными, которые настаивают на тезисе о невидимости механизмов эмпатии, которые подтверждают идею об опосредованном доступе к другому. На это основании они отказываются принимать в расчет достижения феноменологии. Захави показывает, что феноменология имеет дело с тем, что требуется объяснить — *explanandum*. А также указывает на возможность сочетания в исследовании видимой и невидимой частей теории.

Анализ стыда начинается с различия между двумя классами сложных эмоций: не включающих в себя оценку non-evaluative exposure (смущение, зависть), и включающих оценку и само-обнажение (*self-exposure*) (стыд, вина) (Lewis, Deonna and Teroni). Так, если смущение быстро проходит и не приносит глобального урона личной самооценке и самоуважению, то стыд всегда сопровождает субъекта, является «болезненным сознанием личностных пороков и недостатков» (Zahavi, 2014, 210). Сартр определяет стыд как отношение, в котором я отношусь к себе как объекту, поскольку таковым видит меня другой. Особенностью переживания стыда оказывается феномен отступающего мира и одинокого Я. Шелер указывает на положительную роль стыда в некоторых ситуациях, которые чаще всего можно обозначить как стыд-тревогу (*shame anxiety*) — переживание стыда по отношению к еще несовершенным делам, но предстоящим. По классификации *Karlsson and Sjöberg* чувство стыда бывает также направленным на прошлое (само-рефлексивный стыд) и на настоящий межличностный опыт стыда. Захави указывает на психоаналитическую перспективу, в которой стыд, впрочем, как и другие сложные эмоции, с самого начала характеризует межличностную жизнь и означает отсутствие взаимности со стороны других (см.: 14.4). В параграфе *Developmental considerations*, где рассматриваются концепции Хобсона, Томаселло и Тревартена на развитие самости, есть отсылка к исследованиям V. Reddy, которая обнаруживает феномен совместного внимания (*joint attention*) уже в диадических отношениях (в данном случае общим объектом является другой), с первого года жизни. Кроме того, стыд отделяется от вины, поскольку вторая предполагает желание все исправить, в то время как первая свидетельствует о безвозвратности поступка и ситуации.

Охваченные в рецензии темы утверждают данную книгу в качестве незаменимого ориентира в пространстве современных феноменологических и междисциплинарных исследований в области сознания.

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Т. М. РЯБУШКИНОЙ
«ПОЗНАНИЕ И РЕФЛЕКСИЯ»

М.: «Канон+», 2014. — 352 с. ISBN 978-88373-389-4

В рецензии обсуждаются наиболее значимые, по мнению рецензента, результаты исследования относительно возможности нерефлексивной теории субъективности, представленные в книге. Здесь отмечается, что книга состоит из обширной историко-философской экспозиции проблемы, демонстрирующей исчерпанность программы рефлексивной философии субъекта, и наброска собственной концепции автора. Автор показывает, что современная критика субъект-объектной модели самопознания содержит неявную предпосылку рефлексии и, тем самым, современная концепция самопознания сталкивается со значительными трудностями. Рецензент в этой связи обсуждает интерпретацию философской мысли Декарта, Юма, Гуссерля, Хайдеггера, Сартра и др. в книге. Кроме того, в рецензии анализируются ключевые для концепции автора книги понятия досознательного и наброска.

Ключевые слова: нерефлексивная теория субъективности, тождество сознания, рефлексия, временность, субстанциальность, интенциональность, набросок, досознательное.

RYABUSHKINA T. M. «POZNANIE I REFLEKSIYA»

Ryabushkina T. M. *Poznanie i refleksiya* [Knowledge and Reflection], Moscow, Kanon+, 2014. (in Russian). ISBN 978-88373-389-4.

The reviewer treats the main theses of the conception of unreflective subjectivity presented in the book. In his opinion, it divides in two main parts. On the one hand, this is the historic-philosophical exposition of the problem of reflectivity and the critique of the reflective philosophy. On the other hand, this is the presentation of the own author's position. The author shows that contemporary criticism of the subject-object model of self-knowledge contains the precondition of reflection and therefore classic and contemporary conceptions of self-knowledge meet similar difficulties. The reviewer discusses the author's interpretation of the philosophies Descartes', Hume's, Husserl's, Heidegger's and Sartre's given in the book. Moreover, he analyses the basic notion of the own author's conception, namely, the preconscious as well as the projection.

