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

8 (2) 2019

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Том 8 (2) 2019

Журнал входит в международные базы данных, электронные библиотеки открытого доступа, каталоги периодических изданий: **Scopus | Emerging Sources Citation Index (Web of Science Core Collection) | DOAJ | The Philosopher's Index | CrossRef | ProQuest | CEEOL | J-Gate | Ulrich | WorldCat | Google Scholar | CyberLeninka | RISC | MLA International Bibliography | OAJI | COPE | Open AIR | IBZ Online | IBR Online | De Gruyter | ResearchBib | DRJI |**

Журнал зарегистрирован в качестве СМИ. Свидетельство **ПИ № ФС 77–75574 от 08 мая 2019 г.**

Учредители журнала:
Санкт-Петербургский государственный университет и Артёменко Наталья Андреевна

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

Ответственный секретарь
Анна Новикова *(Россия)* Санкт-Петербургский государственный университет

Редакционная коллегия
Ханс-Райнер Зепп *(Чехия)* Карлов Университет в Праге; **Карел Новотны** *(Чехия)* Институт философии Чешской академии наук; **Александр Шнелль** *(Франция, Германия)* Университет Париж IV Сорбонна, Университет Вупперталя; **Андрей Паткуль** *(Россия)* Санкт-Петербургский государственный университет; **Георгий Чернавин** *(Россия)* Национальный исследовательский университет "Высшая школа экономики", Москва; **Андрей Лаврухин** *(Россия)* Национальный исследовательский университет "Высшая школа экономики", Санкт-Петербург; **Фёдор Станжевский** *(Россия)* Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технологический университет); **Михаил Белоусов** *(Россия)* Российская Академия Народного Хозяйства и Государственной Службы при Президенте Российской Федерации, Москва; **Олег Мухутдинов** *(Россия)* Уральский государственный университет, Екатеринбург; **Николас Гаррера** *(США)* Колледж св. Франциска, Нью-Йорк; **Масуми Нагасака** *(Япония)* Университет Васэда, Токио; **Алексей Крюков** *(Россия)* Российский Государственный Педагогический Университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург; **Светлана Никонова** *(Россия)* Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов

Научный совет
Дан Захави *(Дания)* Университет Копенгагена; **Николя Фернандо де Варрен** *(Бельгия)* Католический университет Лувена; **Ханс-Хельмут Гандер** *(Германия)* Фрайбургский университет им. Альберта-Людвига; **Михаэль Габель** *(Германия)* Университет Эрфурта; **Жан Гронден** *(Канада)* Университет Монреаля; **Себастиан Луфт** *(США)* Университет Маркетт; **Дитер Ломар** *(Германия)* Университет Кёльна, директор Гуссерль-архива; **Виктор Молчанов** *(Россия)* Российский Государственный гуманитарный университет; **Неля Мотрошилова** *(Россия)* Институт философии Российской Академии Наук; **Алексей Савин** *(Россия)* Институт философии Российской Академии Наук; **Ярослав Слинин** *(Россия)* Санкт-Петербургский государственный университет; **Александр Хаардт** *(Германия)* Рурский университет Бохума; **Петер Травни** *(Германия)* Бергский университет Вупперталя; **Эндрю Хаас** *(Россия, США)* Национальный исследовательский университет "Высшая школа экономики" (Москва); **Михаил Хорьков** *(Россия)* Институт философии Российской Академии Наук; **Наталья Бросова** *(Россия)* Белгородский государственный национальный исследовательский университет; **Данил Разеев** *(Россия)* Санкт-Петербургский государственный университет; **Аннабель Дюфурк** *(Франция, Нидерланды)* Университет Неймегена имени св. Радбода Утрехтского; **Юлия Орлова †** *(Россия)* Санкт-Петербургский государственный университет; **Роман Громов †** *(Россия)* Южный Федеральный университет; **Ласло Тенгели †** *(Германия)* Бергский университет Вупперталя

Электронная почта гл. редактора: n.a.artemenko@gmail.com
Информация о журнале размещена на сайте: www.horizon.spb.ru

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2019

HORIZON
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
Vol. 8 (2) 2019

The journal is indexed in: Scopus | Emerging Sources Citation Index (Web of Science Core Collection) | DOAJ | The Philosopher's Index | CrossRef | ProQuest | CEEOL | J-Gate | Ulrich | WorldCat | Google Scholar | CyberLeninka | RISC | MLA International Bibliography | OAJI | COPE | Open AIR | IBZ Online | IBR Online | De Gruyter | ResearchBib | DRJI |

Mass media registration certificate **ПИ № ФС 77–75574 issued on May 8, 2019**

The founders of the journal:
St Petersburg State University and Artemenko Natalia

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

Executive Secretary
Anna Novikova *(Russia)* St Petersburg State University

Editorial Board

Hans Rainer Sepp *(Czech Republic)* Charles University in Prague; **Karel Novotný** *(Czech Republic)* Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences; **Alexander Schnell** *(France, Germany)* University Sorbonne-Paris IV, University of Wuppertal; **Andrei Patkul** *(Russia)* St Petersburg State University; **Georgy Chernavin** *(Russia)* National Research University "Higher School of Economics", Moscow; **Andrei Lavruchin** *(Russia)* National Research University "Higher School of Economics", St Petersburg; **Fedor Stanzhevskiy** *(Russia)* St Petersburg Technical University (Technological Institute); **Mikhail Belousov** *(Russia)* Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow; **Oleg Mukhutdinov** *(Russia)* Ural Federal University, Ekaterinburg; **Nicolás Garrera-Tolbert** *(USA)* St. Francis College, New York; **Masumi Nagasaka** *(Japan)* Waseda University, Tokyo; **Alexei Krioukov** *(Russia)* Herzen State Pedagogical University of Russia, St Petersburg; **Svetlana Nikonova** *(Russia)* St Petersburg University of the Humanities and Social Sciences

Advisory Board

Dan Zahavi *(Denmark)* University of Copenhagen; **Nicolas Fernando de Warren** *(Belgium)* KU Leuven; **Hans Helmuth Gander** *(Germany)* Albert Ludwig University of Freiburg; **Michael Gabel** *(Germany)* University of Erfurt; **Jean Grondin** *(Canada)* University of Montreal; **Sebastian Luft** *(USA)* Marquette University; **Dieter Lohmar** *(Germany)* University of Köln, Director of Husserl-Archive; **Victor Molchanov** *(Russia)* Russian State University for the Humanities; **Nelly Motroshilova** *(Russia)* Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; **Alexei Savin** *(Russia)* Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; **Jaroslav Slinin** *(Russia)* St Petersburg State University; **Alexander Haardt** *(Germany)* Ruhr University of Bochum; **Peter Trawny** *(Germany)* University of Wuppertal; **Andrew Haas** *(Russia)* National Research University "Higher School of economics", Moscow; **Mikhail Khorkov** *(Russia)* Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; **Natalia Brosova** *(Russia)* Belgorod National Research University; **Danil Razeev** *(Russia)* St Petersburg State University; **Annabelle Dufourcq** *(Netherlands)* Radboud University Nijmegen; **Julia Orlova** † *(Russia)* St Petersburg State University; **Roman Gromov** † *(Russia)* Southern Federal University; **László Tengelyi** † *(Germany)* University of Wuppertal

Editor's e-mail: n.a.artemenko@gmail.com
Official website of the journal: www.horizon.spb.ru

© St Petersburg State University, 2019

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Том 8, № 2 2019

СОДЕРЖАНИЕ

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

MARCO CAVALLARO, GEORGE HEFFERNAN
FROM HAPPINESS TO BLESSEDNESS: HUSSERL ON *EUDAIMONIA*,
VIRTUE, AND THE BEST LIFE 353

WITOLD PŁOTKA
HUSSERL'S MODERATE RATIONALISM AND THE QUESTION OF EVIDENCE 389

NATALIA ARTEMENKO
THE PROBLEM OF PASSIVE CONSTITUTION
IN HUSSERL'S GENETIC PHENOMENOLOGY 409

ЯРОСЛАВ СЛИНИН
О ВНЕШНЕМ И ВНУТРЕННЕМ ОПЫТЕ:
ФРАНЦ БРЕНТАНО И МЕЙСТЕР ЭКХАРТ 442

ONDŘEJ BERAN
SCIENCE, KNOWLEDGE AND UNDERSTANDING:
WITTGENSTEIN BETWEEN PHENOMENOLOGY AND POSITIVISM 460

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН
«НЕЧЛЕНОРАЗДЕЛЬНЫЕ ЗВУКИ» ФЕНОМЕНОЛОГИИ:
ВИТГЕНШТЕЙН И ТЕЗИС «НИЧТО НИЧТОЖИТ» 487

IVANA ANTON MLINAR
IN SEARCH OF THE "MECHANISMS" OF PERSISTENCE OF SUBJECTIVITY:
MINIMAL SELF AND AGENCY 502

JAKUB ČAPEK
RENAUD BARBARAS AND THE MULTIPLE MEANING OF "LIFE" 516

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ
ДАННОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА ФЕНОМЕНОЛОГИИ 536

STATHIS LIVADAS
THE TRANSCENDENCE OF THE EGO IN CONTINENTAL PHILOSOPHY — CONVERGENCES AND DIVERGENCES 573

JAN JOSL
PATOČKA'S PHILOSOPHY OF ART AND CARE FOR THE SOUL 602

PETR ŠPECIÁN
PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVES ON ECONOMICS: SCHÜTZ VERSUS DÜPPE 613

II. ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

ЕКАТЕРИНА АНАНЬЕВА
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА СТАТЬИ *Н. ГАРТМАНА* «ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ» 632

НИКОЛАЙ ГАРТМАН
ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ
Екатерина Ананьева (пер. с нем.) 641

АЛЕКСАНДР ПРОХОРОВ
СОЛ КРИПКЕ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ. ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА СТАТЬИ *С. КРИПКЕ* «ПУСТЫЕ ИМЕНА И ВЫМЫШЛЕННЫЕ СУЩНОСТИ» 670

СОЛ КРИПКЕ
ПУСТЫЕ ИМЕНА И ВЫМЫШЛЕННЫЕ СУЩНОСТИ
Александр Прохоров (пер. с англ.) 676

III. ДИСКУССИИ

АННА ШИЯН, ОЛЕГ МУХУТДИНОВ
МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СЕМИНАР «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ — 4: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ, ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ» (18-20 апреля 2019 года, Москва, Россия) 707

TOMAS ŠINKŪNAS
THE REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE "PHENOMENOLOGY OF EMOTIONS. THE 4TH CONFERENCE ON TRADITIONS AND PERSPECTIVES OF THE PHENOMENOLOGICAL MOVEMENT IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE" (October 12-13, 2018, Kaunas, Lithuania) 725

IV. РЕЦЕНЗИИ

YVANKA B. RAYNOVA
SEIN, SINN UND WERTE. PHÄNOMENOLOGISCHE
UND HERMENEUTISCHE PERSPEKTIVEN DES EUROPÄISCHEN DENKENS
Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017. ISBN 9783631648360
(***S. MOSER***) 733

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ *ПАТРИКА ФЛАККА*
IDÉE, EXPRESSION, VÉCU. LA QUESTION DU SENS
ENTRE PHÉNOMENOLOGIE ET STRUCTURALISME
Paris: Hermann Éditeurs, 2018. ISBN: 97827056 9551 4
(***А. ПОГОНЯЙЛО***) 740

V. СОБЫТИЯ

Анонс выхода научной монографии
ИДЕЯ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКИ О БЫТИИ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ
МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА
(***А. ПАТКУЛЬ***) 760

HORIZON
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
Volume 8, Number 2 2019

CONTENTS

I. RESEARCH

MARCO CAVALLARO, GEORGE HEFFERNAN
FROM HAPPINESS TO BLESSEDNESS: HUSSERL ON *EUDAIMONIA*,
VIRTUE, AND THE BEST LIFE 353

WITOLD PŁOTKA
HUSSERL'S MODERATE RATIONALISM AND THE QUESTION OF EVIDENCE 389

NATALIA ARTEMENKO
THE PROBLEM OF PASSIVE CONSTITUTION
IN HUSSERL'S GENETIC PHENOMENOLOGY 409

YAROSLAV SLININ
ON EXTERNAL AND INTERNAL EXPERIENCE:
FRANZ BRENTANO AND MEISTER ECKHART 442

ONDŘEJ BERAN
SCIENCE, KNOWLEDGE AND UNDERSTANDING:
WITTGENSTEIN BETWEEN PHENOMENOLOGY AND POSITIVISM 460

GEORGY CHERNAVIN
"INARTICULATE SOUNDS" OF PHENOMENOLOGY:
WITTGENSTEIN AND THE THESIS "NOTHING NOTHS" 487

IVANA ANTON MLINAR
IN SEARCH OF THE "MECHANISMS" OF PERSISTENCE OF SUBJECTIVITY:
MINIMAL SELF AND AGENCY 502

JAKUB ČAPEK
RENAUD BARBARAS AND THE MULTIPLE MEANING OF "LIFE" 516

MIKHAIL BELOUSOV
GIVENNESS AS PROBLEM OF PHENOMENOLOGY 536

STATHIS LIVADAS
THE TRANSCENDENCE OF THE EGO IN CONTINENTAL PHILOSOPHY —
CONVERGENCES AND DIVERGENCES 573

JAN JOSL
PATOČKA'S PHILOSOPHY OF ART AND CARE FOR THE SOUL 602

PETR ŠPECIÁN
PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVES ON ECONOMICS: SCHÜTZ VERSUS DÜPPE 613

II. TRANSLATIONS AND COMMENTARIES

EKATERINA ANANIEVA
THE PREFACE TO THE TRANSLATION OF *N. HARTMANN'S* ARTICLE
"HEGEL AND THE PROBLEM OF REAL DIALECTICS" 632

NICOLAI HARTMANN
HEGEL AND THE PROBLEM OF REAL DIALECTICS
Ekaterina Ananieva (trans. from German) 641

ALEXANDER PROKHOROV
SAUL KRIPKE AND PHENOMENOLOGY. THE PREFACE TO THE TRANSLATION
OF *S. KRIPKE'S* ARTICLE "VACUOUS NAMES AND FICTIONAL ENTITIES" 670

SAUL KRIPKE
VACUOUS NAMES AND FICTIONAL ENTITIES
Alexander Prokhorov (trans. from English) 676

III. DISCUSSIONS

ANNA SHIYAN, OLEG MUKHUTDINOV
THE REVIEW OF THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC WORKSHOP
"THE TRANSCENDENTAL TURN IN MODERN PHILOSOPHY —
4: TRANSCENDENTAL METAPHYSICS, EPISTEMOLOGY AND PHILOSOPHY
OF SCIENCE, TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS"
(April 18-20, 2019, Moscow, Russia) 707

TOMAS ŠINKŪNAS
THE REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE
"PHENOMENOLOGY OF EMOTIONS. THE 4TH CONFERENCE ON TRADITIONS
AND PERSPECTIVES OF THE PHENOMENOLOGICAL MOVEMENT
IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE"
(October 12-13, 2018, Kaunas, Lithuania) 725

IV. BOOK REVIEWS

YVANKA B. RAYNOVA
BEING, SENSE AND VALUES. PHENOMENOLOGICAL AND HERMENEUTIC PERSPECTIVES OF THE EUROPEAN THOUGHT
Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017. ISBN 9783631648360
(***S. MOSER***) 733

PATRICK FLACK
IDEA. EXPRESSION. EXPERIENCE. THE QUESTION OF MEANING: BETWEEN PHENOMENOLOGY AND STRUCTURALISM
Paris: Hermann Éditeurs, 2018. ISBN: 97827056 9551 4
(***A. POGONYAILO***) 740

V. EVENTS

ANNOUNCEMENT OF RELEASE OF A SCIENTIFIC MONOGRAPH "THE IDEA OF PHILOSOPHY AS A SCIENCE OF BEING IN THE FUNDAMENTAL ONTOLOGY OF MARTIN HEIDEGGER"
(***A. PATKUL***) 760

I. *ИССЛЕДОВАНИЯ*

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-353-388

FROM HAPPINESS TO BLESSEDNESS: HUSSERL ON *EUDAIMONIA*, VIRTUE, AND THE BEST LIFE

MARCO CAVALLARO

M.A., Research Assistant.
University of Cologne, Husserl Archives.
50937 Cologne, Germany.

E-mail: marco.cavallaro@uni-koeln.de

GEORGE HEFFERNAN

PhD in Philosophy, Professor of Philosophy.
Merrimack College.
01845 North Andover, Massachusetts, USA.

E-mail: heffernang@merrimack.edu

This paper treats of Husserl's phenomenology of happiness or *eudaimonia* in five parts. In the first part, we argue that phenomenology of happiness is an important albeit relatively neglected area of research, and we show that Husserl engages in it. In the second part, we examine the relationship between phenomenological ethics and virtue ethics. In the third part, we identify and clarify essential aspects of Husserl's phenomenology of happiness, namely, the nature of the question concerning happiness and the possibility of a phenomenological answer, the power of the will, the role of vocation, the place of obligation, the significance of habituation, the necessity of self-reflection and self-criticism, the importance of sociability and solidarity, the impact of chance and destiny, and the specter of regret. In the fourth part, we establish the inextricable linkage between Husserl's metaethics and his metaphysics. In the fifth part, we provide a provisional exploration of his conception of the connection between happiness and blessedness. We acknowledge that there is an extensive literature on Husserl's phenomenological ethics, and our study has benefitted greatly from it, but we also suggest that our holistic approach critically clarifies his description of happiness, virtue, and blessedness by fully recognizing that his phenomenological metaethics is embedded in his phenomenological metaphysics.

Key words: Husserl, phenomenology, limit problems, *eudaimonia*, happiness, blessedness, virtue.

© MARCO CAVALLARO, GEORGE HEFFERNAN, 2019

ОТ СЧАСТЬЯ К БЛАГОСЛОВЕННОСТИ: ГУССЕРЛЬ ОБ *ЭВДЕМОНИИ*, ДОБРОДЕТЕЛИ И ДОСТОЙНОЙ ЖИЗНИ

МАРКО КАВАЛЛАРО

Магистр философии, ассистент-исследователь.
Кёльнский университет, Архив Гуссерля.
50937 Кёльн, Германия.

E-mail: marco.cavallaro@uni-koeln.de

ДЖОРДЖ ХЕФФЕРНАН

PhD, профессор.
Мерримак Колледж.
01845 Северный Андовер, Массачусетс, США.

E-mail: heffernang@merrimack.edu

В этой статье рассматривается гуссерлевская феноменология счастья и разрабатывается этика *эвдемонии*. Статья состоит из пяти частей. В первой части авторы утверждают, что феноменология счастья представляет собой необходимую и вместе с тем относительно игнорируемую область исследования, и демонстрируют, что, вопреки сложившимся представлениям, Гуссерль также её разрабатывал. Во второй части рассматривается взаимосвязь между феноменологической этикой и этикой добродетели, при этом особенное внимание обращено на многочисленные попытки Гуссерля сформулировать категорический императив. В третьей части определяются и проясняются некоторые существенные аспекты гуссерлевской феноменологии счастья, а именно его эвдемонизм. К этим аспектам относятся суть вопроса о счастье и возможность феноменологического ответа на него, а также такие темы как воля, предназначение, долг, привычка, необходимость рефлексии и критического отношения к себе, важность общения и солидарности, влияние удачи и судьбы, разные формы сожаления. В четвёртой части авторы устанавливают и исследуют связь между метаэтикой Гуссерля и его метафизикой. В пятой части авторы намечают возможность развития его концепции, в свете связи между счастьем и благословенной жизнью. Отмечая объем и разработанность исследовательской литературы на тему феноменологической этики Гуссерля, литературы, на которую эта статья во многом опирается, в данной статье предлагается целостный подход, который, как нам кажется, поможет критически прояснить гуссерлевское определение счастья, добродетели, благословенной жизни, и это возможно благодаря полной и окончательной демонстрации того как феноменологическая метаэтика переплетена с феноменологической метафизикой.

Ключевые слова: Гуссерль, феноменология, пограничные проблемы, *эвдемония*, счастье, благословенная жизнь.

1. *INTRODUCTION*
THE IMPORTANCE OF PHENOMENOLOGY OF HAPPINESS

It long seemed that Husserl was preoccupied with logic, theory of knowledge, and theory of science. Yet it has become clear that he also provides a practical philosophy, a normative ethics, a metaphysical metaethics, and even a phenomenology of happiness. Given Aristotle's systematic treatment of happiness, of course, Husserl's reflections on the phenomenon seem sporadic. After all, Aristotle gives a set definition, stating that "happiness is activity of the soul in accord with virtue […] the best and most complete virtue […] in a complete life" (Aristotle, 1999, 9). Although he does not give formal definitions or systematic treatments of them, however, Husserl does provide phenomenological descriptions of *Glückseligkeit* and *Seligkeit*. This is evident from the recently published Husserliana XLII: *Limit Problems of Phenomenology* (2014)[1]. The volume contains texts from 1908 to 1937, and, their apparent disparity notwithstanding, attention to leitmotifs shows that many of them contain extensive reflections on happiness and blessedness. Hence one may indeed speak of "Husserl's eudaimonism" (XLII, 252, 382, 469, 515), although one can also ask whether *eudaimonia* is better translated as *flourishing* than as *happiness*[2].

This is a timely topic, for the current field of happiness studies exhibits three major tendencies. First, research on happiness is dominated not by philosophers but by psychologists, especially by those working in "positive psychology"[3]. Second, many philosophers who study happiness are influenced more by "positive psychology" than by humanistic philosophy[4]. Third, hardly anyone is doing phenomenology of happiness. Therefore the work on happiness that a few phenomenologists are doing is especially important[5]. As Husserl shows, phenomenology has the potential to make original, significant, and tenable contributions to our understanding of

---

1 See Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik—Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, ed. Rochus Sowa and Thomas Vongehr (Dordrecht: Springer, 2014). In the text and in the footnotes we refer to Husserl's works by volume (Roman numeral) and page (Arabic numerals) of his *Gesammelte Werke* (Husserliana). Translations are ours.

2 The English expression *happiness*, with its root *hap*, meaning chance or luck or fortune, carries connotations of happen, happenstance, hapless, and so forth that the Greek *eudaimonia* does not. See (Kraut, 1989).

3 See, e.g., (Seligman, 2002; Ben-Shahar, 2007; Lyubomirsky, 2008).

4 See, e.g., (Vitrano, 2014; Cahn & Vitrano, 2015). The exceptions, e.g., (Haybron, 2008), prove the rule.

5 See, e.g., (Drummond, 2010, 2013; Heffernan, 2010, 2014; Brudzińska, 2017).

human happiness. Thus it is also fitting to speak of "phenomenology of happiness" as a legitimate area of research with its own tasks, methods, and results.

The evidence for the possibility of a phenomenology of happiness emerges in those texts of *Limit Problems of Phenomenology* which contain significant contributions to the conceptual clarification of Husserl's eudaimonism. "Grenzprobleme"—Husserl does not employ the expression, but its use is justified (XXXIX, 875–876; XLII, xix)—are those problems that overstep the bounds of ordinary phenomenological description with its usual standards of evidence (givenness) and lead into the realm of metaphysical questions, for rigorously scientific transcendental philosophy is not only open to but also ordered to "a transcendentally-phenomenologically founded metaphysics" (XLII, 160)[6]. Husserliana XLII includes texts dealing with four groups of "limit problems": (1) phenomenology of unconsciousness and of birth, sleep, and death (XLII, 1–81); (2) phenomenology of instincts (XLII, 83–136); (3) metaphysics, encompassing monadology, teleology, and philosophical theology (XLII, 137–263); and (4) reflections on ethics in Husserl's Freiburg years (1916–1928 ff.) (XLII, 265–527). The organization of the volume reflects a distinction among "limit problems" (*Grenzprobleme*) between the "marginal problems" (*Randprobleme*) of the first and second groups and the "elevated problems" (*Höhenprobleme*) of the third and fourth (XLII, xix–xxxi). It also shows that Husserl's ethics, especially his metaethics, is inseparable from his metaphysics, and his concept of happiness, likewise, from his world-apprehension (*Weltauffassung*)[7].

Husserl approaches "limit problems of phenomenology" via *Besinnung*, a way of "investigating the sense" of "the things themselves" that he introduces in the *Logical Investigations* (1900/1901)[8], develops as a method after the First World War[9], and applies, as "radical sense-investigation", in *Formal and Transcendental Logic* (1929)[10] and, as "historical sense-investigation", in *The Crisis of the European*

---

[6] Cf. XLII, xix–xxix, lxiii–lxvi. See also Husserl to William Ernest Hocking, 7 July 1912 (Husserl, 1994, *Briefwechsel* [hereafter BW], III, 159–160); Husserl to Dietrich Mahnke, 4 September 1933 (BW III, 505–511). Cf. finally the pertinent passage from the letter of Husserl to Peter Wust (1920) that is cited in XLII, lxiv.

[7] See, e.g., XLII, 204–211.

[8] XIX/1, 10, 24–25, 304.

[9] XXXV, 316–317, 327–328, 336 (*London Lectures* [1922]); XXXV, 27, 34–38, 46, 48–52, 58–64, 93–96, 241–242, 247–248, 254–256, 259, 264–266 (*Introduction to Philosophy Lectures* [1922/1923]); XXVII, 9–10, 37–38, 42–43, 46–47, 64–65, 87–88 (*Kaizo Articles* [1922–1924]).

[10] XVII, 9–17, 21, 34, 40, 45, 88, 124, 172–173, 218–219, 236, 243, 280–283, 285.

Sciences and Transcendental Phenomenology (1936)[11]. This is not the proper place for a lengthy excursus on *Besinnung*[12], but there is substantial evidence in *Limit Problems of Phenomenology* that Husserl regards the method of *Besinnung*, as "universal sense-investigation" (which is not to be confused with simple reflection)[13], as an appropriate approach to the phenomenon *happiness*[14]. There are c. 125 occurrences of *Besinnung* and its variants (e.g., *sich besinnen*) in 527 pages of Husserliana XLII (but only 3 references to the transcendental-phenomenological reduction—though *Besinnung* and *Reduktion* are not contrary but complementary), and many of these occurrences are found in the context of Husserl's observations on happiness. Some texts of the volume even suggest that *Besinnung* or *Selbstbesinnung* on happiness is a necessary condition for a life of genuine satisfaction (*echte Befriedigung*)[15].

2. *PHENOMENOLOGY OF HAPPINESS AND VIRTUE ETHICS*

Self-satisfaction (*Selbstzufriedenheit*) in Husserl's sense of being happy with one's life involves much more than the fulfillment of one's needs, plans, and wants[16]. Associating "eudaimonism" with the indeterminacy and uncertainty of "getting what one wants," Kant sought to discredit the role of happiness in ethics, arguing that being worthy to be happy is a higher good than being happy, and that being worthy to be happy *and* being happy are the highest good[17]. Husserl has a more positive view of the relationship between morality and happiness[18]. His emphasis on self-satisfaction is consistent with a current trend in happiness studies to define happiness as "getting the life you want"[19] or as "a state of satisfaction with the life that one lives"[20].

---

[11] VI, 4, 12, 15–16, 39, 48, 50, 54, 57–60, 68, 72–74, 100, 106, 121, 124, 135–138, 142, 156, 158–159, 169, 176, 178–179, 184–186, 190, 193–195, 200, 207, 215, 224, 250, 254–255, 262–264, 266, 272.

[12] An excursus that would go far beyond: VII, 7–12, 30–34, 38–39, 62–63, 66–67, 73, 141–142, 157–160, 166–168 (*First Philosophy I* [1923/1924]); VIII, 3–7, 29, 34–37, 58–59, 86–88, 120–121, 124–125, 154–155, 164–166, 203–211 (*First Philosophy II* [1923/1924]); I, 43–44, 49–50, 53, 63, 103, 116–118, 174, 179–180, 182–183 (*Cartesian Meditations* [1931]).

[13] See (Cairns, 1973), where *Besinnung* is translated as "sense-investigation" (20) and *Reflexion* as "reflection" (94). On Husserl's skepticism with respect to reflection as the phenomenological method, see III/1, 162–178.

[14] XLII, 213, 223, 229, 255, 449, 472–474, 484, 517–518, 526–527.

[15] See, e.g., XLII, 212–217, 393–399, 425–449, 451–468, 491–494, 515.

[16] XLII, 173 (n. 1), 309–313, 316, 322, 329, 331.

[17] See (Kant, 1996, 49–51, 59, 68, 70–71, 240, 593).

[18] See XXVIII, 402–418 (1902/1903), and XXXVII, 200–243 (1920/1924). Cf. (Peucker, 2007; Rinofner-Kreidl, 2010; Pradelle, 2016).

[19] See, e.g., (Lyubomirsky, 2008).

[20] See, e.g., (Vitrano, 2014, 1–7, 71–121, 131–135).

A decisive difference between the popular trend and Husserl's position, however, is that he insists on the inextricable linkage between satisfaction or self-satisfaction and ethics or virtue, which, he argues, only together yield genuine happiness.

A key source in this regard is Husserliana XLII, Text No. 24: "Value of Life, Value of the World, Ethics (Virtue), and Happiness"[21]. Here Husserl argues that there is no happiness without self-satisfaction, but no self-satisfaction without virtue, and therefore no happiness without virtue[22]. This text is only one of a large number of similar sources[23] that show that for Husserl, as for Aristotle, the practice of virtue offers moral agents the best practical chance (but no guarantee) for happiness in an unpredictable world[24]. Happiness is not a fleeting feeling, and certainly not the feeling of pleasure that one person gets from loving and being loved by another. Virtue plays an indispensable role in ethical deliberation, decision, and action, and happiness is understood in relation to virtue. Husserl sees *contentment* as founded on and grounded in *content*, as one of his earliest examples of the nature of a normative value shows: the case of "the brave or good warrior" in the *Prolegomena to Pure Logic* (XVIII, 53–59). Nothing captures the concept of content in ethics better than virtue, both of character and of intellect[25]. To leave out morality is to leave open the door to the notion of "the happy immoralist"[26].

Yet Husserl's ethics resists the usual classification of normative ethical theories into virtue ethics (Aristotle), deontological ethics (Kant), and consequentialist ethics (Mill)[27]. Rather, it attempts to integrate parts of all three types of theories into a whole that renders them historically fruitful and systematically useful[28]. Husserl's mature ethical theory also involves a novel approach based on a unique blend of three essential elements of the person, namely, a free will (Kant), an active ego (Fichte), and a virtuous character (Aristotle)[29], which together enable moral agents to shape their lives so as to establish the best possible—but not perfect—conditions under which to achieve the self-satisfaction *with* virtue that is happiness or *eudaimonia*.

---

[21] XLII, 297–333 (February 1923): „Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit."

[22] XLII, 198, 311, 316, 329–333.

[23] See, e.g., XLII, 278–288 (1920), 289–296, 379–382, 502–515, etc.

[24] See, e.g., (Annas, 1989, 1993, 2003, 2008a, 2008b; Kekes, 1982; Kraut, 1979; Arroyo, 2009).

[25] See, e.g., (MacIntyre, 2007).

[26] Propagated by (Cahn, 2004, 2008a, 2008b; Vitrano, 2008, 2009).

[27] We concur with (Peucker, 2008, 307).

[28] See (Peucker, 2007; Heffernan, 2010; Tullius, 2017; Ubiali, 2017).

[29] See (Luft, 2010, 2012).

An adequate account of Husserl's approach to the relationship between happiness and virtue must clarify the evolution of his ethics[30]. Bracketing legitimate questions concerning formalizing periodization, one can say the following in this regard: Husserl's early ethical investigations during his time in Halle (1887–1901) are heavily influenced by Brentano's lecture courses on practical philosophy from 1876 to 1894 (published as *Grundlegung und Aufbau der Ethik / Foundation and Construction of Ethics*)[31] and feature a strong parallel between logic and ethics (XXVIII, 381–419)[32]. Husserl's idea of ethics as a rigorous science of practical reason and its formal axiology holds during his middle period in Göttingen (1901–1916)[33]. Yet this idea is transformed with his plea for a "renewal" (*Erneuerung*) of human values in his Kaizo Articles (1922–1924) (XXVII, 3–94)[34]. His mature ethics sprouts in his lectures on ethics in 1920 and 1924 (XXXVII, 3–255) and blossoms during his time in Freiburg from 1916 to 1938 (XLII, 265–527). Based on a phenomenology of the subject as a person striving for happiness (*Glückseligkeit*), it is heavily influenced by Husserl's reading of Kant and Fichte, especially of the latter's *Die Bestimmung des Menschen / The Vocation of Man* (1800) and *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre / The Way toward the Blessed Life, or also the Doctrine of Religion* (1806)[35]. The result is an ethics that is based on reason and love and directed toward individual and collective human blessedness (*Seligkeit*), that distinguishes between "objective values" driven by duties and "subjective values" motivated by love (though "subjective values" may involve *absolute duties*)[36], and that requires not blind belief but rational faith in God as a highest, all-good being who cares for human beings autonomously responding to their freely chosen vocations[37].

The evolution of Husserl's ethics is accompanied by a shift in his approach to the Categorical Imperative. In 1914 Husserl described "the problem of the *Categorical Imperative*" as "the most central problem of ethics" (XXVIII, 137), but in 1919/1920

---

30 See (Melle, 1991, 2002; Peucker, 2008; Römer, 2011; Rinofner-Kreidl, 2017; Drummond, 2018).

31 See (Brentano, 1978).

32 Brentano's *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis/The Origin of the Knowledge of Right and Wrong* (1889) (Brentano, 1969) is not mentioned in Husserliana XXVIII, XXXVII, or XLII.

33 See, e.g., XXVIII, 3–159.

34 Three (XXVII, 3–43) of five (XXVII, 3–94) articles were published (1923–1924).

35 See XXV, 267–293 („Fichtes Menschheitsideal: Drei Vorlesungen" [1917]). Cf. (Fichte, 1979, 1983). (Hart, 1995) is very good on Husserl and Fichte.

36 See (Hart, 2006).

37 See XLII, 265–527, esp. 297–333.

he writes that he "will probably have to give up or limit anew the entire doctrine of the categorical imperative"[38], and in the early-to-mid 1920s he states that an "ethics based merely on the Categorical Imperative" is "not an ethics"[39]. In his early ethics, the guiding question was whether, given the Categorical Imperative in Brentano's sense, namely, "Do the best of the good achievable within your whole particular practical sphere!" (1914)[40], actions are done *in accord with duty*; in his later ethics, it is whether they are done *out of love*[41]. (In *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Kant explores a distinction between the moral value of actions done *in accord with duties* and that of actions *done out of duty*[42], but Husserl does not mention this connection in any text of Husserliana XLII.) Husserl illustrates the difference between the two approaches with the example of a mother and her absolute understanding of her unconditional duties to her child[43]. He also gives the example of the mother who sacrifices her son for her country[44]. Husserl's critique of his earlier approach to such a case is that the "Law of Absorption"[45] of a supposedly lower good into a supposedly higher good does not work because the loss or "sacrifice" is *absolute*[46]. There is no better illustration of the distinction between "objective values" and "subjective values" in his late ethics (XLII, 348–359).

Yet, as the most extensive set of texts in Husserliana XLII documents, Husserl gradually moves away from an ethics founded on a formal Categorical Imperative toward an ethics grounded in the material ideals of personhood, community, and humanity (XLII, 383–392)[47]. The distinctive feature of his later ethics, as compared to and contrasted with his earlier, is a less abstract and more concrete concept of

---

[38] See Materialien IX, 132 (n. 1): „Ich werde wohl die ganze Lehre vom kategorischen Imperativ aufgeben müssen bzw. neu begrenzen."

[39] See Materialien IX, 146 (n. 1).

[40] See XXVIII, 142: „Tue das Beste unter dem erreichbaren Guten innerhalb deiner jeweiligen praktischen Gesamtsphäre!" See also XXVIII, 153: „Tue das Beste unter dem Erreichbaren." Cf. XXVIII, 237–242, 348–355, 414–418.

[41] See XLII, 289–296. See also XLII, 87, 200–201, 265, 284, 395–396, 419–420.

[42] See (Kant, 1999), First Section.

[43] XLII, 309–310, 343–344, 348–355, 393–399, 400–408, 458–468.

[44] See XLII, 199, 347, 401, 458, 466. In this case Husserl always says "mother" and never "father."

[45] See XXVIII, 136: „*In jeder Wahl absorbiert das Bessere das Gute und das Beste alles andere an und für sich als praktisch gut Zu-Schätzende*."

[46] Cf. XLII, 344–347, 356–359, 383–391, 458–468, and XLII, 348–355, 410–422, 458–468. See XXVIII, 419–422, on the roles of Moritz Geiger and Fritz Kaufmann in Husserl's shift.

[47] See XLII, 311, 315–316, 318–321, 324, 329, 344, 356–359, 473. Cf. Sowa, Introduction, XLII, xciv–xcv, c–cvi, cxiii.

practical reason (XLII, 265–277). In 1923, for example, Husserl introduces and develops the distinction between an "individual categorical imperative of the hour" and the "formal categorical imperative for life" (XLII, 318–321). Deviating from Brentano, and, of course, from Kant[48], Husserl's alternative Categorical Imperative, from 1924, says not *what to do* but *how to be*: "Be a true human being; lead a life that you can insightfully justify in a thorough-going way, a life of practical reason"[49]. What may be his most "existential" Categorical Imperative, probably from the mid-1920s, says: "*Do your best, as which the best is what you can do in the sense of the absolute best, at which your life's meaning should aim, as [should] that of all human beings!*"[50] These imperatives, which do not conflict with the claims of happiness (XLII, 311), are more individual-situational and less formal-categorical (XLII, 321). Now values are defined not merely in terms of individual acts that realize the best that one can do in a given situation, but rather in terms of an absolutely justified shaping of the life that is, in each and every case, that of an individual person, as well as in terms of a rational shaping of the lives of national and trans-national societies guided by a conviction of faith, a consciousness of hope, and a community of love[51]. Given the human striving for happiness in the face of the irrationality (*Unvernunft*) and accidentality (*Zufall*) in the life of the individual and in the history of humanity, Husserl emphasizes the inseparability of ethical and existential concerns and poses urgent questions concerning the meaningfulness and meaninglessness of moral agency[52]. The phenomenon of love, as a source of binding values and as the motive of ethical action, as well as the phenomenon of the individual call to a personal task in life, move to the center of his ethics[53]. The result is a phenomenological ethics, in the spirit of his phenomenological philosophy, not „von oben" but „von unten"[54].