Key words: unreflective philosophy of subjectivity, identity of consciousness, reflection, temporality, substantiality, intentionality, projection, preconscious.

© Андрей Паткуль

Автор книги «Познание и рефлексия» ставит себе капитальную задачу — обосновать необходимость *отказа от признания рефлексии методом самопознания и создание нерефлексивной теории субъективности*. Дело в том, что, с ее точки зрения, едва ли не вся предшествующая эпистемология исходила из предпосылки, согласно которой *рефлексия вообще возможна*. И даже там, где традиционная эпистемология осуществляла критику рефлексивности, она на деле ее предполагала. К выполнению такой задачи Рябушкина подходит сначала через обширную историко-философскую экспозицию проблемы рефлексии в ее связи с понятием субъективности. Цель такой экспозиции состоит в том, чтобы «обосновать необходимость создания теории субъективности, не опирающейся на предпосылку об изначальной идентичности познающего субъекта и объекта самопознания...».¹ Развертыванию этой экспозиции посвящены три первых главы книги, и только последняя — четвертая — содержит в себе переход к самой сути дела, к построению «фундамента нерефлексивной теории субъективности».² Таким образом, Татьяна Михайловна большую часть книги анализирует концепции классических и современных философов, демонстрируя, где более, а где менее убедительно, что все они содержат в себе круг, либо противоречие, основанные на предположении возможности рефлексии. Сама Рябушкина убеждена, что «рефлексия, изначальное подразумевающая идентичность рефлектирующего и рефлектируемого и тем самым отрицающая в самопознании различие субъекта и объекта, не может быть принята в качестве способа познания самого себя, поскольку познание предполагает субъектно-объектное отношение».³

В рецензии нет никакой возможности даже бегло воспроизвести предложенную автором книги историко-философскую реконструкцию. Отметим, что она в разных своих частях имеет разный уровень проработки. Нередко мы сталкиваемся здесь с суждениями, которые можно найти в любом учебнике по истории философии. Пожалуй, в наибольшей степени такой фигурой из учебника здесь оказался Декарт — персонаж, который, как полагает Рябушкина, обусловил само появление рефлексивной парадигмы в европейской философии. На наш взгляд, присутствие рефлексивности в картезиевом *cogito* не столь уж самоочевидная вещь — конечно, если не учитывать последующие модернизации. Очень бегло — и самое главное, непонятно, для чего именно в общем контексте историко-философской экспозиции — Татьяной Михайловной рассматривается философия Бергсона и неокантианцев. Гораздо более пространно она изображает лингвистическую философию, отталкиваясь по большей части от концепций Строссона; но и эта пространность приводит к тому же, к чему в случае с Бергсоном и неокантианцами привела скупость изложения, — к потере (по крайней мере, из читательского внимания)

¹ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 16.

² Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 16.

³ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 17.

основного сюжета деструкции теории субъективности, основанной на понятии рефлексии. Впрочем, к чести автора книги надо отметить, что она проработала значительный объем материала, в том числе относящегося к современной теории сознания, причем, что приятно, не только англоязычного происхождения: в качестве значимых авторов на страницах «Познания и рефлексии» фигурируют и такие важные персонажи, как Д. Генрих и М. Франк.

Наиболее внятно, как показалось, в экспозиции изложена и подвергнута критике концепция Д. Юма. Особенно интересно то, как Рябушкина ставит проблематичность названной концепции в связь с понятием времени. Она приходит в этом контексте к такому выводу: «*Временность и субстанциональность — рефлексивные характеристики сознания, приписывание которых порождает неразрешимую проблему всякой рефлексивной теории — проблему идентичности во времени*».⁴ Предпосылка временности как формы жизни сознания является одним из ключевых обстоятельств, обусловивших скатывание теории сознания и субъективности в концептуальное поле, заданное понятием рефлексии. Эта предпосылка, правда, привела Юма к скепсису относительно времени, вернее, относительно самой пары субстанциональность — временность.

Можно догадаться, что связь временности и субъективности, осуществленная уже Юмом (в скептическом ключе), сыграла злую шутку и с феноменологической теорией субъективности, для которой время оказывается формой универсального синтеза. В силу этого: «Феноменология неизбежно сталкивается с проблемой круга рефлексивного описания».⁵ Отличие Гуссерля от Юма состоит в том, что тождество полюса Я для него не является фикцией: рефлексия не создает Я, а открывает его, хотя оно — и в этом главная беда рефлексии — постоянно от рефлексии ускользает. «Понимая, что рефлексия сама по себе не может объединить сознание, Гуссерль оставляет за ней право только *открывать уже имеющее место единство*».⁶ По мнению Рябушкиной, Гуссерль разрывает подлежащую скепсису юмовскую связку временность — субстанциональность, сохраняя временность (причем придав ей вместе с тем фундаментальное значение), *субстанциональность же заменяя интенциональностью*. Последний тезис, видимо, имеет тот смысл, что интенциональность позволяет производить синтезы отождествления, удерживая нечто как тождественное и сохраняющееся в постоянно изменчивом потоке времени. За заменой субстанциональности интенциональностью, как считает Татьяна Михайловна, стоит «отождествление *временного потока и сознания времени*».⁷ Рябушкина добавляет: «Осуществляется перенос: *свойственное сознанию времени*

⁴ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 56.

⁵ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 104.

⁶ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 106.

⁷ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 107.

“удержание” прошлого становится свойством самого времени». ⁸ Это подмечено довольно тонко; однако возникает вопрос, каким именно образом феноменологически можно было бы удостоверить различие потока и сознания потока. Является ли описанный Рябушкиной перенос результатом некритического недосмотра или принципиальным концептуальным решением?

Обращает на себя и подмеченное автором монографии затруднение, возникающее в феноменологической теории субъективности, которое не всегда замечается самими феноменологами: «Здесь феноменология сталкивается с юмовской проблемой: рефлексивные механизмы сознания, благодаря которым даются интенциональные предметы, должны быть столь же разнообразны по содержанию, как и сами эти предметы. Рефлексивная деятельность сознания предстает как целый мир содержательно различных переживаний, параллельных предметному миру. Эта картина вызывает подозрения: не является ли искажением самого понятия сознания превращение *сознания* мира в его *создание*? Не является ли полагание двух параллельных содержаний ненужным умножением сущностей?». ⁹ Мы, пожалуй, поставим акцент только на первое недоумение Татьяны Михайловны: не должна ли рефлексия в феноменологии различаться каждый раз в зависимости от типа рефлексивируемой предметности, подобно тому, как всякая интенция должна находиться в отношении взаимно-однозначного соответствия с типом соответствующего ей интенционального предмета? Рефлексируется ли переживание воспринятого в восприятии иначе, чем то, о чем судится в суждении, или нет?

Книга содержит также весьма причудливое изложение философии Хайдеггера, причисленного здесь к лагерю экзистенциалистов. Можно заметить, что такое прочтение осуществлено, если угодно, с позиций философии сознания. Хайдеггер, в изложении Рябушкиной, с одной стороны, пытается отказаться от рефлексивной парадигмы философии: «Хайдеггер считает, что нахождение основания единства знания и существования в изначальной временности представляет собой *альтернативу пониманию самопознания на основе рефлексии*». ¹⁰ С другой же стороны: «Опора на рефлексивные структуры — источник трудностей хайдеггеровской концепции». ¹¹ Опору на рефлексивность Татьяна Михайловна находит у Хайдеггера в том, что отождествляет временность и интенциональность (которая, как мы помним, согласно Рябушкиной, после Гуссерля стала эрзацем субстанциальности) как рефлексивные структуры. Диагноз, поставленный Татьяной Михайловной философии Хайдеггера в итоге таков: «...Хайдеггер не преодолел понимания самосознания как результата рефлексии. Заменяя вопрос о собственной сущности

⁸ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 107.

⁹ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 112–113.

¹⁰ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 150–151.

¹¹ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 152.

на вопрос о собственном бытии, Хайдеггер сохраняет понимание самопознания как изначального доступа к самому себе, т. е. мыслит в том же духе, что и приверженцы рефлексии». ¹² Такое заключение оказывается возможным именно потому, что хайдеггеровское *Dasein* заведомо интерпретируется в монографии как «*непредставимый принцип*», причем выполняющий ту же функцию, что и субстанция». ¹³ Нам представляется, что такая интерпретация ключевого хайдеггеровского понятия — при любых герменевтических погрешностях — не является адекватной ни для какого смысла субстанциальности. Не об этом ли свидетельствует и понятие наброска у Хайдеггера, которое, кстати, потом переключается и в концепцию самой Рябушкиной, разумеется, в модифицированном виде?