---

[48] Kant distinguishes several different formulations of the Categorical Imperative—"act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law"—but asserts that they all express the same thing. See (Kant, 1999), Second Section.

[49] See XXVII, 36: „Sei ein wahrer Mensch; führe ein Leben, das du durchgängig einsichtig rechtfertigen kannst, ein Leben aus praktischer Vernunft." Cf. XXXVII, 234: „*Handle vernünftig!*"

[50] See XLII, 390: „*Tue dein Bestes, als welches das Beste ist, das du im Sinn des absolut Besten tun kannst, auf das dein Lebenssinn mit hinzielen soll, wie der aller Menschen!*" Cf. XXXVII, 252–253 (1920/1924). One may ask whether Husserl's latest ethics is "existentialist." See (Loidolt, 2011, 2018; Römer, 2011).

[51] XLII, 333–338, 343–344, 356–359, 400–408, 410–449, 458–484, 523–526.

[52] XLII, 338–340, 360–382, 408–409, 449–450, 495–523, 526–527.

[53] See XLII, 348–355, 393–399, 451–457, 491–494. See also (Melle, 1991, 2002, 2007; Peucker, 2008).

[54] BW III, 160, 213, 504; BW V, 15; BW VI, 99; BW VII, 164; BW IX, 83–84.

Husserl recognizes that, given the vagaries, vices, and vicissitudes of the world, virtue offers the best prospect of happiness (XLII, 297–333), but he, like Aristotle, also realizes that virtue does not guarantee happiness (XLII, 382). Yet he cannot without further ado be characterized as a virtue ethicist in the Classical Western tradition[55]. His cardinal virtues are not the Greco-Roman philosophical virtues, prudence, justice, fortitude, and temperance[56], which are hardly present in the texts of Husserliana XLII, but rather the Jewish-Christian theological virtues, faith, hope, and love, which are very much in evidence. This raises an obvious question. Yet, although he suggests that human beings cannot be happy without God, Husserl does not accept the medieval Christian view that "God makes human beings happy"[57]. He does, however, believe in a world in which divine "grace" (*Gnade*) encourages human effort[58]. In the end, his developed ethics, materially determinate and particularly oriented, does justice to individual hope for personal happiness, but also to collective striving for communal blessedness, in a way in which his developing ethics, formally structured and generally inclined, did not.

3. *HUSSERL'S EUDAIMONISM*
THE CHARACTERISTIC FEATURES OF A HAPPY LIFE

We turn to the essential aspects of happiness according to Husserl's phenomenological descriptions.

The question concerning happiness. Husserl writes: "To what end must the human being be satisfied? The human being must be able to be satisfied in order to aim at the goal not only of being good but of becoming better and better"[59]. According to Husserl, the "happiness question" (*die Glücksfrage*: XLII, 504–508) is a matter of how I should conduct myself ethically in order to lead a life of complete self-preservation (*Selbsterhaltung*)[60] and sustained satisfaction

[55] See, e.g., (Drummond, 2002, 2014, 2015, 2018; Heffernan, 2010; Peucker, 2010).

[56] See, e.g., (Plato, 2006), Book IV, and (Aristotle, 1999), Books II–VI.

[57] See (Augustine, 1984).

[58] See, e.g., XLII, 215, 236, 447.

[59] XLII, 324: „Wozu muss der Mensch zufrieden sein? Er muss zufrieden sein können, um das Ziel, nicht nur gut zu sein, sondern besser und immer besser zu werden, sich stellen zu können."

[60] XLII, 503: „Wie müsste ich in der Möglichkeit, gedacht als meine wirkliche Vermöglichkeit, all mein Leben, all meine einzelnen Wollungen und Handlungen inszenieren und ordnen, damit sie zusammenstimmten zur Einheit einer sich durch das Leben hindurch erstreckenden ungestörten Harmonie der totalen Selbsterhaltung […]?"

(*Befriedigung*)[61]. For Husserl, ethics is distinct from morality, but the question concerning happiness is an ethical question[62].

Thus one cannot simply say that that individual is happy whose volitions (*Wollungen*) and inclinations (*Neigungen*) are constantly satisfied. Such a life would not necessarily be a good life or a happy life. Rather, an ethical life and a happy life, a life of self-satisfaction, are inseparable: "How are an ethical life and happiness (satisfaction) related? An ethical life provides self-satisfaction as a condition of the possibility of every further satisfaction"[63]. A life of complete satisfaction is one in which all my beliefs and position-takings (*Stellungnahmen*), as well as all my volitions and actions, produce "the harmony of a whole life" (*Zusammenstimmung zu einem Lebensganzen*)[64].

Yet even the fact that my life constitutes a harmonious totality is not sufficient to permit me to characterize it as "happy." This fact must also be known *per se*, that is, I must be aware of this harmony in order to be able to consider myself "happy." This entails, on the one hand, that the harmony objectively subsists, and, on the other hand, that I am in a position to evaluate my entire life positively in a single act of judgment.

The necessary condition for such a general self-evaluation is the possibility of performing a complete synthesis of all my past and future beliefs, volitions, and actions. Husserl refers to this possibility as the subject's capacity for performing acts of *Überschau* or for taking a "panoramic view" of her own life as a whole[65]. An *Überschau* requires the kind of act by which we experience our personal life as a whole, and, correlatively, the world as its constant horizon. As Husserl says:

> The human being as a human being does not live in the moment. For the human being the whole unity of her past is a given unity and a unity capable of being

[61] XLII, 504: „Wie muss ich […] für mich mein (ganzes weiteres) Leben gestalten, um ein ständiges Leben der Befriedigung <zu> gewinnen?"

[62] XXVIII, 33: „Es ist offenbar eine Einschränkung, wenn wir Ethik als Moral fassen. […] Das moralische Handeln, wie immer wir es näher bestimmen, ist eine beschränkte Sphäre des Handelns überhaupt; also die Ethik muß, wenn wir den umfassendsten Begriff gewinnen wollen, der Vernunft in der Praxis überhaupt zugeordnet werden." For this use of the term *ethics* see (Williams, 1985).

[63] XLII, 329: „Wie verhalten sich ethisches Leben und Glückseligkeit (Zufriedenheit)? Ethisches Leben gibt Selbstzufriedenheit als Bedingung der Möglichkeit jeder weiteren Zufriedenheit."

[64] XLII, 507 f.: „Das konkrete Leben der menschlichen Person kann nur ‚glücklich' sein, wenn hinsichtlich all dieser Lebensschichten als besonderer, aber sich wechselseitig auch durchsetzender und bedingender Schichten des Willenslebens ein gewisser Stil der Zusammenstimmung zu einem Lebensganzen gewährleistet ist."

[65] (Staiti, 2013) provides a detailed analysis of the experience of *Überschau*.

> looked over and grasped, and accordingly so is her future and her whole flowing life[66].

Any panoramic view of a whole life, of course, involves unfulfilled, obscure horizons[67].

Granting that anyone is capable of grasping her own life in a single act and of thereby performing a synthesis of all her beliefs, volitions, and actions, the problem of ascertaining the criterion for determining whether life is harmonious remains. Harmony is first and foremost an aesthetic, relative category, which means that it is not an objective property of beliefs, volitions, and actions as such, but a "felt" or "sensed" property that they have in relation to a valuing subject.

A solution presupposes that the person can turn herself and her entire life into a "theme" (*Thema*), first, of valuation, and, second, of praxis[68]. The axiological judgment directed toward her whole life, which then becomes the "judgment matter" (*Urteilsmaterie*), motivates her to act in this or that manner in order to change her life. The totality of life becomes the target of a practical undertaking.

Will. The most effective solution to the problem of happiness would be to reach the point at which each of my volitions were ruled by an "archontic will" (*ein archontischer Wille*: XLII 504) or a "monarchical willing" (*ein monarchisches Wollen*: XLII, 506)[69], that is, a habitual tendency of the will encompassing the whole of practical life[70]. The result of this self-determination would be a consistent connection

---

[66] XLII, 303 (n. 1): „Der Mensch als Mensch lebt nicht im Moment. Für ihn ist die ganze Einheit seiner Vergangenheit eine gegebene und zur Überschauung und Erfassung kommende Einheit und demgemäß auch seine Zukunft und sein ganzes fließendes Leben."

[67] As Staiti indicates, "the lack of total fulfillment and the withholding of whatever kind of illustrative content […] can be considered essential traits of *Überschau*" (Staiti, 2013, 30).

[68] XLII, 304: „In eins mit der Wertung des Lebens ist die *Selbstwertung des Subjekts*: Der Mensch macht sich und sein gesamtes Leben […] zum Wertungsthema und zum praktischen Thema […]." XXVIII, 143: „Also wir stellen es [das handelnde Subjekt] dabei als jemanden vor, der wollend sein Willensleben regiert, dieses selbst zum Feld der Praxis, zum Willensbereich macht, und nun richtiges Wollen anstrebt." XXVIII, 89: „Natürlich kann das Werten sich auf die Person, auf ihre Taten, auf das, was für sie unter den für sie speziell bestehenden Voraussetzungen gut und schlecht ist, beziehen."

[69] Ms. F I 28, 338: „Es ist vorauszusetzen, daß die Universalität eines ‚Ich will' in reiner Aktmotivation, also in reiner Freiheit leben und mir alle heteronomen Motive verbieten, die Selbstsetzung des Ich als habituellen Trägers des reinen ‚Ich will' in sich schließt, also in sich beschließt das ‚Ich will ein ethisch Guter sein,' ein solcher, aus dem nur rein gut gerichtete Akte und die beständig richtigen, die möglich sind, hervorgehen."

[70] XLII, 281: „Eine habituelle Willenstendenz auf normhaftes Wollen und Handeln geht möglicherweise durch das ganze praktische Leben hindurch." XLII, 283: „[…] eine Universalität der Regelung des ganzen Lebens und eine Regelung des Ich selbst durch das Ich selbst […]."

between my firm will and my fleeting volitions[71]. Then I could live by a supreme ideal that played the role of the highest practical demand (categorical imperative) for me in my life. Insofar as I lived according to my will, my ideal of life, I would be faithful (*treu*) to myself and to my previous decisions. The identity of the person would constitute itself as the harmonious unity of all his position-takings as driven by this regulatory will[72].

The moment of self-determination of the will must be conceived as an act of "conversion" (*Umkehr*: VIII, 297) by virtue of which the totality of a person's life gets turned upside down, as it were. This conversion implies a "renewal" (*Erneuerung*) of the human being brought about by a free act of the will—a "free spontaneity" of the I as "*causa sui*"[73]. In later manuscripts, Husserl characterizes this experience more precisely as a "backward renewal" (*umkehrende Erneuerung*: XLII, 497), a kind of renewal that is directed toward one's past life and cancels one's previous universal will and life's ideal in order to set the stage for a new volitional form of one's entire life.

In this manner, the subject appears to forfeit his self-preservation. A temporal split occurs in his life so that, in a sense, he is no longer what he once was. Yet it only seems so, because his goal is precisely to achieve a stable self-preservation in which conversion becomes unnecessary. The ultimate ground of all ethical renewal is the pre-ethical teleology of self-preservation. The striving for self-satisfaction accompanies the striving for self-preservation[74].

The ethical conversion is made possible by what Husserl calls a "universal ethical *epoché*" (VIII, 319), a thematization of one's entire life that makes it the subject of a universal axiological judgment. This *epoché* implies a bracketing of

---

[71] XLII, 503 f.: „Ich in einem ins Unendliche und Ganze fortgehenden Willensleben, das in allen einzelnen Wollungen regiert wäre von einem einzigen habituellen Willen, eben dem, der als oberster Regent allen einzelnen Verhaltungsweisen jene glückhafte Form verleihen müsste."

[72] IV, 277: „Aber wirklich einheitliche *Person* ist das Ich in eins damit noch in einem höheren Sinn, wenn es einen gewissen durchgängigen einheitlichen Still hat in der Art, wie es sich urteilend, wollend entscheidet, in der Art, wie es ästhetisch schätzt […]."

[73] XXVII, 25; XIV, 210.

[74] XLII, 503: „Wie müsste ich in der Möglichkeit, gedacht als meine wirkliche Vermöglichkeit, all mein Leben, all meine einzelnen Wollungen und Handlungen inszenieren und ordnen, damit sie zusammenstimmten zur Einheit einer sich durch das Leben hindurch erstreckenden ungestörten Harmonie der totalen Selbsterhaltung, sich fühlbar machend in der unthematischen Gemütsreaktion der ständig begleitenden Stimmung der Befriedigung […]?"

one's entire previous life and a universal critique of it according to a newly imposed ethical ideal[75].

Yet does not the necessity of ethical renewal contradict the necessity of self-preservation and harmony[76]? Husserl's elegant solution proposes two forms of self-preservation or striving for self-preservation, a generally natural one and a specifically ethical one[77]. Connected to this distinction is the striving for "finality" (*Endgültigkeit*)[78]. The subject ought to strive for a set of core convictions (*Überzeugungen*) that will, ideally, not be disappointed during a lifetime, for not only does experience not contradict them but their practical realization must also always be successful[79]. Only then does the life of the subject have "the character of a life directed toward constant goals, in which the I exercises self-preservation" (XLII, 368).

Vocation. The ethical ideal of life is a kind of universal "vocation" (*Beruf*) that assumes the role of an absolute normative "call" (*Ruf*) for the subject—"[a]n ideal that shapes the whole of life" (XLII, 493). It differs from every other specific ideal due to its universal character, and Husserl distinguishes this kind of vocation from the ideals of life that single professions (*Berufe*)[80] represent.

Human life presents human beings with a multi-layered manifold of "profession-unities" (*Berufseinheiten*: XLII, 507), that is, unities of obligations and volitions. To each profession pertains a specific set of obligations, values, volitions, and faculties (*Können*). Even a relative kind of happiness (or unhappiness) depends on the fulfillment (or non-fulfillment) of these obligations and volitions (XLII, 517).

This is only a part of the whole, however, because a single profession does not concern one's life as a whole, leaving some areas untouched by its regulation and

---

[75] Cf. (Melle, 2002, 243 f.).

[76] We thank Dieter Lohmar for drawing our attention to this possible objection.

[77] XLII, 368: „Sowie das universale Denken der Vernunft erwacht […] muss es [das Ich] auch eine neue Weise der Selbsterhaltung suchen. Die bisherige, die sozusagen passive Ausbildung von präsumtiven Endgültigkeiten genügt nicht mehr—eben weil sie immer präsumtiv sind."

[78] XLII, 367: „Das Ich ist praktisches Ich, es strebt auf etwas hin, will es. Aber es steht unter dem Gesetz der Selbsterhaltung. Es kann sich als Ich nur erhalten, wenn durch seine Entscheidungen Endgültigkeit hindurchgeht. […] [D]ann muss es nicht nur überhaupt neue Überzeugungen sich schaffen, es muss dessen sicher sein können, dass es nicht immer wieder in die Lage kommen wird und kommen könnte, seine schon gebildeten Überzeugungen wieder aufzugeben."

[79] XLII, 368: „[…] es ist jede dieser Verwirklichungsarten und Herausstellungsarten [sowohl des sachlichen als auch des wertlichen Seins, Verwandlung von Möglichkeit in Wirklichkeit] immerfort in der praktischen Aktivität, wenn auch unter Korrekturen, gelungen."

[80] The German *Beruf* means both *vocation* and *profession*. We use *vocation* to translate the all-encompassing *Beruf*, which Husserl sometimes also refers to as *Ruf* or *Berufung*, and *profession* to mean a vocation that does not possess this all-encompassing character.

will. A "professional-life" (*Berufsleben*) does not constitute the whole of life. Because I can simultaneously be a scientist, husband, father, and citizen, I am subject to a plurality of goals and duties that in real life may conflict with one another insofar as the actualization of one inhibits or even prohibits the realization of another (XLII, 396). Also, because a cluster of different obligations pertains to each of these "professions," the leading of a professional life opens up the possibility of a "split" (*Spaltung*) between the part of a person's life that is exclusively focused on the single profession, its goals, satisfactions, and dissatisfactions, on the one hand, and the part of her life that contains everything beyond and apart from that single professional life, on the other hand[81].

Obligation. In order to live an ethical and happy life, Husserl suggests, a universal will must govern all aspects of my practical undertakings. This universal "I want" (*Ich will*) is inextricably linked to a universal "I ought" (*Ich soll*)[82]. In the context of "a genuine life" (*ein echtes Leben*), "a life lived in love" (*ein Leben in der Liebe*), which for Husserl is synonymous with "a life in the absolute 'ought'" (*ein Leben in dem absoluten Sollen*), my volition grounds a universal ethical obligation (XLII, 393–399). Insofar as I will something, I experience a practical obligation to realize it.

What I want, the content of my volition, is by definition a "good," the content of a positive axiological judgment[83]. According to Husserl, we can be inclined to two fundamentally different types of goods: on the one hand, universal objective goods, that is, values that are attached to the object and depend on its objective features; and, on the other hand, absolute subjective goods, that is, values that stem from a performance of the subject that attributes a subjective value to the object (XLII, 348–359)[84]. The latter are the results of habitualized acts of personal love (which are simultaneously "actus" and "habitus": XLII, 354) as "the turning of the I toward that which individually allures it as this wholly particular I, and which, if achieved, would be its own completion"[85].

---

[81] XLII, 517: „*Im Berufsleben spaltet sich sozusagen in der Person die Berufsperson ab.*"

[82] XLII, 397: „Was ich will, bezeichne ich auch mit den Worten ‚Das soll ich'."

[83] See also (Aristotle, 1999, 1).

[84] Cf. (Melle, 2002, 238 f.), and see (Drummond, 1995, 2002, 2010, 2013). See also (Heffernan, 2010) on the distinction between genuine goods and (merely) apparent goods.

[85] XLII, 397: „Liebe ist die Hinwendung des Ich zu dem, was es als dieses Ich ganz individuell anzieht und das, wenn es das erzielt hätte, für es Vollendung wäre."

For Husserl, an example of an act that is able to ground an absolute subjective value is the instinctual love of a mother for her child[86]. Yet this is a specific case that does not apply to everyone. Not all people are mothers, nor are they parents. Also, "a mother's love" is not a universal quality of every mother; indeed, its instinctual nature is questionable[87]. Yet Husserl is not interested here in the specific character of parental loving, for he states that everyone, parent or not, can have his own absolute subjective value[88].