Пожалуй, намного адекватнее является реконструкция позиции Сартра, данная в настоящей книге, равно как более тонкой является и критика в его адрес. По мнению автора книги, критика Сартром феноменологической рефлексии на деле оборачивается против самой себя, а именно такой критике может быть подвергнуто и понятие интенциональности, «признаваемой Сартром действительной характеристикой сознания». ¹⁴ В итоге и в концепции Сартра образуется порочный круг рефлексии: «Отрицая рефлексии, которая обнаруживает Я, как нарушающую прозрачность сознания, Сартр однако утверждает рефлексии, результатом которой является интенциональность, в качестве особой, не нарушающей прозрачности сознания рефлексии». ¹⁵ В этом отношении интересна (и требует дальнейшего осмысления сторонников феноменологической философии) и такая формулировка: «Интенциональность, скорее, чем Я, может вызывать подозрение в том, что она есть просто продукт рефлексии». ¹⁶ В конечном итоге, субъективность у Сартра также сохраняет все признаки субстанции, согласно Рябушкиной.

Наконец, последнее, на что следует обратить внимание читателя в связи с предложенной Татьяной Михайловной историко-философской реконструкцией проблемы, это ее — оригинальная и, на наш взгляд, всецело справедливая — критика попыток структурализма освободиться от оков рефлексии. «Как это ни парадоксально, и структуралистское изгнание субъекта, продиктованное желанием избавиться от ненадежных метафизических предпосылок, и введение вместо него бессознательного обусловлены как раз принятием предпосылки декартовской философии — предпосылки о рефлексии как единственном пути к достоверности. Бессознательное в отличие от трансцендентального Я, поддается рефлексии», ¹⁷ —

¹² Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 156.

¹³ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 155.

¹⁴ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 160.

¹⁵ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 160–161.

¹⁶ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 164.

¹⁷ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 245.

пишет Татьяна Михайловна. (Одобрение критики структурализма не означает здесь согласия с интерпретацией Декарта).

Вывод, к которому приходит Рябушкина в результате всей историко-философской реконструкции, звучит следующим образом: «Наше рассмотрение позволяет предположить, что для выхода к самим вещам необходимо отказаться не от понимания вещей как предметов познания, а от принятия *непосредственной данности* вещей как предметов познания».¹⁸

Этот вывод позволяет ей сделать смелый шаг — перейти к изложению ее собственной концепции *нерефлексивной субъективности*. Данная концепция строится «ради поиска *досознательного как истока всякой сознаваемой “данности”*».¹⁹

Говорить о собственной концепции Татьяны Михайловны намного сложнее, чем о ее реконструкции и критике рефлексивной философии субъективности. Ей в книге уделено не так много места, изложение здесь нередко конспективно. Скорее всего, мысль Татьяны Михайловны основывается на следующем принципе: «...Изначально субъект познает в качестве самого себя *не самого себя, а иное*».²⁰ (Относительно этого принципа сразу же возникает вопрос: а не кроется ли за ним хитрость диалектического разума?). Этот принцип разубаивает — едва ли не в духе Александра Великого — проблемный узел рефлексивной философии: «И проблема круга, и проблема бесконечного регресса возникают из-за предубеждения рефлексивной философии, состоящего в том, что предмет самопознания изначально идентичен *познающему как таковому*».²¹ Как можно понять из текста четвертой главы книги, ключевыми понятиями, с помощью которых Татьяна Михайловна пытается «дедуцировать» основные понятия своей философии, являются понятия *досознательного* и *наброска*. К сожалению, и то, и другое фактически не определены и даже предварительно не охарактеризованы в работе достаточным образом. Очень жаль, интуитивно чувствуется, что у этих понятий есть заметный потенциал. В самом деле, не очень понятно, чем досознательное в смысле Рябушкиной отличается от бессознательного структуралистов, за рефлексивное отношение к которому последние получили от нее отповедь. То же самое касается понятия *наброска* — чем оно отличается от наброска в смысле подвергнутого немногим ранее критике Хайдеггера? У Рябушкиной речь идет о наброске «субъекта с его познавательной способностью».²² Она пишет: «Таким образом, *сознание возникает благодаря созданию наброска субъекта*».²³ Наброском, стало быть, объясняется генезис

¹⁸ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 258.

¹⁹ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 258.

²⁰ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 265.

²¹ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 258.

²² Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 266.

²³ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 267.

сознания. «На досознательном уровне каждый из набросков есть определение самого субъекта как познаваемого».²⁴ И понять его можно так, что он совершается от и из некоторого субъекта — инстанции в концептуальной разметке Рябушкиной весьма загадочной. Понятно, что субъект есть сознающий, не себя, а иное; но он все же субъект, нечто *под-лежащее*, пусть он подлежит и как-то по-особенному. Каков собственный способ его подлежания? Очевидно, как досознательное; причем как досознательное познание иного. Получается, из этого досознательного состояния, согласно избитому сравнению, сознание выходит, как Афина из головы Зевса. (Здесь представляется показательным, что, обсуждая Декарта, Юма и Канта, Татьяна Михайловна фактически игнорирует Лейбница — а его образец мог бы дать многое для развиваемой ею теории, и не в самом худшем виде). Как мы узнаем о досознательном предлежании субъекта — не из запаздывающей ли рефлексии? Может быть, рефлексии как еще одного наброска?

Так или иначе, Рябушкина, опираясь на свои базовые понятия, пытается интерпретировать и даже в каком-то смысле дедуцировать отдельные значимые феномены. Так она говорит о живом: «Каждый набросок осознается как *живое существо*, именно наброски субъективности составляют глубинную сущность всех живых существ».²⁵ В книге идет также речь о чувственном мире и мире прекрасного, о понятии (весьма специфическом!) бесконечности, о пространстве, времени (уже понятием нерелексивно), о числе и причинной связи. Рассматривать все эти темы здесь нет возможности, каждую надо было бы анализировать отдельно и подробно. К сожалению, как уже говорилось, в книге они очерчены очень бегло, вообще при чтении последней главы усиливается складывающееся и при знакомстве с первыми тремя ощущение того, что автор спешит. Было бы лучше, если бы в книге вместо обстоятельной — и историко-философски не всегда оправданной — реконструкции и критики рефлективной философии подробнее раскрывалась мысль самой Татьяны Михайловны. (Здесь кстати также бросается в глаза, что Рябушкина в своей критике таковой не обращается к наследию Гадамера, да, по большому счету, и Гегеля, уже в свое время претендовавшего на преодоление рефлективной философии; не учтенным ею остается и важнейшее для критики рефлективной философии *различение intentio recta u intentio obliqua*, используемое в этой связи Н. Гартманом.) Критикуемые ею позиции можно было обсуждать *ad hoc* в связи с ее собственными тезисами в аналитическом режиме. Это внесло бы большую ясность и в критику, и в позитивное изложение собственной теории автора. Но книга такова, какова она есть. В ней явлено завидное мужество автора — ведь редко кто сейчас решиться вынести на суд общественности не только интерпретацию чужой мысли, но и изложение своей. А поставленные в последней части работы вопросы и предложенные там их решения еще ждут более подробного обсуждения.

²⁴ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 269.

²⁵ Рябушкина Т. М. (2014) *Познание и рефлексия: Научная монография*. М.: «Канон+». С. 270.

V. СОБЫТИЯ

АНОНС
XII МЕЖДУНАРОДНОГО КАНТОВСКОГО КОНГРЕССА
XII INTERNATIONAL KANT CONGRESS
21–25 сентября 2015 года, Вена, Австрия

12-й Международный Кантовский конгресс посвящен теме антагонизма природы и свободы. Со времен Канта эта тема не утратила своей актуальности. Вопрос о том, насколько человек способен поступать свободно, а насколько его поступки предопределены его природой, представляется сегодня не менее затруднительным, чем в эпоху Просвещения. Философия Канта представляет значительный аргументативный потенциал для ведения междисциплинарной дискуссии между философией, естественными науками (медициной, неврологией и психологией) и социальными науками.

На конференции предусмотрено двадцать секций по различным вопросам философии Канта, среди которых особо выделяются три характерных именно для Вены темы: «Кант и Венский кружок», «Кант и феноменология», «Кант и его поэты».

В секции «Кант и феноменология» предусмотрены следующие пленарные доклады: Steven Crowell (Houston): Kant and the Phenomenology of Life; Dominique Pradelle (Paris): Husserls Kritik an Kants praktischer Philosophie; Patricia Kitcher (New York): Freedom in Thought and Action. На сайте конференции можно ознакомиться с полным списком пленарных и основных докладов для различных секций.