At the core of the universal "I want", then, is an act of love expressed by a preferential judgment about something, for example, an object or ideal, or about someone, for example, a family or friend. Thus the vocation expressed by the "I want" touches "the most profound inwardness, the inner center of the I" (XLII, 358)[89], because it stems from an act of love and preference which only that person performs and which therefore distinguishes him from every other person.

Habituation. In Husserl's sense, the universal will that should regulate an ethical life is a second-order volition. As distinguished from action-determining volitions, second-order volitions are volitions about volitions[90]. Yet volitions ground motives for actions. Hence this universal second-order volition is responsible not only directly for what I will accomplish in my life, for example, my concrete goals, but also indirectly for the totality of my actions[91].

For a volition to function continuously throughout an entire life and thus render possible a "continuous renewal" (XXVII, 42 ff.), it needs to become "second nature" for the subject, that is, a habit. Similar to the universal volition, this "archontic" habit is a second-order habit, because it must inform the totality of her

---

[86] XLII, 333, 351, 359, etc.

[87] See (Brudzińska, 2017, 297).

[88] A V 21 (1924), 122a: „Jeder hat sein absolutes Sollen; und seine Wahl vollzieht sich in der Frage: ‚Was soll ich?,' und, wo ich mehreres soll, ‚Welches ist jetzt mein Notwendiges?,' nicht einfach: ‚Welches ist das in der Gütervergleichung bessere?'" See also (Cobet, 2003, 40 f.).

[89] XLII, 358: „Ein Besonderes ist es aber, dass das Ich nicht nur polare, zentrierende Innerlichkeit ist, dabei aus sich Sinn und Wert und Tat leistende Innerlichkeit, sondern dass es auch individuelles Ich ist, das in all seinem Vorstellen, fühlend Werten, Sich-Entscheiden noch ein tiefstes Zentrum hat, das Zentrum jener Liebe im ausgezeichneten Sinn, das Ich, das in dieser Liebe einem ‚Ruf,' einer ‚Berufung' folgt, einem innersten Ruf, der die tiefste Innerlichkeit, das innerste Zentrum des Ich selbst trifft und zu neuartigen Entscheidungen, zu neuartigen ‚Selbstverantwortungen,' Selbstrechtfertigungen bestimmt wird."

[90] (Frankfurt, 1971) reintroduces the idea of second-order volition. Like Husserl, Frankfurt considers the capacity for second-order volitions crucial for the constitution of the subject's personal and ethical identity.

[91] Ms. F I 28, 327: „Sicher gehört dazu die höhere Stufe, daß gegebenenfalls so gehandelt wird auf Grund des universalen Willens und in der habituell gewordenen Willensgesinnung, überhaupt so handeln zu wollen."

habit-formations and position-takings. Thus the essence of the ethical person lies in the habituation of a second-order volition, that is, in the habitualized form of a position-taking on position-takings (*Stellungnahme durch Stellungnahme*)[92].

Self-reflection and self-criticism. Husserl understands, however, that ethics is not merely a matter of cultivating good habits. Self-reflection and self-criticism are also indispensable ingredients of ethical character. Yet they are not to be identified with habits in the primary or strict sense, for they do not only refer to single actions that we occasionally perform (in the present, past or future), but they also, more importantly, refer to and take a stance on our acquired habituations. The critical habit of examining every position-taking (*Setzung*), willing, or habit is a second-order habit[93].

Thus it is not the actuality of having acquired morally good habits alone that makes me a good person, but the continuously open possibility of reflecting on my particular habituations, and, when appropriate, of criticizing them with respect to whether they are consistent with my absolute values. The capacity for self-critical reflection is therefore a condition of the possibility of self-appraisal and self-judgment. I cannot be a genuinely moral being without the capacity of critically reflecting upon myself as a practical subject. Referring to *Selbstwertung*, Husserl recognizes self-appraisal as a defining feature of the "*moral human being*"[94]. Truly "moral," then, can only be the person who appraises himself and his life as a whole—not merely his individual actions.

Self-reflection and self-criticism, therefore, are inseparably intertwined with Husserl's conception of happiness. As previously emphasized, ethical happiness or *eudaimonia* is different from sheer joyfulness based on the fulfillment of volitions or inclinations. Rather, Husserl describes the former as a "*reflective joyfulness*" (*reflektive Freudigkeit*: XLII, 331). It presupposes the acquisition of a critical stance toward one's

---

[92] Cf. (Goto, 2004, 72–75).

[93] The critical attitude is motivated by the experience of the inhibition of our strivings. See XXVII, 30: „Die von [den] peinlichen Entwertungen und Enttäuschungen ausgehende Motivation ist es, die […] das Bedürfnis nach solcher Kritik und somit das spezifische Wahrheitsstreben bzw. das Streben nach Bewährung, nach ‚endgültiger' Rechtfertigung durch einsichtige Begründung motiviert."

[94] XLII, 279 f.: „Der *moralische Mensch* urteilt über sich selbst, deutlicher gesprochen, er bewertet sich selbst als praktisches Subjekt. Wo immer er moralisch handelt, da beruht die Moralität auf aktueller oder habitueller Selbstbewertung und Selbstbeurteilung." XLII, 303: „Notwendig erhebt sich der Mensch zu einer Wertung des Lebens unter dem Gesichtspunkt des Besten, des am meisten zu Bevorzugenden, aber als eines solchen, das ein Gutes ist, und befriedigen kann, das Bestbefriedigende, das voll befriedigt, weil kein Besseres praktisch möglich ist."

life-choices as well as an incessant struggle against the inclinations that distract one from one's self-determined ideal. This "*reflective joyfulness*," especially in the midst of struggles, occasional successes, and frequent failures, may be understood as a renewal of the ancient Stoic ideal of happiness[95].

Sociability and solidarity. Each human being is, according to Husserl, a "member of society, intertwined with human kind" (XLII, 516)[96]. The ethical connection between the individual and the society in which she lives can be realized in two ways.

First, the principle of the social character of the ethical subject suggests that my being an ethical person is strictly related to how I behave with respect to others, my fellow human beings. As a practical subject, I have obligations toward other people. These others are not an abstract entity, a mere product of philosophical reflection, but, first and foremost, my family, friends, colleagues, and, further removed, my ancestors (*Stamm*), nation, and so forth. All these persons and personalities of higher order are bearers of ethical demands on me. These ethical demands, too, are grounded in my acts of love, which appraise a certain person or nation as absolutely valuable for me.

Second, my happiness depends on the conditions that others set in shaping the communal world (*Gemeinwelt*), which, as the field of my practical possibilities[97], comprises not only physical nature but also a spiritual and historical world. "Traditionality" (*Traditionalität*: XLII, 506), for example, is an essential feature of human life. In Husserl's words, "we do not live on Robinson's island"[98], because our fellow human beings co-constitute our surrounding world and thus shape it

---

[95] See (Irvine, 2009; Heinämaa, 2017). Here we abstract from Husserl's well-documented personal struggles against depression, discrimination, and so forth. See, e.g., (Schuhmann, 1977, 428–429, 433, 472).

[96] XLII, 302: „Mein Leben ist aber nichts für sich; es ist einig mit dem Leben der Anderen, es ist Stück in der Einheit des Gemeinschaftslebens und reicht darüber hinaus ins Leben der Menschheit." XLII, 312: „Wir leben nicht nur nebeneinander, sondern ineinander. Wir bestimmen einander personal, von Person zu Person, von Ich zu Ich, und unser Wille geht nicht nur auf die Anderen als umweltliche Sachen, sondern in die Anderen, er erstreckt sich in das fremde Wollen hinein, das Wollen des Anderen und zugleich unser Wollen ist, so dass seine Tat, wenn auch in verschieden abgewandelter Weise, zu unserer Tat werden kann. Wir wirken miteinander, und darin liegt immer ein Durcheinander und Ineinander […]." XLII, 315: „Es ergibt sich darunter die Möglichkeit jener *ethischen Synthese*, in der jedes Ich ethisch wirkend lebt und sein bestmögliches Leben dadurch verwirklicht, dass es für die Anderen zugleich ihr bestmögliches mitverwirklicht, das aber so, dass es nicht außer, sondern in den Anderen lebt […] und in der Willensverständigung und -verknüpfung mit den Anderen eine Wirkungsgemeinschaft schafft […]." Cf. (Toulemont, 1962, 251), and (Roth, 1960, 161).

[97] XLII, 311 (n. 2): „Die Welt ist das All […] aller realen Voraussetzungen meines und aller Wirkens."

[98] XLII, 325: „Wir leben nicht auf einer Robinsoninsel […]."

together with us[99]. Insofar as the surrounding world represents a condition for the realization of my aims and volitions, other human beings indirectly affect, positively or negatively, the practical possibility of my fulfilling my ethical obligations.

Therefore we infer that, according to Husserl, I cannot be genuinely happy as an ethical subject in an unethical world. This does not mean, of course, that I can be a moral person only in relation to others, that is, by accepting the norms and obligations that they prescribe[100]. It does mean, however, that, if the world (the personal as well as the physical) does not fulfill certain conditions, I cannot actualize my potential and become happy. In this connection, Husserl remarks that "the individual-ethical problem, that is, the fundamental possibility of a self-responsible life, is also inseparably bound up with the social-ethical problem of a fundamental possibility of a social life, social agency, understood as the agency of the sociality itself"[101]. Granted, then, that the ethical character of an individual is directly connected with her personal happiness, and that it closely depends on the ethical character of the society of fellow human beings in which she lives, and, more generally, of humanity itself, Husserl argues that "*I can be wholly happy if and only if humanity as a whole can be*"[102]. In this sense, happiness is not local but global.

Yet Husserl also realizes that the community has no life and identity separate from the life and identity of its members[103]. This means that the happiness of my society as a whole depends on my happiness and that of others. According to Husserl, the society, as a personality of a higher order, is capable of happiness, as the single individual is[104]. Therefore, because my life is nothing other than a part in the whole of the life of society, "I cannot evaluate my life without evaluating the interdependent

---

[99] XLII, 507: „[…] Mitmenschen [bestimmen] […] meine Umwelt."

[100] See (Mensch, 2003).

[101] XLII, 273 (n. 2): „Das individualethische Problem, das der prinzipiellen Möglichkeit selbstverantwortlichen Lebens, ist also untrennbar verbunden mit dem sozialethischen Problem einer prinzipiellen Möglichkeit sozialen Lebens, sozialen Handelns, verstanden als Handeln der Sozialität selbst."

[102] XLII, 332: „*Ich kann nur ganz glücklich sein, wenn die Menschheit als Ganzes es sein kann* […]."

[103] Ms. F I 40, 170a (as cited in Melle, 2002, 239 f.): "The social-ethical aim that a community has to pursue has its reason only by being rooted in and being demanded by the individual aims of the members of the community. The community only lives in the life of the associated individuals in such a way that the individuals know themselves through acts of consciousness of the type of the 'social act' as functionaries of the community, that is, that they know that they execute in such acts acts of community."

[104] XLII, 313: „Als Korrelat entspringt ein ethisches Gemeinschaftsleben und in ihm ein gemeinschaftliches Güterreich als bestmögliches für diese Gemeinschaft. Als Gemeinschaft gewinnt dann diese personale synthetisch verknüpfte Vielheit Selbstzufriedenheit; und in ihr beschlossen ist dann Selbstzufriedenheit der einzelnen Personen."

life of the others"[105]. Thus my happiness can be undermined by my experience of the misery of my fellow human beings. *Eudaimonia* and empathy (*Einfühlung*)[106] go hand in hand. If I perceive others to be miserable, my happiness cannot be absolute and "pure" (*rein*). To ignore others' feelings and sufferings would not be a solution to this problem, Husserl argues, because it would be "ignoble and bad"[107] and not lead to an ethical life, the presupposition for a happy life[108]. As a result, the combination of empathy and misery guarantees that a life of *pure joy* will be a practical impossibility for the decent human being who participates in the lives of other human beings[109].

This is one more reason why Husserl argues that happiness, that is, fulfillment, cannot be the perfect satisfaction of all the individual's needs, plans, and wants. He posits that an uninterrupted "continuity of success [in this regard] is beyond human power" (XLII, 330). Hence it is irrational to suppose that the pleasure that comes from the complete fulfillment of all one's aspirations is the highest goal of life[110]. Husserl traces the impossibility of any total satisfaction in life to the typically human striving for infinite life and thus infinite happiness[111]. In fact, perfect happiness and finite life are incompatible, and the pursuit of eternal happiness must not vitiate the achievement of temporal happiness. A life that lacks joy at some points is a certainty[112]. Yet, although perfect joy is a practical impossibility, genuine happiness is a real possibility, and one must conceive of it as such. The impossibility of an

[105] XLII, 302: „Mein Leben ist aber nichts für sich; es ist einig mit dem Leben der Anderen, es ist Stück in der Einheit des Gemeinschaftslebens und reicht darüber hinaus ins Leben der Menschheit. Ich kann nicht mein Leben werten, ohne das mitverflochtene Leben der Anderen zu werten."

[106] IV, 167, 169, 199, 230, etc.

[107] XLII, 331: „[…] [w]äre es in der Form möglich, dass ich mich taub machte für fremdes und eigenes Leid, so wäre es unwürdig und schlecht."

[108] (Brudzińska, 2017, 297) remarks correctly „dass die Selbstzufriedenheit, die ein tugendhaftes Leben, ein Leben aus Verantwortung gegenüber sich selbst und den sich selbst auferlegten Pflichten, nicht das Leben der Glückseligkeit in seiner eigentlichen Bedeutung sein kann. Letzteres vollzieht sich in der Vergemeinschaftung."

[109] XLII, 330: „[…] [e]ine Kontinuität der Freude kann es für niemanden geben, und gar ein Leben reiner Freude ist unmöglich für den rechten Menschen, der an anderen Menschen Anteil hat."

[110] See (Hobbes, 1968), Part One, chaps. VI, VIII, X–XI, and XIII, where human insatiability is identified as the leading cause of human insecurity and thus of human misery.

[111] XV, 404: „Es ist *kein Zufall, dass der Mensch*, immerfort mit Einzelheiten der Erfahrung, der Bewertung, der begehrenden und handelnden Abzielung (Bezweckung) beschäftigt, *niemals zu einer Zufriedenheit kommt*, oder vielmehr, dass keine Befriedigung im einzelnen und in der Endlichkeit wirkliche und volle Befriedigung ist, und dass Befriedigung auf eine Lebenstotalität und personale Seinstotalität verweist, auf eine Einheit in der Totalität der habituellen Geltungen, die alle Endlichkeit übersteigt."

[112] See F I 24, 151, which is consistent with XLII, 330.

unqualified enjoyment of a happy life does not preclude the possibility of a resolute pursuit of a blessed life[113].

Chance and destiny. Thus far we have focused on the factors influencing happiness that are in our power. Yet what can jeopardize the pursuit of happiness is not only the empathically felt misery of others or the hostile condition of an unethical society, but also what Husserl refers to as "chance" (*Zufall*) and "destiny" (*Schicksal*).

Husserl explicitly picks up on the role of irrational chance from Kierkegaard (XLII, 285). The question is twofold. First, we must ask whether human life, and, more specifically, a happy human life, is possible in a world whose brute facticity prevents the realization of the subject's absolute goods—thus suggesting a kind of practical nihilism. Second, we must ask the same question of a world that does not yield any sense at all—thus indicating a sort of theoretical nihilism. Bluntly put: "Can I live [ethically and thus happily] in a 'senseless' world?"[114]

Regarding the first aspect of the question, Husserl provides the example of an unsuccessful artist who cannot be satisfied because, despite his best efforts, he sees his work resulting in failure due to internal or external irrationalities[115]. On this description, the artist, as an ethical subject, is satisfied with his life's ideal, but, as an aesthetic subject incapable of realizing it, unsatisfied. He affirms the ideal that governs his life, but he is miserable because he cannot attain it. What prevents him from realizing his ideal could be twofold, namely, his own limitations or the facticity of a hostile or indifferent world in which irrational chance frustrates human aspirations. The example of the unsuccessful artist involves a person who cannot achieve his personal ideal due to practical obstacles.

Regarding the second aspect of the question, other cases pose the problem of whether one's belief in a senseless world interferes with the performance of one's ethical duties. It might seem that if the world made no sense, every ethical obligation would also be meaningless and could not determine or direct my will. Husserl argues, however, that even "*the knowledge of the impossibility of the aim of*

---

[113] Cf. (Hart, 1992, 286–287).

[114] XLII, 307: „*Kann ich leben in einer ‚sinnlosen' Welt*?" XLII, 526: „*Was können wir Menschen überhaupt tun angesichts des Schicksals* und der uns alle angehenden *Möglichkeit von Situationen der Verzweiflung* oder des totalen praktischen Zweifels, die Totalität der praktischen Möglichkeiten in Frage stellend?" XLII, 306: „Wie aber, wenn das Leben wertlos wäre, *wenn es überhaupt nicht zu einem durch mich guten werden kann*, wenn, das zu erwirken, *außer meiner Macht* ist?"

[115] XLII, 322: „Der Künstler kann nicht befriedigt sein, wenn er trotz besten Willens und Strebens sein Werk misslingen sieht vermöge innerer oder äußerer Irrationalitäten."

my will" would "*cripple*" my will *only* if I were a kind of "achievement machine" (*Leistungsmaschine*) designed merely to attain a particular good or realize a particular value (XLII, 309–310). He asks, for example, whether a mother who "'knew' that the world has 'no meaning'," or that "the world would end in an hour" and destroy every human value so that it would sink into a chaos without any values, would still love and care for her child for as long as possible, and answers that, for "*the right mother*," the welfare of the child is an absolute subjective value that cannot be undermined by any external conditions (XLII, 310).

Even if the world dissolves in a heap of irrational accidents, then, the ethical subject "is justified before himself"[116]. He acted "to the best of his conscience and cognition" (*mit bestem Wissen und Gewissen*), he did what he had to do, and he kept the best of the attainable. Thus he is a morally good person. Therefore ethical obligations and categorical imperatives do not lose their validity for ethical subjects even if blind chance and irrational fate "govern" the world, even if the end of the world or the destruction of the earth is imminent, and even if the world becomes "a hell" (XLII, 310–311). Subjects can still fulfill their obligations by acting in accordance with them while being aware of the fact that their actions will not bring about the consequences that they expected and that motivated them to act as they did. Although their actions missed their targets, the subjects are morally "satisfied" (*befriedigt*) with themselves because they did what they were supposed to do under the circumstances.