Эл. адрес организаторов: kant2015@univie.ac.at

АНОНС
МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ПРОБЛЕМАТИКА ПРИРОДЫ У ОЙГЕНА ФИНКА»
7–9 октября, Прага, Чешская Республика

С 7 по 9 октября в Праге пройдет конференция «Проблематика природы у Ойгена Финка (Natur bei Eugen Fink)». Рабочие языки конференции: немецкий и английский. Место проведения: Vila Lanna, V Sadech 1, Praha 6. Конференцию проводит Центрально-европейский институт философии (<http://www.sif-praha.cz>) при поддержке Карлова университета и Чешской академии наук.

Контактное лицо: Dr. Hans Rainer Sepp (hr.sepp@web.de).

АНОНС
МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«НЕМЕЦКИЙ КЛАССИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ
И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ»
13–16 сентября 2015 г., Санкт-Петербург, Россия

Организаторы:

Журнал «HORIZON. Феноменологические исследования» (Институт философии СПбГУ) при участии Центрально-европейского института философии при Карловом Университете и Институте философии Чешской Академии Наук, Прага, Чехия (<http://www.sif-praha.cz/>)

Оргкомитет конференции:

Председатель оргкомитета: Артёменко Н. А. — artemenko_natalia@yahoo.com

Чернавин Г. И. — chernavin@yahoo.com

Новотны К. — novotnykcz@yahoo.de

Паткуль А. Б. — andreipatkul@gmail.com

Кононец Д. В. — skalyka@gmail.com

Савин А. Э. — savin@pochtamt.ru

Секретарь конференции: Майдаченко К. Г. — maidachenko09@gmail.com

Среди приглашенных участников:

Доминик Праделль — д. ф. н., профессор Университета Париж IV Сорбонна, Франция. Тема доклада: «Соотношение кантовской философии и феноменологии».

Александр Шнелль — д. ф. н., профессор Университета Париж IV Сорбонна, Франция, руководитель Центра исследований классической немецкой философии и ее современного развития (СЕРСАР), сотрудник Центрально-европейского института философии (Карлов Университет в Праге, Академия Наук Чешской Республики). Тема доклада: «Проблема конструирования в трансцендентальной философии (Фихте, Гуссерль, Финк)».

Карел Навотны — д. ф. н., проф., директор Центрально-европейского института философии (Карлов Университет в Праге, Академия Наук Чешской Республики), координатор программы Erasmus Master Mundus «Europhilosophie» на факультете гуманитарных наук Карлова Университета в Праге. Тема доклада: «Проблема самосознания и телесности у Гуссерля и Левинаса».

Юсуке Икеда — доктор философии, сотрудник Центрально-европейского института философии (Карлов Университет в Праге, Академия Наук Чешской Республики), докторант Ритсумейкан Университета Киото, Япония. Тема: «Интерпретация Канта О. Финком».

Микела Сумма — доктор философии, Университет Вюрцбурга, Германия. Тема доклада: «Мерло-Понти и Кант».

Гильермо Феррер — доктор философии Университета Вупперталя, Германия, сотрудник Центрально-европейского института философии (Карлов Университет в Праге, Академия Наук Чешской Республики). Тема доклада: «Феноменология трансцендентального Я и границы самосознания у Гуссерля и Канта».

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*. Редколлегия просит авторов, предоставляющих свои материалы на английском, немецком или французском языках присылать их уже в прошедшем корректировку у носителя соответствующего языка виде.

Второй раздел — **«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 — **«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 **Артёмченко Натальи Андреевны** по адресу: N.Artemenko@horizon.spb.ru

Обращаем внимание авторов, что *редколлегия вправе отклонить рассмотренные 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 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 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.emeraldgroup-publishing.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 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 упоминается 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 отнести максимально ответственным образом. От корректного оформления пристатейного 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 приставным списком литературы, оформляется в конце статьи, с новой страницы.
- *References* составляет 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 psykhoterapiya: 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 содержаться 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. (1978a). *Les formes de l'Histoire*. Paris: Gallimard.
Lefort, C. (1978b). *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 — «**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 — «**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 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 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.emeraldgrouppublishing.com/authors/guides/write/abstracts.htm?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 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, 696719).

- 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* [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).

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

Lefort, C. (1978b). *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

4 (1) 2015

Главный редактор

Н. Артёменко

Вёрстка

Н. Л. Балицкая

Художник

Э. Патракеев

Редактор сайта

В. Меньшиков

Подписано в печать 10.06.2015 г.

Формат 70×100/16.

28,38 печ. л. Тираж 150 экз.

Заказ № 783

Отпечатано в типографии МТК
198264 Санкт-Петербург, ул Лётчика Пилютова, д. 31