Husserl remarks, however, that under such circumstances "I cannot count myself 'happy'" (*glückselig*: XLII, 311). There is a tension in the notion of happiness here. One must distinguish between "self-satisfaction" (*Selbstzufriedenheit*) and "happiness" (*Glückseligkeit*). Whereas self-satisfaction is an essential element of happiness, it is not a sufficient condition for it. "Happiness is more than self-satisfaction," Husserl argues, because, he posits, happiness entails the factual givenness of the conditions that enable the realization of my absolute personal goals, values, and ideals (XLII, 311). Consequently, in order for me to be happy, it does not suffice that I submit my whole life and its guiding ideal to a critical examination and thus make it the subject of an axiological judgment, which amounts to a premise for the conversion of my will toward a better ideal of life. In addition to this, I must also

[116] XLII, 322: „In jedem Moment bleibt ihm die kategorische Forderung, und ihr tut er Genüge, wenn er das Bestmögliche erstrebt und in die Wege leitet; mag es auch misslingen, *er ist vor sich gerechtfertigt*."

recognize an obligation in regard to the world as the field of practical possibilities in which I act.

There are two kinds of ethical obligations at stake here, the first to myself and the second to the world. The world must satisfy the basic conditions in virtue of which I can act ethically in it. Yet for Husserl this does not only mean that I must act in the world in order to render it a place in which my personal absolute values can be realized—thus overcoming practical nihilism. It also means that I must believe that such a transformation of the world is possible—thus overcoming theoretical nihilism. The conditions of the possibility for the genuine "humanization" (*Vermenschlichung*) of the world—for understanding the events of the world as a teleological progression—must be fulfilled if the human being is to live and act practically in the world[117]. In other words, I must "[a]ct as if I had the certainty that chance is not in principle hostile to the human being and as if I could be certain eventually to attain a good through perseverance"[118].

This belief in the "positivity" of the world is not a product of philosophical reflection. Indeed, Husserl emphasizes, human beings live as if it were always possible to attain happiness although they know that the probability of attaining it is low[119]. He calls this presumption the "practical general thesis," that is, the thesis that a world exists in which human life and human happiness are possible and realizable[120],

---

[117] XLII, 482: „*Der Mensch kann ernstlich nur Mensch sein in einer Welt, die von ihm her sich in Einsicht teleologisch gestalten lässt, sei es auch in einem unendlichen Progressus, aber in der Gewissheit, dass es sich um eine apodiktisch gültige praktische Idee handelt. Dazu gehörte aber, dass die vorgegebene Welt von vornherein auf den Menschen hin und die von ihm geforderte Teleologie (wenn er soll in ihr echt leben können) angelegt sein <muss>*, dass die Bedingungen der Möglichkeit der echten Humanisierbarkeit erfüllen muss und darin ihre Wahrheit hat. *Nur um dessentwillen kann er sie im Voraus praktisch bejahen, kann er den Kampf mit ihren Irrationalitäten aufnehmen*, den Irrationalitäten außer ihm und in ihm selbst und seinesgleichen." Cf. XLII, 378 f.

[118] XLII, 323: „Ja, ich werde am besten tun, die Wahrscheinlichkeiten praktisch zu überwerten und *so zu handeln, als ob ich die Gewissheit hätte, dass das Schicksal nicht prinzipiell menschenfeindlich ist*, und als ob ich gewiss sein könnte, durch Ausharren schließlich ein so Gutes zu erreichen, dass ich hinterher mit meinem Ausharren sehr zufrieden sein könnte."

[119] XLII, 382: „Die Menschen leben in einem beständigen Trug des praktischen Begehrens und Handelns. Sie leben so, als ob ein Glück (eine Befriedigung im Aufsteigen der Gütererzeugung und -erwerbung) erreichbar wäre, obschon sie doch sehen können, dass niemand dieses Glück hat und dass die Wahrscheinlichkeit eines befriedigenden Aufsteigens nicht eben groß ist."

[120] XLII, 449: „[…] Voraussetzung der Positivität: Glaube, dass endgültig befriedigtes Dasein im umweltlich gerichteten Leben möglich sei. Glaube, dass in der Welt ein befriedigendes menschliches Leben durchzuführen sei, dass ‚man leben ‚könne',' dass es sich ‚in der Welt existieren lasse' — man kann ‚existieren' (*praktische Generalthesis*). Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Lebens."

in analogy to the theoretical general thesis of the natural attitude that posits the existence of the world.

As the aim of Husserl's epistemology is not to negate the natural attitude (III/1, 56–99), so he also does not denounce the practical general thesis as an illusion that we need to overcome. To the contrary, the project underlying his ethical reflections is the search for the motives that underpin this originary belief (*Urdoxa*). These motives, however, cannot be given by experience itself, as in the case of the natural attitude. Experience does not ground my belief in the "positivity" of the world; rather, the opposite is the case. Therefore, experience notwithstanding, I must, that is, I have an ethical obligation to, believe that the world responds to basic human needs. This core belief, Husserl declares, is a rational one:

> *Rational belief.* If I have the slightest real possibility that the world "complies" with human purposes, then I must take this presumption as a certainty and act accordingly. Thus I do, in any case, the best possible. Idea of God, of a world of God. *The ethical 'as if'*. The belief that has its power from the ethical will[121].

This belief is not only rational but also ethical, that is, good:

> What is *theoretically reprehensible*, the overvaluation of probabilities […], is *practically good* and therefore, but only in a practical situation, *required*. Look at what makes you strong! Believe in the world and chance! Take the world as if it were a good one […]: Bracket the unavoidable dissatisfaction due to frequent perils and disappointments, abandon the empirical expectation that in the next categorically demanded pursuit it will happen again![122]

This hypothetical imperative—note its original "if-then" structure—seems to be more than a mere piece of existential advice[123].

---

[121] XLII, 317 (n. 1): „*Vernunftglaube*. Habe ich die mindeste reale Möglichkeit dafür, dass die Welt menschlichen Zwecken ‚entgegenkomme,' so muss ich diese Vermutlichkeit wie eine Gewissheit nehmen und danach handeln. So tue ich jedenfalls das Bestmögliche. Idee Gottes, einer Gotteswelt. *Das ethische ‚als ob.'* Der Glaube, der vom ethischen Willen her seine Kraft hat." We examine the role of God and "rational faith" in the next part.

[122] XLII, 323: „Was *theoretisch verwerflich* ist, das Überwerten der Wahrscheinlichkeiten oder gar nur leichten Vermutlichkeiten zugunsten einer empirischen Gewissheit, ist *praktisch gut* und somit aber nur in praktischer Lage *gefordert*. Blicke auf das, was dich stark macht! Glaube an die Welt und das Schicksal! Nimm es, als ob es gewiss ein gutes wäre, und lebe so, als ob du es dir schließlich zu Diensten bringen kannst, als ob du es zwingen, dir freundlich gesinnt machen kannst; lebe in dieser Gewissheit und du wirst das Beste tun! Das sagt aber: Klammere die unvermeidliche Unzufriedenheit bei Eintreten gar gehäufter Fährnisse und Enttäuschungen ein, lasse die empirische Erwartung, dass es im nächsten kategorisch geforderten Streben wieder so ergehen wird, aus!"

[123] In many texts of Husserliana XLII the rhetorical tone and ethical content evoke their counterparts in Marcus Aurelius' *Thoughts to Himself* ("Meditations").

These eudaimonistic self-exhortations make clear that for Husserl the possibility of an ethical life is grounded in a practical belief that the ethical subject is obligated to accept. This approach makes ethics a matter of belief, albeit of a different kind from religious faith—even if their contents partially overlap. According to Husserl, religion and ethics are based on the belief in the teleological structure of the world as responsive to basic human needs. Religion rests on an external revelation, however, whereas ethics grounds this belief in an ethical obligation that the subject must acknowledge. Also, religion promises blessedness in a next life, whereas ethics deals with happiness in this one[124]. Yet, as an ethical life is a condition for happiness, so the possibility of happiness is tightly bound to the belief in a responsive world[125].

All this leads to the paradoxical conclusion that at the basis of a theoretical judgment concerning the factual constitution of the world lies not empirical experience but practical volition[126]. As Husserl says:

> I can be happy in the sense that, on the basis of a properly acquired self-trust, I can at the same time *trust the world*; I can be happy in the sense that I gain the consciousness that I belong to a world of human beings in the framework of an objective world that makes possible the infinity of ethical striving and a rational formation of the world—a formation in which humanity can come to a progressively greater possible happiness through its own work[127].

Regret. According to Husserl, the criterion for determining whether one has achieved harmony in one's life is a particular kind of ethical emotion, namely, regret (*Reue*)[128]. In general, regret implies the possibility of recollecting one's past actions and of evaluating them in light of one's past or present volitions and positions. Thus I feel regret for an action that I performed in the past because I have come to regard it as not reflecting my convictions or as inconsistent with my volitions or positions, present or past.

---

[124] We examine the role of religion in the next part.

[125] But, again, is the belief that the world makes sense an ethical obligation or an "existential recommendation"? In any case, such a belief is a condition of the possibility of choosing and acting morally and meaningfully in the world. If I do not believe in the meaningfulness and rationality of the world, any moral obligation loses its character as an absolute obligation and becomes a mere piece of "worldly wisdom." Yet Husserl is talking about a belief that grounds the very possibility of ethics. As such, it should be understood as a meta-ethical belief, and the obligation involved, as a meta-ethical obligation.

[126] We examine the role of Husserl's "postulates of practical reason" in the next part.

[127] XLII, 331, translated by (Hart, 1998, 287 f.). Cf. (Roth, 1960, 162).

[128] XLII, 199, 240, 304–309, 454–455, 473, 492, etc.; XV, 422–424. *Remorse* can in particular instances translate *Reue*, but *regret* generally fits better. See (Wallace, 2013), for a more recent discussion of regret with respect to ethical issues.

More precisely, however, what Husserl has in mind here is a more encompassing form of regret, which does not refer merely to a single action or set of actions or beliefs. It is rather a kind of "radical and universal regret" (XLII, 492) directed toward one's entire life and targeting one's long-term volitions and positions[129]. In other words, the object of regret is the whole life of an individual, and its targets are the volitions and positions that have shaped this life thus far. Therefore I reproach myself by asking not why I did what I did, but why I wanted to do it, and I feel regret if I cannot find any rational justification for my volitions and positions. As Husserl remarks: "I have here a meaning of life [*Lebenssinn*] that I can no longer be responsible for; my previous life is radically misguided, untrue to its root" (XLII, 492). Thus a universal axiological (negative) judgment lays the foundation for a new universal will to reshape my life.

With that, the question concerning happiness assumes a radically new character. Husserl does not identify satisfaction as a positive condition such as the fulfillment of goals, wants, or irrational impulses. Rather, satisfaction in the sense of happiness indicates a harmony of the subject's actions, volitions, and positions, and hence the negative condition of an absence of regret in the encompassing sense. Thus I am happy when I do not need to reproach myself—not with respect to singular actions that I performed in the past but with respect to the way in which I have lived my life as a whole until now: "The 'I' must be able to look at, survey, and appraise its entire active life in such a way that it can continually affirm in the will all the decisions that it accomplishes and has accomplished" (XLII, 487). Such affirmation requires apodictic insight of the practical kind (XLII, 487). Husserl suggests that the question concerning a happy life is a matter of whether one can live without any regret at all, and that the answer is that one cannot[130].

Without claiming that our list of essential aspects of Husserl's eudaimonism is exhaustive, we turn to the connection between his metaethics and his metaphysics.

[129] This kind of regret, for Husserl, distinguishes human beings from animals. See Ms. A V 5, 14a (1927–1933): „Das Tier übt keine Kritik an seinem früheren Leben, es hat keine Reue (das Haustier ist schon ein vermenschlichtes Tier), es hat nicht hinter sich ein Leben, das der Kritik unterworfen ist und war."

[130] XLII, 505: „Wie kann ein menschliches Leben so verlaufen, dass es als totales ax<iotisch>-praktisch bejahbar wäre, in dem es also keiner Reue, keiner Umkehr, keiner Preisgabe des vermeinten und erworbenen Guts bedürfte oder, wenn das <der Fall wäre>, so nur in der Weise der Korrektur, der aufsteigenden Besserung? Aber ist die Frage nicht schon beantwortet, und zwar im Sinn völliger Unmöglichkeit?"

4. *THE METAPHYSICS OF HAPPINESS AND BLESSEDNESS*

Husserl's eudaimonism possesses existential dimensions[131]. Given his experiences with the *Existenzphilosophien* of Jaspers and Heidegger (V, 138–162), as well as his knowledge of the *Existenzphilosophie* of Kierkegaard (XLII, 228–235), Husserl empathizes with the struggling person who strives for self-satisfaction and happiness in a potentially meaningless world: "Can I live in a senseless world?" (XLII, 307) Positing that one cannot live, let alone happily, in a world that does not make sense (XLII, 382)[132], he argues that a life lived against "*the dark horizon*" of senselessness can only be lived on the basis of a "rational faith" (*Vernunftglaube*) in a God who cares for human beings[133]. At one point (on 28 December 1924, to be exact), he asks how the world—with its tension between individual and collective good and evil, love and hate, success and failure—"is to be understood otherwise than under the idea of God":

> How else, than that an absolute teleology thoroughly governs all I and I-life, all consciousness, and that it expresses itself—similarly to how a personal essence does in its personal demands—in the absolute demands in the souls? *I can only be blessed, I can only be blessed in all suffering, unhappiness, in all irrationality of my surrounding world, if I believe that God exists and this world is God's world.* And if I want to hold on to the absolute ought with the whole power of my soul—and that is itself an absolute wanting—then I must absolutely believe that God exists. Faith is an absolute and highest demand[134].

This is only one of a number of passages in Husserliana XLII in which Husserl recites his teleological-philosophical-theological "creed"[135]. Thus he poses the question: "*What must be believed, in order that the world can after all have a sense*, in order that human life in it can remain rational?" (XLII, 238) His answer, which recalls but does not reference James's "will to believe" or Vaihinger's "philosophy of 'as

---

[131] See, e.g., XLII, 378–379, 393–409, 420–422, 428–432, 449–450, 495–501, 520–523, 526–527.

[132] For an excellent treatment of Husserl's approach to questions of existence see (Obsieger, 2016).

[133] See, e.g., XLII, 169–176, 304–309.

[134] XLII, 203 (emphasis added): „Wie anders, als dass durch alles Ich und Ich-Leben, durch alles Bewusstsein, eine absolute Teleologie hindurchwaltet und dass sie sich — ähnlich wie ein personales Wesen in seinen personalen Forderungen — ausspricht in den absoluten Forderungen in den Seelen? *Ich kann nur selig sein, ich kann es in allem Leiden, Unglück, in aller Irrationalität meiner Umwelt nur sein, wenn ich glaube, dass Gott sei und diese Welt Gottes Welt.* Und will ich mit ganzer Kraft meiner Seele an dem absoluten Sollen festhalten — und das ist selbst ein absolutes Wollen —, dann muss ich absolut glauben, dass er sei. Der Glaube ist absolute und höchste Forderung."

[135] XLII, 237–238, 254–255, 261, 407.

if' "[136], is an exercise in laying the transcendental conditions for a blessed life in the phenomenological sense. The fourth group of texts of Husserliana XLII contains Husserl's ethics, the third his metaphysics. We now briefly survey his metaphysical *Weltauffassung*.

In transcendental-phenomenological metaphysics, individual human existence achieves its full genuine significance in a monadology that unfolds in a universal world teleology that finds expression in a philosophical theology[137]. A *monad* is the concrete unity of individual world-constituting subjectivity and its world; monads are meaning-intenders and sense-makers—they make sense of things or make things make sense (XLII, 137–159). Departing from the rationality of mental beings and the teleology of natural things, one arrives at a natural teleology with God as the entelechy of everything (XLII, 160–168). These moves require an act of "rational faith" (*Vernunftglaube*) (XLII, 169–176). Both science and philosophy are revelations of the divinity, and the revelation of the divinity is a revelation of the ideas that determine the development of humanity (XLII, 176–177). Yet there is a tension between the "natural evidence" of practical-religious consciousness and the "scientific evidence" of theoretical-technological research (XLII, 178–182). In addition, there is not only "purely scientific, purely rational theology" (via the natural light) but also "theology based on 'irrational reasons' " (via the supernatural light or revelation); there are judgments, especially value judgments, that are based on the affects and the will; and there are cases of "collisions of values" and "conflicts of conscience" in which one must follow one's conscience to do what one must do without conclusive evidence or absolute certainty—so that faith in God is an ethically required faith in an absolute teleology (XLII, 183–203). There is a natural development of "world-apprehensions" and of the teleological "world-apprehension" (*Weltauffassung*) (XLII, 204–211). "Genuine humanity" emerges as the absolute ideal of transcendental intersubjectivity, and approximation to this goal is desirable and possible (XLII, 212–217). The course of discovery of universal teleology is a course of total constitution from the beginnings (XLII, 218–224). The human being is not only directed toward reason but also develops in levels of rationality (XLII, 225–227). There is not only religious teleology but also rational teleology; while the rise of the modern scientific worldview has undermined the *Bodenständigkeit* that comes from religion, a new *Bodenständigkeit* comes from philosophy of existence and a new metaphysics (XLII,

[136] See (James, 1896; Vaihinger, 1911).

[137] This is the trajectory of the Third Group of texts in Husserliana XLII (137–263).

228–235). With respect to the possibility of a personal relationship between humanity and divinity, the individual human being can live nearer to or farther away from God, and the difference between the two ways of life is partly a function of divine grace (XLII, 235–236). There is not only a scientific-teleological way of observing the world but also a non-scientific-teleological way, and one must ask what one must believe in order that the world may make sense (XLII, 236–238). Not only reason but also the affects and the will are sources of correctness and genuineness, and this distinction is relevant for the concept of world teleology (XLII, 238–242). Yet the rational human being retains ontological primacy in the constitution and understanding of the world in its historical teleology (XLII, 243–246). There is a parallel between the turning inward of prayer and that of phenomenology; both are personal but neither is private (XLII, 246–247). In terms of justification, the absolute, adequate, and apodictic apprehension of the teleology of the whole world remains an evidentiary ideal (XLII, 248–258). The solution to the problem of the relationship between philosophy and theology is philosophical theology as the culmination of philosophy; confessional theology follows and employs philosophy (XLII, 259–263).

Given Husserl's transcendental phenomenology and his strenuous efforts to make of philosophy a rigorous science seeking absolute, adequate, and apodictic evidence, this entire "cosmology" (XLII, 515–519) may seem surprising, even shocking. Some will claim that "it is not phenomenology," but others will follow Husserl's lead from transcendental phenomenology to phenomenological metaphysics[138]. The real question concerns the evidence for Husserl's monadological-teleological-theological world-apprehension (XLII, 447–448). He says, of course, that he is proposing a metaphysics that rests on transcendental-phenomenological *Besinnungen* and engaging not in mysticism but in metaphysics (XLII, 158). It seems to come down, however, *more* to "postulates of practical reason" in Kant's sense[139] *than* to "faith seeking understanding" in Augustine's or Anselm's[140]. Yet there are differences in both cases. Husserl's *metaethics* is *embedded* in a *metaphysics* that rests on the "rational faith" that the world makes sense because there is One who makes it make sense, although this *Vernunftglaube* does not relieve us of the task

[138] Cf. (Marion, 1989, 1997, 2001).

[139] XLII, 217: „[…] hat *Kant* nicht in seiner Postulatenlehre, obschon keineswegs in der Form, die er ihr gegeben hat, ein Tiefes und Wahres im Auge gehabt?" Cf. (Kant, 1974, 140–153). See also (Loidolt, 2010).

[140] See, e.g., (Tullius, 2015). Husserl's theology is remarkably free of religious doctrine and dogma. Cf. (Held, 2010).

of trying to make sense of it on our own. If the world were meaningless, if history showed no progress, if goods and values had no chance, if striving for happiness were futile, then "*the knowledge of the impossibility of the goal* [of producing something of lasting value] *would have to cripple my will*"—*but only if* I were "a kind of performance-machine", which, Husserl insists, I am not[141]. The metaethical-metaphysical connection plays a defining role in Husserl's phenomenology of happiness. In this regard, it becomes evident that his phenomenology of happiness is not presuppositionless, and that this does not necessarily speak against it insofar as from the beginning of the phenomenological movement "the principle of presuppositionlessness" was formulated as the standard of "scientificity" for "*epistemological* investigations"[142]. There are limit problems of phenomenology because there are limit phenomena and human experiences of them and because phenomenology does not shy away from the investigation of such phenomena and experiences. Rigorous investigations of limit problems also respect "the *principle of all principles*"[143], according to which the investigative intuitions conform to the givennesses within the limitations of their manners of givenness.

5. *CONCLUSION*
FROM HAPPINESS TO BLESSEDNESS

Husserliana XLII provides primary sources for understanding Husserl's eudaimonism. Other Husserliana volumes contain remarks on *Glück* or *Glückseligkeit*[144], but few mention *eudaimonia*[145]. References to *eudaimonia* are also rare in Husserliana XLII. Yet they carry weight beyond their number[146]. This is a philological fact with a philosophical point. In every passage of Husserliana XLII in which Husserl writes of *eudaimonia*, namely, he emphasizes that it is "an infinite object" or "goal" (XLII, 252), that its attainability and sustainability are conditional and problematic (XLII, 382), that "the impossibility of Eudaimonia" is a presupposition for the liberation of the human being toward blessedness (XLII, 469), and that *eudaimonia* requires *Selbstbesinnung und Weltbesinnung* (XLII, 515).

---

[141] XLII, 309–310. See also (Römer, 2011).

[142] This aspect of the principle is often neglected or forgotten. See XIX/1, 24–29 (emphasis added).

[143] III/1, 51. There is no apriori conflict between the method applied and the matter analyzed.

[144] XXVII, 85; XXVIII, 411; XXXVII, 38, 207.

[145] XXVIII, 11; XXXVII, 77–78.

[146] See again XLII, 252, 382, 469, 515.

So Husserl can be diffident about human happiness: "Thus the human being lives, all in all, an unhappy life […]"[147]. Yet the pursuit of happiness is, like the pursuit of wisdom, "an infinite task"[148], for its potential value does not depend on its perfect achievement. And striving to be "happier" can get in the way of being happy: "The better is the enemy of the good" (XLII, 281).

Our analysis of the roles of chance and destiny in Husserl's eudaimonism demonstrates the extent to which he views *eudaimonia* as fragile. Yet we have also emphasized how his descriptions of happiness feature virtue as a stabilizing force in its pursuit and achievement. *Tugend*, which has been the focus of much of the literature on the relation between phenomenology and ethics[149], plays a prominent role in the texts of Husserliana XLII. Again, a case in point is the foundational Text No. 24 (XLII, 297–333), in which Husserl argues that happiness, self-satisfaction, and virtue are so related that there can be no happiness without self-satisfaction, but no self-satisfaction without virtue, and therefore no happiness without virtue[150]. This text demonstrates the basic place of virtue in Husserl's concept of *eudaimonia* and shows that he does not underestimate the importance of morality for the phenomenology of happiness. Husserl does not have to be a virtue ethicist in the traditional Western sense for virtue to play a key role in his concept of happiness.

To understand Husserl's eudaimonism more fully, however, one must also examine more deeply than this paper can several key ideas that are inseparable from his concept of happiness, for example, evil (*das Böse*)[151], God („*unendliches Glück*")[152], and death or human finitude—for how can I be happy when I know that I am going to die or when my loved one does die[153]? There also remains the question concerning the connection between Husserl's "rational faith" in human beings' prospects for temporary happiness in this life and his reflective diffidence about, even studied indifference toward, their potential for eternal blessedness in a next—and all that the

[147] XXXV, 44: „So lebt der Mensch alles in allem ein unseliges Leben […]."

[148] VI, 73, 319, 323–326, 336, 338–339, 341, 345.

[149] See, e.g., (Drummond, 2013, 2014; Hermberg & Gyllenhammer, 2013).

[150] XLII, 311, 316, 329–333 (cf. 198).

[151] VIII, 354–355; XLII, 168, 228, 318, 374, 407.

[152] XLII, 166–168. Perhaps "Husserl's God" reveals himself better not in such works as *Ideas I* (III/1, 89–90, 92, 109–110, 115, 124–125, 175, 350–351) but in Husserl's correspondence. See Husserl to Erich Przywara, 15 July 1932 (BW VII, 237); Husserl to Daniel Feuling, 30 March 1933 (BW VII, 88); Husserl to Gustav Albrecht, 22 December 1935 (BW IX, 124). Cf. XXXIX, 167 (November 1933), and XLII, xxii, fn. 6, lxv, fn. 3, lxvi, fn. 1–2, lxxv, fn. 2, lxxvii–lxxviii, fn. 3.

[153] XLII, 393–399, 408–413, 420–422, 495–501, 508.

latter involves: religious piety, divine benevolence, and an odd kind of "impersonal immortality" that many people of traditional faith will find unsatisfying[154]. Husserl, like Aristotle, displays little interest in life after death. The place to be happy is here, the time is now, and the question is how.

Finally, it is a serious question whether Husserl solves the problem of what makes values valuable and goods good[155]. What is a value? What is a good? What makes a value valuable? What makes a good good? What makes the highest good—happiness or blessedness—the highest good? Aristotle and Kant, who also sought answers to these questions, were doing not only ethics but also metaethics. In many texts of Husserliana XLII, Husserl too is doing not only ethics but also metaethics. The key to his phenomenological clarification of the goodness of goods and the value of values appears to be *an axiological application of his concept of the constitution of meaning or sense*, a practical, ethical application which is implicit in the *Logical Investigations*[156] and explicit in texts of Husserliana XLII[157]—but which must also remain the horizon of this paper and the focus of another.

REFERENCES

Annas, J. (1989). Aristotle on Virtue and Happiness. *University of Dayton Review*, 19, 7–22.

Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Annas, J. (2003). Should Virtue Make You Happy? *Apeiron*, 35, 1–19.

Annas, J. (2008a). Virtue and Eudaimonism. In S. Cahn & C. Vitrano (Eds.), *Happiness: Classic and Contemporary Readings in Philosophy* (245–261). New York & Oxford: Oxford University Press.

Annas, J. (2008b). Happiness as Achievement. In S. Cahn & C. Vitrano (Eds.), *Happiness: Classic and Contemporary Readings in Philosophy* (238–245). New York & Oxford: Oxford University Press.

Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics* (2nd ed.). Indianapolis & Cambridge, Massachusetts: Hackett Publishing Company.

Arroyo, C. (2009). The Role of Feelings in Husserl's Ethics. *Idealistic Studies*, 39, 11–22.

Augustine. (1984). On the Happy Life. In M. Clark (Ed.), *Augustine: Selected Writings* (163–194). Mahwah, New Jersey: Paulist Press.

Ben-Shahar, T. (2007). *Happier: Learn the Secrets to Daily Joy and Lasting Fulfillment*. New York: McGraw-Hill.

Brentano, F. (1969). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner.

[154] XV, 608–610; XXXIV, 27, 471; XLII, 154, 261, 324, 405–406, 429.

[155] See, e.g., (Schuhmann, 1991; Peucker, 2011).

[156] XIX/1, 401–410, 745–747; XX/2, 417–436.

[157] To restrict the search to the constitution of values: XLII, 172, 181, 197–198, 214, 224, 241–242, 249–250, 270–279, 332, 334–335, 337, 357–358, 381–382, 424–449, 460–461, 463–466.

Brentano, F. (1978). *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Hamburg: Felix Meiner.
Brudzińska, J. (2017). In Sachen *Glück*: Ein genetisch-phänomenologischer Ansatz. *Gestalt Theory*, 39, 281–302.
Cahn, S. (2004). The Happy Immoralist. In S. Cahn & C. Vitrano (Eds.), *Happiness: Classic and Contemporary Readings in Philosophy* (262). New York & Oxford: Oxford University Press.
Cahn, S. (2008a). A Challenge to Morality. In S. Cahn & C. Vitrano (Eds.), *Happiness: Classic and Contemporary Readings in Philosophy* (265). New York & Oxford: Oxford University Press.
Cahn, S. (2008b). A Further Challenge. In S. Cahn & C. Vitrano (Eds.), *Happiness: Classic and Contemporary Readings in Philosophy* (266). New York & Oxford: Oxford University Press.
Cahn, S., & Vitrano, C. (2015). *Happiness and Goodness: Philosophical Reflections on Living Well*. New York: Columbia University Press.
Cairns, D. (1973). *Guide for Translating Husserl*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Cobet, T. (2003). *Husserl, Kant und die Praktische Philosophie: Analysen zu Moralität und Freiheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Drummond, J. (1995). Moral Objectivity: Husserl's Sentiments of the Understanding. *Husserl Studies*, 12, 165–183.
Drummond, J. (2002). Aristotelianism and Phenomenology. In J. Drummond & L. Embree (Eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook* (15–45). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Drummond, J. (2010). Self-responsibility and Eudaimonia. In C. Ierna, H. Jacobs, & F. Mattens (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl* (411–430). Dordrecht: Springer.
Drummond, J. (2013). Phenomenology, *Eudaimonia*, and the Virtues. In K. Hermberg & P. Gyllenhammer (Eds.), *Phenomenology and Virtue Ethics* (97–112). London & New York: Bloomsbury Publishing.
Drummond, J. (2014). Husserl's Phenomenological Axiology and Aristotelian Virtue Ethics. In M. Tuominen, S. Heinämaa, & V. Mäkinen (Eds.), *New Perspectives on Aristotelianism and Its Critics* (179–195). Leiden: Brill.
Drummond, J. (2015). Neo-Aristotelian Ethics: Naturalistic or Phenomenological. In J. Bloechl & N. de Warren (Eds.), *Phenomenology in a New Key—Between Analysis and History: Essays in Honor of Richard Cobb-Stevens* (135–149). Dordrecht: Springer.
Drummond, J. (2018). Husserl's Middle Period and the Development of his Ethics. In D. Zahavi (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology* (135–154). Oxford: Oxford University Press.
Fichte, J. G. (1979). *Die Bestimmung des Menschen* (5th ed.). Hamburg: Felix Meiner.
Fichte, J. G. (1983). *Die Anweisung zum seligen Leben* (3rd ed.). Hamburg: Felix Meiner.
Frankfurt, H. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy*, 68, 5–20.
Goto, H. (2004). *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls: Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Hart, J. (1992). *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Hart, J. (1995). Husserl and Fichte—with Special Regard to Husserl's Lectures on Fichte's Ideal of Humanity. *Husserl Studies*, 12, 135–163.
Hart, J. (2006). The Absolute Ought and the Unique Individual. *Husserl Studies*, 22, 223–240.
Haybron, D. (2008). *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford: Oxford University Press.

Heffernan, G. (2010). The *phronimos*, the *phainomena*, and the *pragmata*: Are We Responsible for the Things that Appear to Us to be Good for Us? An Axiological Exercise in Aristotelian Phenomenology. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 10, 171–200.
Heffernan, G. (2014). The Phenomenon *Happiness*: Prolegomena to a Phenomenological Description. *The Humanistic Psychologist*, 42, 249–267.
Heinämaa, S. (2017). On the Complexity and Wholeness of Human Beings: Husserlian Perspectives. *International Journal of Philosophical Studies*, 25, 393–406.
Held, K. (2010). Gott in Edmund Husserls Phänomenologie. In C. Ierna, H. Jacobs, & F. Mattens (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl* (723–738). Dordrecht: Springer.
Hermberg, K., & Gyllenhammer, P. (Eds.). (2013). *Phenomenology and Virtue Ethics: Issues in Phenomenology and Hermeneutics*. London: Bloomsbury Publishing.
Hobbes, T. (1968). *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Books.
Husserl, E. (1950–2014). *Gesammelte Werke* or Husserliana (vols. I–XLII). The Hague: Martinus Nijhoff, 1950–1987; Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988–2004; Dordrecht: Springer, 2004–2014.
Husserl, E. (1969). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV). The Hague: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1987). Fichtes Menschheitsideal. In *Hua XXV* (267–293). Dordrecht: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)* (Hua XXVIII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (1989a). *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)* (Hua XXVII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (1989b). Fünf Aufsätze über Erneuerung. In *Hua XXVII* (3–94). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (1994). *Briefwechsel* (I–X). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (2001–2012). *Materialien* (I–IX). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers & Springer.
Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924* (Hua XXXVII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik—Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Hua XLII). Dordrecht: Springer.
Irvine, W. (2009). *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. Oxford: Oxford University Press.
James, W. (1896). The Will to Believe. *The New World*, 5, 327–347.
Kant, I. (1974). *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
Kant, I. (1996). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy* (M. Gregor, Ed. & Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
Kant, I. (1999). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (B. Kraft & D. Schönecker, Eds.). Hamburg: Felix Meiner.
Kekes, J. (1982). Happiness. *Mind*, 91, 358–376.
Kraut, R. (1979). Two Conceptions of Happiness. *Philosophical Review*, 88, 167–197.
Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
Loidolt, S. (2010). Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft: Phänomenologische Ansprüche an eine philosophische Ethik. In C. Ierna, H. Jacobs, & F. Mattens (Eds.), *Philosophy,*

Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl (483–503). Dordrecht: Springer.
Loidolt, S. (2011). Ist Husserls späte Ethik 'existenzialistisch'? *Journal Phänomenologie*, 36, 36–50.
Loidolt, S. (2018). Value, Freedom, Responsibility: Central Themes in Phenomenological Ethics. In D. Zahavi (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology* (696–716). Oxford: Oxford University Press.
Luft, S. (2010). Das Subjekt als moralische Person: Zu Husserls späten Reflexionen bezüglich des Personenbegriffs. In P. Merz, A. Staiti, & F. Steffen (Eds.), *Geist–Person–Gemeinschaft: Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls* (221–240). Würzburg: Ergon Verlag.
Luft, S. (2012). The Subject as Moral Person: On Husserl's Late Reflections concerning the Concept of Personhood. In G.-J. van der Heiden, K. Novotny, I. Römer, & L. Tengelyi (Eds.), *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives* (25–41). Leiden: Brill.
Lyubomirsky, S. (2008). *The How of Happiness: A Scientific Approach to Getting the Life You Want*. New York: Penguin Books.
MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3rd ed.). South Bend: University of Notre Dame Press.
Marion, J.-L. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
Marion, J.-L. (1997). *Étant donné : Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France.
Marion, J.-L. (2001). *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France.
Melle, U. (1991). The Development of Husserl's Ethics. *Études Phénoménologiques*, 13–14, 115–135.
Melle, U. (2002). From Reason to Love. In J. Drummond & L. Embree (Eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook* (229–248). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Melle, U. (2007). Husserl's Personalist Ethics. *Husserl Studies*, 23, 1–15.
Mensch, J. (2003). *Ethics and Selfhood: Alterity and the Phenomenology of Obligation*. Albany, New York: State University of New York Press.
Obsieger, B. (2016). Husserls Frage: „Kann ich mein Leben leben, ohne dass ich es wollen kann?" In K.-H. Lembeck, K. Mertens, & E.-W. Orth (Eds.), *Phänomenologische Forschungen 2015* (323–334). Hamburg: Felix Meiner.
Peucker, H. (2007). Husserl's Critique of Kant's Ethics. *Journal of the History of Philosophy*, 45, 309–319.
Peucker, H. (2008). From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics. *The Review of Metaphysics*, 62, 307–325.
Peucker, H. (2010). Aristotelische Elemente in der Ethik von Edmund Husserl. *Philosophisches Jahrbuch*, 117, 54–68.
Peucker, H. (2011). Die ethischen Grundlagen von Husserls Philosophie. *Journal Phänomenologie,* 36, 10–20.
Plato (2006). *The Republic* (R. E. Allen, Trans.). New Haven: Yale University Press.
Pradelle, D. (2016). Critique phénoménologique de l'éthique kantienne. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 8, 442–481.
Rinofner-Kreidl, S. (2010). Husserl's Categorical Imperative and His Related Critique of Kant. In P. Vandevelde & S. Luft (Eds.). *Epistemology, Archaeology, Ethics: Current Investigations of Husserl's Corpus* (188–210). London: Continuum.
Rinofner-Kreidl, S. (2017). Ethik. In S. Luft & M. Wehrle (Eds.), *Husserl–Handbuch: Leben–Werk–Wirkung* (184–196). Stuttgart: J. B. Metzler.

Römer, I. (2011). Von der wertmaximierenden Leistungsmaschine zur vernünftigen liebenden Person: Subjektivität in Husserls Ethik. *Journal Phänomenologie*, 36, 21–35.
Roth, A. (1960). *Edmund Husserls ethische Untersuchungen: Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Schuhmann, K. (1977). *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Schuhmann, K. (1991). Probleme der Husserlschen Wertlehre. *Philosophisches Jahrbuch*, 98, 106–113.
Seligman, M. (2002). *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Free Press.
Staiti, A. (2013). A Grasp from afar: *Überschau* and the Givenness of Life in Husserlian Phenomenology. *Continental Philosophy Review*, 46, 21–36.
Toulemont, R. (1962). *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: Presses universitaires de France.
Tullius, W. (2015). Renewal and Tradition: Phenomenology as "Faith Seeking Understanding" in the Work of Edmund Husserl. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 89, 1–26.
Tullius, W. (2017). On the Aristotelian Underpinnings of Husserl's Ethics of Vocation. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 15, 102–123.
Ubiali, M. (2017). Aristotelian Echoes in Husserl's Ethics: Character, Decision, and Philosophy as the Highest Good. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 15, 84–101.
Vaihinger, H. (1911). *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Berlin: Reuther & Reichard.
Vitrano, C. (2008). Happiness and Morality. In S. Cahn & C. Vitrano (Eds.), *Happiness: Classic and Contemporary Readings in Philosophy* (267–272). New York & Oxford: Oxford University Press.
Vitrano, C. (2009). The Happy Immoralist. In R. Talisse & M. Eckert (Eds.), *A Teacher's Life: Essays for Steven M. Cahn* (149–153). Lanham, Maryland: Lexington Books.
Vitrano, C. (2014). *The Nature and Value of Happiness*. Boulder, Colorado: Westview Press.
Wallace, R. J. (2013). *The View from Here: On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret*. New York: Oxford University Press.
Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

ADDENDA: UNPUBLISHED MANUSCRIPTS OF HUSSERL

A V 5: Anthropologie, Psychologie mit Beilagen zu den Amsterdamer Vorlesungen. Menschliche Umwelt ("Lebenswelt")—Welt der Personen. Erfahrung und Praxis. Praktische Tradition, das "Gewohnheitsmäßige"—Aufbau der Normalitäten (1927–1933).
F I 24: Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft (1909–1923).
F I 28: Freiburger Vorlesungen zur Einleitung in die Ethik (1920–1924).
F I 40: Wintersemester 1919/20. Vorlesungen über Einleitung in die Philosophie, systematisch [Der erste Stuck stammt aus den Vorlesungen über Einleitung 1916 u. 1918] (1916–1920).

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-389-408

HUSSERL'S MODERATE RATIONALISM AND THE QUESTION OF EVIDENCE

WITOLD PŁOTKA

PhD in Philosophy, Dr. habil., Associate Professor.
Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw, Institute of Philosophy.
01-815 Warsaw, Poland.

E-mail: witoldplotka@gmail.com; w.plotka@uksw.edu.pl

This article is an attempt to present Husserl's phenomenology as a moderate form of rationalism. By 'moderate rationalism' is understood, first, a theory that does not exclude the problem of irrationality, and that comprehends the rational as a correlate of the irrational. Second, it is a theory that performs its analyses by adopting the thesis that evidence can be achieved at many levels and grades. Here perfect evidence can also appear as imperfect. Yet this imperfect evidence (as an equivalent to unreason) can be a subject of evidential inquiry (as an equivalent to reason). The argument is that moderate rationalism is connected with the transcendental character of phenomenology and leads to the perennial reconsideration of the question of evidence (*Evidenz*). A basic claim is that irrationality is to be understood in terms of possible vague levels and grades of evidence. By developing 'moderate rationalism' thus understood, one is interested in understanding reason, that is, in the question of the essence of reason in its correlation with unreason. Here, moderate rationalism is directly interested not in rational arguments, but in 'elucidation' of reason. It is argued that phenomenology of reason also investigates 'irrational evidence,' for example, background evidence, evidence with respect to others, as well as all forms of fallible evidence. Therefore, the main question of moderate rationalism is Husserl's question of evidence.

Key words: Phenomenology, theory of knowledge, critique of reason, unreason, evidence, rationalism, Husserl.

© WITOLD PŁOTKA, 2019

УМЕРЕННЫЙ РАЦИОНАЛИЗМ ГУССЕРЛЯ И ВОПРОС ОБ ОЧЕВИДНОСТИ

ВИТОЛЬД ПЛОТКА

PhD, доктор философии, профессор.
Варшавский университет, Институт философии.
01-815 Варшава, Польша.

E-mail: witoldplotka@gmail.com; w.plotka@uksw.edu.pl

Данная статья является попыткой представить феноменологию Гуссерля как умеренный рационализм. Под «умеренным рационализмом» понимается, во-первых, теория, не исключающая проблемы иррациональности и понимающая рациональное как коррелят иррационального. Во-вторых, это теория, которая осуществляет свой анализ, исходя из тезиса о том, что очевидности могут быть представлены на многих уровнях и ступенях. Здесь совершенная очевидность вполне может оказаться несовершенной. Однако это несовершенная очевидность (как эквивалент неразумия) может стать предметом очевидного исследования (как эквивалент разума). Аргументация состоит в том, что умеренный рационализм связан с трансцендентальным характером феноменологии и ведет к постоянному пересмотру вопроса об очевидности (*Evidenz*). Основное утверждение состоит в том, что иррациональность следует понимать в терминах возможных неопределенных уровней и степеней очевидности. Развивая таким образом «умеренный рационализм», мы заинтересованы в понимании разума, то есть в вопросе о сущности разума в его соотношении с неразумием. Здесь умеренный рационализм непосредственно заинтересован не в рациональных аргументах, а в «прояснении» разума. Утверждается, что феноменология разума также исследует «иррациональные очевидности», например, фоновые очевидности, очевидности в отношении других, а также все формы ошибочных очевидностей. Поэтому главным вопросом умеренного рационализма является Гуссерлевский вопрос об очевидности.

Ключевые слова: Феноменология, теория познания, критика разума, неразумие, очевидность, рационализм, Гуссерль.

1. *INTRODUCTION*

For many scholars Edmund Husserl's phenomenology is inseparable from its rationalist claims[1]. Husserl himself repeatedly calls his philosophy rationalism (*Rationalismus*) (Hua VII, 317; XXVII, 238–239; XXXV, 291, 361)[2]. He understands his attempt, of course, as a *new* rationalism, as opposed to the *old* one. He identifies,

[1] See, for instance, (Fink, 1966, 194 / 1981, 24; Merleau-Ponty, 1945, xvi / 2002, xxiv; Aguirre, 1972, 102; Funke, 1980, 33).

[2] Subsequently, references to *Husserliana* (1950-) volumes will be abbreviated directly in the text followed by the volume (in Latin numerals) and page numbers (in Arabic numerals). For the list of quoted *Husserliana*, see *References*.

however, this new rationalism as an *Überrationalismus*[3]. At the same time, he defines the main task of phenomenology as a struggle against the irrationalism (*Irrationalismus*) that he compares with mysticism and skepticism (Hua VI, 1, 90, 339; VII, 187; XXVII, 237–238; XXVIII, 202; XXIX, 103, 228). This sharp division between rationalism and irrationalism seems to be consistent with a popular interpretation of Husserl's philosophy as divided into two phases. In this regard, Husserl's *Logische Untersuchungen* is viewed as "a work of breakthrough" (Hua XVIII, 8), because it defines phenomenology as a descriptive philosophy. Husserl's later attempt (in *Ideen I*) to redefine phenomenology as transcendental philosophy and as a rigorous science marks a clear divide between realistic and idealistic approaches to phenomenology. This view was popularized by Max Scheler (1995) and Roman Ingarden (1975), for example. Additionally, the second phase of the development of Husserl's philosophy seems to present a formulation of his philosophy as the theory of reason *tout court*, since all transcendental philosophy is theory of reason (Hua II, 22). Husserl's next turn (in *Die Krisis*), towards the problem of the crisis of the European sciences, however, seems to mark another breakthrough, one that suggests his denial of the project of philosophy understood as a rigorous science. From the perspective of the question of rationality, it may also appear that this last breakthrough marks Husserl's denial of his earlier theory of reason. After all, the life-world seems to be irrational, at least when we compare it with the high standards of scientific (transcendental) rationality. One recalls Husserl's famous words from 1935 (1934?): „Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft — der Traum ist ausgeträumt" (Hua VI, 508)[4].

In my opinion this popular view is an unjustified oversimplification. Also, the view that Husserl's late philosophy represents an anticipation of subsequent postmodern thought does not do justice to the entire complexity of Husserl's

[3] As Husserl writes in a letter to Lucien Lévy-Bruhl from March, 11, 1935: „Vielleicht werden die vorbereiteten neuen Publikationen […] einige Vorstellung davon geben, wie aussichtsvoll und konkret die Methode ist, durch die ich gegen den schwächlichen Mystizismus und Irrationalismus eine Art Überrationalismus begründen will, der den alten Rationalismus als unzulänglich überschreitet und doch seine innersten Intentionen rechtfertigt" (Husserl, 1994b, 164).

[4] David Carr translates the fragment as follows: "*Philosophy as science*, as serious, rigorous, indeed, apodictically rigorous science—*the dream is over*" (Husserl, 1970, 389). These words, however, have their context, which permits two divergent interpretations of them. On the one hand, Lübbe (1957/1958, 233), Hohl (1962, 78), and Landgrebe (1963, 187) propose to understand these words as Husserl's abandonment of the idea of philosophy as rigorous science, whereas, on the other hand, Spiegelberg (1994, 149, footnote 4), Gadamer (1963, 25), and Janssen (1970, xx–xxi, footnote 16, 142, footnote 8) claim that Husserl expresses only a diagnosis of his times, and this diagnosis should lead towards a renewal of the idea.

development. Rather, I think that it is more accurate to speak of Husserl's *re*-considerations of the theory of reason, and not of a series of breakthroughs. As a result, I want to suggest that one faces a kind of continuity within Husserl's philosophy. His considerations on reason start with the question of arithmetic. After all, mathematical beings are, generally speaking, beings of reason (Hua XII, 11, 442–443; XXI, 219). On the one hand, then, by posing (in *Philosophie der Arithmetik*) the question of how a number is in general knowable (Hua XII, 13), Husserl considers the question of the limits of reason. On the other hand, we may say that the breakdown of rationality (as defined in *Die Krisis*) is, for Husserl, not a sign that rationality (in its true sense, that is, philosophy) is no longer possible (Hua VI, 14). Rather, it is a sign that the *old* rationality is in fact not a genuine rationality, and that its bankruptcy has finally been exposed. Thus the crisis makes evident for Husserl the need for the *true* form of rationality, for true philosophy, for transcendental phenomenology, that is, for a genuine theory of reason (Hua VII, 145). In other words, Husserl's entire philosophical enterprise is a perennial analysis of reason, where reason itself is a Kantian, that is, regulative, idea that organizes philosophical inquiries.

The theory that Husserl has to offer in this context is a correlative view of reason that is essentially connected with the irrational. Let me call this theory "*moderate rationalism*," since it brackets the thesis about "the *unbounded range of objective reason*" („die Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft") (Hua XIX/1, 95). Moderate rationalism, however, has both theoretical and practical effects. In this article, I want to focus on theoretical effects, and, by doing so, to present some consequences of moderate rationalism in theory of knowledge. An examination of the development of Husserl's theory of knowledge shows how he redefines and broadens the narrow limits of rational claims to objectivity. Thus this article argues that, on account of the development of his phenomenology, Husserl's concept of reason and its position in the whole system of his philosophy is not a consistent construction. Rather, the concept undergoes substantial change during Husserl's reconsiderations of his project. Yet the development does not present a series of breakthroughs, but rather a widening of preliminary remarks.

In this regard, one clarification is necessary. The label 'moderate rationalism' was recently used in a different context by Berghofer (2018c). In his study which juxtaposes Husserl's empiricism with traditional rationalism, Berghofer (2018c, 541) provides a twofold exposition of 'moderate rationalism' which "allows that a priori justification can be fallible and empirically underminable" (Berghofer, 2018c, 541). So, for Berghofer (2018c, 560), Husserl's 'moderate rationalism' accepts that

"[a] priori justification is fallible," and "[a] priori justification can be undermined by empirical evidence." The present study differs from Berghofer's exposition in two aspects: first, this study focuses rather on the concept of reason (e.g., understood as objective reason) than on epistemic justification; what follows, second, it adopts mainly a historical perspective since I argue here that Husserl's theory of reason does not present a series of breakthroughs, but rather a widening of preliminary remarks. Nonetheless, regarding more specified issues, the article develops Berghofer's first claim, i.e., the fallibility claim, and given this, it is argued that evidence can be *essentially* fallible[5].

2. *PSYCHOLOGISM, OBJECTIVITY, AND REASON*

From the start, Husserl's view of reason was shaped by his altercation with psychologism. Indeed, his theory of reason as set forth in the *Untersuchungen* can be grasped as a background and as a tacit presupposition of his discussion with the nineteenth century thesis that "the theoretical discipline underlying the normative and practical or technological dimensions of logic is psychology" (Drummond, 2008, 172–173). One can argue that prior to the *Untersuchungen* Husserl accepted the thesis of psychologism, and for this reason Herbert Spiegelberg calls the period preceding the *Untersuchungen* 'pre-phenomenological.' This period, as Spiegelberg (1994, 70) emphasizes, "begins with an attempt to interpret mathematics by a descriptive psychology of the acts of mathematical thinking." Of course, in the *Vorrede* to *Philosophie der Arthmetik* Husserl demands a methodological priority of psychology while inquiring into the foundations of arithmetic (Hua XII, 5–6)[6]. Nonetheless, psychologism in mathematics leads towards relativism, and *mutatis mutandis* towards scepticism, because it conflates mathematical beings (ideal contents of numbers) with psychological processes (real acts of counting). The 'pre-phenomenological' period ends with the publication of the *Untersuchungen*, in the *Prolegomena* to which Husserl presents a crucial critique of psychologism in mathematics and in logic. Psychologism can, of course, assume many forms (e.g., de Boer, 1978, 116–117). It is safe to say, however, that "[i]n the *Prolegomena*, Husserl

[5] As Berghofer (2018c, 555) puts it, "[t]he point is that moderate rationalists are not committed to the claim that infallibility is a necessary feature of the a priori."

[6] Even this clear demand is a subject of discussion of scholars who claim that it is possible to interpret Husserl's *Philosophie der Arithmetik* in an anti-psychologistic manner. Cf. (Hopkins, 2006).

gives the most wide-ranging and painstaking critique of psychologism that is to be found in the philosophical literature" (Mohanty, 2008, 65). In the *Prolegomena zur reinen Logik* Husserl presents a number of arguments against psychologism, but all of them collectively aim to show that psychologism is both practically and theoretically impossible. The basic thread of these arguments runs like this: Psychologism claims to be a true, that is, objective, theory; but it asserts that every theory is relative to a particular process of thought, and that each process is subjective; therefore psychologism cannot justify its claim as true, and it is simply impossible[7]. Husserl provides at least three clear comments to the effect that theory of reason should be comprehended as a background of his refutation of psychologism.

First, while commenting on the purpose of the first volume of the *Untersuchungen*, Husserl writes in „Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1885–99" (1903): „Ich habe dort […] auch zu zeigen versucht, daß die Idee des normalen, geistig gesunden Menschen die Idee der Vernunft schon voraussetzt, also gar nicht geeignet ist, sie, bzw. die Sphäre des Logischen, allererst zu begrenzen" (Hua XXII, 208). In the *Prolegomena*, then, Husserl presents a 'normal' idea of reason. The idea is defined with respect to a 'normal,' that is, mentally healthy, human being. Hence ‚normality' also involves a certain understanding of reason. Second, in the *Vorwort zur zweiten Auflage* (1920) to the *Sechste Untersuchung*, Husserl writes that he offers in the *Untersuchungen*: „die erste radikale Überwindung des Psychologismus in der Theorie der Vernunft" (Hua XIX/2, 534). Accordingly, in the *Untersuchungen*, Husserl discusses theory of reason as restricted to formal logic. Third, at the very beginning of the lectures on phenomenological psychology (from 1925) Husserl combines the purpose of the *Untersuchungen* with his research on the theory of reason (Hua IX, 42). Hence the question: How does Husserl's altercation with psychologism ground his theory of reason?

According to the diagnosis formulated in the *Prolegomena*, psychologism denies the objectivity of science, because it grounds the meanings of scientific statements in subjective acts of expression, and it confuses objective logical laws with subjective psychological laws. As a consequence, the logical laws that govern

[7] Husserl discusses the empirical forms of psychologism, claiming that they are forms of relativism and that they involve inconsistencies. In psychologism, he asserts, one accepts "possible changes in the laws of thought" („die Möglichkeit der Änderung der Denkgesetze") (Hua XVIII, 143). If these changes are possible, however, then psychologism refutes its own scientific character and therefore it denies the objectivity of its own thesis. To put it differently, if psychologism claims to be a science, it must be objective, that is, regardless of any possible changes.

contents of thoughts are reduced to the psychological laws that govern acts of thinking. Science in general and logic in particular (not to mention mathematics, which is essentially a branch of logic[8]), however, are domains of reason. For Husserl, the term 'reason' is ambiguous, because

> Verstand als psychisches Vermögen, d.i. als Titel für eine Klasse psychischer Erlebnisse und Erlebnisdispositionen ist ein Faktum der Natur und zu unterscheiden vom Verstand als einer Idee, d.i. einem Titel für gewisse Arten der Normalität, und zwar der nicht-empirischen Normalität. (Hua XXX, 16)

Therefore psychologism is indirectly related to the problem of reason, because it confuses two different meanings of reason: first as a psychic power, and second as an idea that designates a non-empirical normalization. In the *Prolegomena*, reason is understood as an objective field of ideal laws, which Husserl grasps as 'forms of knowledge' (‚*Formen der Erkenntnis*') (Hua XVIII, 121). But such forms are merely instantiated in particular acts of thinking; they are not generated by the acts. As suggested above, the 'normal' human being participates in these 'forms' by arguing logically, but, at the same time, she overcomes her particular structures. Furthermore, everyone should argue in such a way, otherwise she would be 'abnormal,' thus irrational, and, to quote Husserl, simply 'mad' (Hua XVIII, 104–105).

For Husserl, at least in the *Prolegomena*, the fact of science is unquestionable. For him, this means that science is a 'normal,' and a rational, discipline. On the other hand, reason is here a domain of objectivity. Originally, in the *Untersuchungen*, Husserl asserted that a person can repeatedly utter an expression *in infinitum* without altering its meaning. Consequently, the meaning is supposed to be strictly identical in the sense of a *species*. Thus far, then, the formulation of the thesis in the *Untersuchungen* about "the *unbounded range of objective reason*" („die Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft") (Hua XIX/1, 95) should not be surprising. In the *Untersuchungen*, that is, Husserl introduces the concept of reason as a norm: here the "rational" designates the "normal" (Hua XVIII, 104–105)[9]. Also, 'normality' is supposed to be accepted by any rational individual. Hence,

[8] For discussion, see (Hartimo, 2010).

[9] In the *Logische Untersuchungen*, Husserl presents the following proposition: „Wir nennen den einen Vernünftigen, dem wir die habituelle Disposition zutrauen, ‚bei normaler Denkverfassung' ‚in seinem Kreise' richtig zu urteilen. Wer die habituelle Befähigung besitzt, in normaler Denkverfassung zum mindesten das ‚Selbstverständliche,' ‚auf der Hand Liegende' nicht zu verfehlen, gilt uns in dem hier fraglichen Sinne als ‚zurechnungsfähig'" (Hua XVIII, 98).

following Husserl, one is supposed to accept the concept of reason as an ideal and/or unchangeable system of laws, one that justifies 'truths in themselves.'

3. *STRONG RATIONALISM AND PERFECT EVIDENCE*

The phenomenon of reason, so far, is multidimensional. In working out the relativistic and skeptical consequences of psychologism, Husserl places a special emphasis on the concept of objective reason. According to Adorno, Husserl's theory of reason was shaped by the mathematical character of phenomenology. In this respect, phenomenology seems to be similar to classical rationalism, or to absolute science[10]. Although Adorno's interpretation must be questioned, it is consistent with Husserl's striving for perfect evidence. This objective view of reason, with its claim to perfect evidence, is what I shall call 'strong rationalism.' Inasmuch as psychologism presents reason as a mere matter of fact, and as a *quid facti*, Husserl's position can be described as 'strong rationalism.' For he uses the concept of objective reason as a domain of ideas and as a *quid juris*. Also, he takes this position to fulfil stringent requirements for what reason has to be in the face of the danger of psychologism, that is, in the face of the risk of scepticism. In a word, he introduces the concept of ideal reason in order to avoid the psychological consequences of logic. In the *Prolegomena*, Husserl shows that logical psychologism fails to make the defining distinction of pure logic between the real act of judging and the ideal content of judgment. As a result, failure to distinguish between real cognitive acts and ideal cognitive contents transforms logic and epistemology (and mathematics) into branches of psychology. Only by introducing a distinct understanding of reason one can completely refute psychologism. To do so, Husserl has to establish a 'normal' notion of reason, according to which reason is not a subjective property of thinking, but rather an ideal structure that makes thoughts clear. Here Husserl establishes a connection between reason and clarity, or—using his *terminus technicus—evidence*. It must be emphasized that the correlation of reason and evidence (thus: clarity) is a leitmotif of his entire philosophy.

In the second volume of the *Untersuchungen*, Husserl introduces the concepts of empty intentions and fulfilling intuitions to express the fact that reason is *not*

[10] "From his mathematical beginnings to the very end he was concerned only with the justification of *vérités éternelles*, and for the passing phenomena he held all the contempt of the classical rationalist" (Adorno, 1940, 6–7). Cf. also (Adorno, 2003, 13).

a definitive feature of cognition, but rather that human being *becomes* rational, and thus that reason is, so-to-speak, *in statu nascendi*. The doctrine of intentions and fulfillments serves in phenomenology of knowledge as a basis for understanding a difference between symbolic and intuitive thinking. Symbolic thinking, namely, operates on non-intuitive elements that lack immediacy of intuition (Hua XIX/2, 534)[11]. With regard to this thesis, it must be emphasized that the process of fulfilling empty intentions is a strictly rational process. In a word, reason strives towards a complete fulfillment, which represents an ideal of truth. Husserl describes the presence of an object in intuition in terms of *evidence* (*Evidenz*), and he maintains that perfect, that is, adequately fulfilled, evidence is a correlate of truth[12]. Although one must not forget that evidence is matter of degrees and levels, according to strong rationalism, only "the final ideal of perfection, the ideal of adequate perception, of the complete self-manifestation of the object" („letzten Vollkommenheitsideal: dem der adäquaten Wahrnehmung, der vollen Selbsterscheinung des Gegenstandes") and "*this most perfect synthesis of fulfillment*" („vollkommensten Erfüllungssynthesis") (Hua XIX/2, 651) is worth pursuing. Especially Husserl's *Die Idee der Phänomenologie* repeats the demand for perfect evidence. As he argues, our *true* knowledge concerns immanent necessities that are beyond any possible doubt (Hua II, 33); everything that is not immanent in this pregnant sense of immediate evidence is transcendent (Hua II, 35), that is, it is not given in "adequate self-givenness" (*adäquate Selbstgegebenheit*) (Hua II, 59). According to radical rationalism, one is interested in "the sphere of pure evidence" (*die Sphäre der reinen Evidenz*), that is, evidence in "a strict sense" (*strengen Sinn*) that "excludes" (*ausschließt*) "mediate evidence" (*mittelbare Evidenz*) (Hua II, 61). Therefore, despite a number of possible degrees and levels of evidence, every epistemically fundamental piece of knowledge requires perfect evidence. In a word, evidence has justificatory force (Berghofer, 2019, 103).

Unfortunately, a thorough analysis of this aspect of phenomenology of knowledge would exceed the limits of this study[13]. Let us assume, however, that Husserl's philosophy of the period of the *Untersuchungen* is dominated by a static

---

[11] On the problem of intuition, symbolic thinking, and empty intentions in Husserl, see (Crowell, 2007;Byrne, 2017).

[12] "For Husserl, evidence consists of experiences or more precisely of originary presentive intuition" (Berghofer, 2018c, 556). See also (Berghofer, 2019, 98–99, 101–109).

[13] On Husserl's theory of knowledge, see, for instance, (Rinofner-Kreidl, 2003, 1–124; Lerner, 2004; Heffernan, 1998; 2009; Hopp, 2009; 2011; Berghofer, 2018a, 2019; Płotka, 2016).

view of reason. From its very beginnings in the *Untersuchungen*, Husserl has described phenomenology as a science that points towards the essences of 'the things themselves.' Although he changes the concept of *essence*, he does not modify the concept of phenomenology itself as a descriptive *and* eidetic science. Whereas in the *Untersuchungen* (with the possible exception of the *Sechste Untersuchung*) he sees essence as an ideal, non-temporal object, he clearly criticizes such a position in his later works. One should recall that originally Husserl asserts that a person can repeatedly utter an expression *in infinitum* without altering its meaning. As a result, the meaning is strictly identical in the sense of a *species*. Later, however, in a letter to Roman Ingarden, Husserl articulates his position that the repetitiveness of utterances should not be confused with an ideal, non-temporal concept of meaning[14]. Hence we can speak of the immanent enlargement of a phenomenological concept of reason as well. No doubt, after Husserl's departure from what may be interpreted as 'static' Platonism (and was criticized by Neokantians[15]), essence assumes a temporal dimension. In other words, essences can be determined by activities that alter the primordial, temporal field of essences. For this reason, Husserl develops the method of eidetic variation, that is, because essences have a temporal structure, they cannot be given once and for all, but rather must be *constituted* in a series of variants. This, however, suggests a reconsideration of the concept of objective reason, and its reinterpretation in the light of the thesis about unreason (*Unvernunft*).

4. *A CORRELATION OF REASON AND UNREASON*

The foregoing observations suggest that Husserl's phenomenology of reason is incomplete without a phenomenology of unreason (*Unvernunft*)[16]. In fact, Husserl characterizes *unreason* (*Unvernunft*) as "negatives Gegenstück der Vernunft" (Hua

[14] „Der Fehler lag vor allem in der Fassung des ‚Sinnes' u. ‚Satzes,' bei Urtheilserlebnissen des prädikativen Urtheilssatzes u. Sinnes, als Wesen, oder als ‚Ideen' im Sinne von Wesen (Species). Die Unabhängigkeit des Seins eines Satzes von dem zufälligen Urtheil u. Urtheilenden besagt noch nicht, daß das ideal-Identische ein Specifisches ist." (Husserl, 1994a, 182).

[15] Cf. (Natorp, 1917/1918, 224–246; Lembeck, 2003; Holzey, 2010; Staiti, 2013).

[16] Husserl also claims that he does the phenomenology of unreason, for example, in the lecture series *Grundprobleme der Ethik und Wertlehre* (Hua XXVIII, 205), in *Ideen I* (Hua III/1, 127, 196, 249), in *Phänomenologie und Psychologie* (Hua XXV, 100, 115), in the article „Phänomenologie und Erkenntnistheorie" (Hua XXV, 148, 197), in *Die Pariser Vorträge* (Hua I, 22), or while working on *Die Krisis* (Hua XXIX, 31, 332), as well as while inquiring into *Grenzprobleme* (Hua XLII, 441). In addition, in *Cartesianische Meditationen* Husserl identifies 'unreason' as „ein Universalthema der Phänomenologie" (Hua I, 91).

III/1, 333) and as "der negative Modus der Vernunft" (Hua XXIX, 7). In this sense, unreason appears in his phenomenology as a *correlate* of reason. Also, again in his phenomenology, irrationality emerges as a *correlate* of rationality. Although in the *Untersuchungen* Husserl formulates the thesis about the unbounded range of objective reason (which suggests that only reason is worth pursuing[17]), it is clear that in the long term reason cannot be properly described without posing the question about unreason. It is especially clear, for example, in Text Nr. 31 (1930), published in the recent Husserliana volume *Grenzprobleme der Phänomenologie*, where Husserl calls *reason* and *unreason* correlates (*Korrelate*) (Hua XLII, 441). This means, however, that there is no reason without unreason, and vice versa. Also, in the essay „Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie" (1934), Husserl sketches a metaphorical picture of reason surrounded by 'the spheres of irrationality'. He writes: „Glaubt man Grenzen der Vernunft feststellen zu können mit umgebenden Sphären der Irrationalität, so ist doch das vermeinte Irrationale rationales Thema und hat seinen Anteil an der Rationalität" (Hua XXVII, 206). Thus unreason appears *as* unreason only from the perspective of reason. But it cannot be ignored. Therefore it must be the subject matter of phenomenological inquiry.

Thus far, a phenomenological question about reason has led to the reconsideration of Husserl's philosophical project as sketched in the *Untesuchungen*. Now it turns out that, in opposition to the optimistic thesis about the unbounded range of objective reason, phenomenology involves "a thematization of something strange, alien to what is already a part of us" (Dodd, 2004, 70). In a word, phenomenology also thematizes unreason as a subject of rational inquiry. Indeed, one can argue that phenomenology is based on the view of 'a fundamental stratification' of 'the life of the *logos*.' Following the applicable suggestions from Husserl's *Analysen zur passiven Synthesis*, 'das Leben des Logos' may be distinguished into „Passivität und Rezeptivität," on the one hand, and „spontane Aktivität des Ich" (Hua XI, 64), on the other hand. In *Cartesianische Meditationen*, the former is connected with 'irrationality' (Hua I, 114), and the latter with 'rationality' (Hua I, 108). At this most rudimentary level of inquiries, then, to ask about reason means to refer to the essential correlation between rationality and irrationality. Irrationality, however, is an operative concept; it hardly denotes a separate and hypostatic being. As such, the

[17] Following Ram Adhar Mall, according to whom in Husserl's phenolmenology "[i]t is a reason which shows itself as a task and is clearly seen as 'lived' as such" (Mall, 1973, 115).

concept enables one to think about a complex structure of reason which still remains, to quote Husserl's *Krisis*, the „Rätsel aller Rätsel" (Hua VI, 12).

Husserl also seems to use the operative concept of the correlation of reason and unreason in the field of phenomenological psychology. It is well known that for Husserl psychology aims to grasp the essence of rational thinking (Hua IX, 6). By introducing the element of unreason and irrationality, psychology of reason can grasp thinking in terms of a horizon. The concept of horizon is structurally connected with the notion of intentionality, which is one of the most widely discussed and deeply studied concepts in the literature on Husserlian phenomenology[18]. For present purposes, it is enough to note that the concept of intentionality expresses the ability of consciousness to be directed towards *something*. Husserl's notion of reason is virtually defined by intentionality (Hua XXXIX, 171). For, if one is directed towards something, then one grasps something rationally. But this something is also always already surrounded by other somethings. Therefore, from the viewpoint of logic, each proposition implies prejudgments. Hence, in phenomenology, "no single, isolated cognition could have a character of absolute justification" (Landgrebe, 1963, 169). Each and every human cognition is continuously surrounded by its horizons and by "a hidden intentionality" („verborgene Intentionalität") (Hua XVII, 366). Because of this, particular intentions point to other intentions, and so on. On the other hand, horizons themselves are not empty. Rather, they present possibilities of fulfillment. As Husserl strongly emphasizes even with respect to appearances of things:

> Mit andern Worten, alles eigentlich Erscheinende ist nur dadurch Dingerscheinendes, daß es umflochten und durchsetzt ist von einem intentionalen Leerhorizont, daß es umgeben ist von einem Hof erscheinungsmäßiger Leere. Es ist eine Leere, die nicht ein Nichts ist, sondern eine auszufüllende Leere, es ist eine bestimmbare Unbestimmtheit. (Hua XI, 6)

Hence the concept of horizon indicates that every intention presupposes another, known or unknown, intention, introducing the possibility of irrationality into phenomenological-psychological investigations. According to Husserl, then, human cognition is accompanied by an "empty horizon" („Leerhorizont") (Hua IX, 181) that co-determines the activity of reason. At this point, the phenomenological concept of horizon applies to the correlation between reason and unreason. Each thing known in a rational way necessarily presupposes an unknown horizon.

[18] See, for instance, (Mohanty, 1971; Dreyfus, 1984; Sokolowski, 1987; Drummond, 1990; Gallagher & Zahavi, 2008, 116–126).

Regardless of how rational the known is, it is possible that the unknown encompasses unreason. Finally, on an epistemological level, one can say that unreason opens up for phenomenology the question of imperfect evidence.

5. *MODERATE RATIONALISM AND IMPERFECT EVIDENCE*

By reconsidering the phenomenological theory of reason, Husserl establishes a very important feature of phenomenology as a genuine theory of reason, namely, it always involves a reflection on its own meaning, that is, self-criticism. In the lectures on First Philosophy, Husserl considers the problem of the beginning in phenomenology[19]. He wants to establish how to begin investigations without adopting a naïve attitude. He concludes that every definitive justification is based on an assumption of 'objectivity,' and thus an assumption of the ideality of essences. He suggests that one has to accept this as inevitable, but he also points out that it is possible to achieve 'a reflective higher level' in investigations:

> Jedenfalls gliedert sich die ‚Phänomenologie' des reinen *ego* 1) in eine naiv-gerade Phänomenologie; 2) eine reflexive höherer Stufe: als eine Theorie und Kritik der phänomenologischen Vernunft (Kritik des phänomenologisierenden Ich) oder der phänomenologischen Methode oder eine Kritik der phänomenologischen Evidenz. Es ist einzusehen, daß hiermit alle radikale Erkenntnistheorie erschöpft ist. (Hua VIII, 478)

These observations suggest, first of all, that the role of method in first philosophy can be understood as both naïve and critical at the same time. Secondly, if an initial naïveté is necessary, and even essential, for the phenomenological method, then it is possible to understand objectivity and objective reason only as a preliminary, but not as a definitive, description of reason. But what does it mean to say that the critique of method leads towards "a reflective higher level?"

Here one is led to the conclusion that phenomenological reflection—understood as a specific praxis of reason—involves a striving towards clarity and evidence, and that in a certain sense it is equivalent to the exercise of reason and rationality itself. Thus phenomenology becomes a „Theorie und Kritik der phänomenologischen Vernunft" (Hua VIII, 478). More importantly, it becomes a critique of evidence. As a result, phenomenological reflection emerges as a rational activity *tout court*, for it brings evidence itself to evidence. It does not, however,

[19] On the problem of the beginning of phenomenology, see, e.g., (Płotka, 2012; 2018).

establish a naïve and perfect evidence of objective reason. Rather, it adopts the correlation thesis about reason und unreason. In doing phenomenology in this way, one abandons high requirements of *strong* rationalism, and starts doing *moderate* rationalism. By 'moderate rationalism' is understood a theory that performs its analyses by adopting the thesis that evidence can be achieved at many levels and grades. Here perfect evidence can also appear as imperfect (Heffernan, 2009). Yet this imperfect evidence (as an equivalent to unreason) can be a subject of evidential inquiry (as an equivalent to reason).

It is obvious that, for Husserl, 'the power of reason' makes 'self-critique' possible and, consequently, allows for 'critical corrections' as well. The critique is made possible by reason understood in a 'higher sense' or 'higher level' (*höherer Stufe*): precisely as the process of rational inquiry, that is, that inquiry which is directed towards evidence and intuition (Hua XXIX, 7–8). Therefore the radicalism of the phenomenological method, understood as the rational method, lies in its inquiry into the foundations of rationality[20]. By posing the question of objective reason (in the *Untersuchungen*), Husserl establishes a necessary point of departure for further investigations and, in consequence, for defining essences in terms of a series of variations that constitute horizons of *eide*. The later Husserl would regard the objective approach towards reason and evidence as naïve, because this theory of reason and knowledge is constructed 'from the top down' (*von oben her*). A genuine theory of reason, on the other hand, should be critical, which results in a plan to analyze reason *as* reason "from the bottom up" (von unten) (Hua XVII, 169; Hua XXXV, 274)[21]. Now one does not want to *explain* how reason becomes objective reason by formulating arguments that justify this thesis (because one runs into the problem of a *petitio principii*[22]). Rather, one is interested in *understanding* reason, that is, in the question of the essence of reason in its correlation with unreason. Moderate rationalism is directly interested not in rational arguments, but in 'elucidation' of reason. The subject of phenomenological description in the field of moderate

[20] „Radikal sein heißt, zu den letzten Wurzeln herabsteigen, nämlich sie selbst zu sehen und prinzipiell alles Denken nur aus solchem Selbstgegebenen zu schöpfen, nach Einzelheiten und nach Prinzipien selbst" (Hua XXXV, 288).

[21] „Habe ich es mir zur Lebensaufgabe gemacht eine Philosophie ‚von unten' mindestens für mich, zu meiner (s e h r schwer zu gewinnenden!) Befriedigung zu begründen, so strebe ich doch unablässig von dem ‚Unten' hinauf in die Höhen" (Husserl, 1994a, 160) (Letter to Hocking, July, 7, 1912).

[22] Cf. (Hua II, 39; Husserl, 2001, 151–152).

rationalism are all the different varieties of reason and evidence[23], and thus not only the type of reason and evidence that fulfills the highest requirements of the most rigorous theory of reason and evidence (as presented in the *Untersuchungen*). Hence phenomenology of reason also investigates 'irrational evidence' (sit venia verbo), for example, background evidence, evidence with respect to others, as well as all forms of fallible evidence[24]. There are many forms of ‚*Evidenz*', and one has to describe all the forms, levels, and elements of the acts of rational knowing, that is, the acts of intentional presentation of an object, in a certain way. Therefore one also has to ask about an unclear and vague ‚*Evidenz*.' After all, „*Was ist das, Evidenz?*" (Hua XXIV, 154) is the main question of phenomenology of reason. At the end, let me add that this reading of Husserl's moderate rationalism seems to correspond with Berghofer's view of a moderate foundationalism. In his recent paper, "Why Husserl is a moderate foundationalist," Berghofer (2018b, 13) argues—following, e.g., Beyer, Drummond, Føllesdal, and Zahavi—that Husserl advocates *moderate* foundationalism since he claims, among others, that intuition is a source of immediate justification, intuition is the ultimate source of justification, yet intuition is fallible, and evidence can be shattered by other evidence. After all, given that ‚*Evidenz*' is the proper object for phenomenological descriptions, and that one for of evidence can be corrected, it is clear the evidence can be shattered by other evidence.

6. *CONCLUSION*

Husserl develops his philosophy as the *new* rationalism as opposed to the *old* one. One should understand the difference between the two as a radicalization

[23] „Was andrerseits aber fehlt, ist eine systematische Charakteristik der sämtlichen verschiedenen Evidenzarten und der Rechtsgrenzen, die sie den entsprechenden Erkenntnisakten stecken, desgleichen eine systematische Untersuchung der im Bedeutungsgehalt dieser Akte liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Evidenz, also eine vollständige noetische Axiomenlehre" (Hua XXIV, 138).

[24] „Da hier überall bei den Fragen, wie diese oder jene Arten von Erkenntnissen (von individuellen oder generellen, realen und idealen, kategorialen und materialen, von unmittelbaren oder mittelbaren etc.) ‚möglich sind,' die Wirklichkeit so gearteter Erkenntnis nicht in dem Sinn verwendet werden darf, dass von dem Wirklichsein der in ihnen gesetzten Gegenständlichkeiten Gebrauch gemacht würde, so haben alle solchen Fragen von vornherein keinen anderen Inhalt als den der Aufklärung des Sinnes der gegenständlichen Bedeutung der Erkenntnis bzw. des Sinnes der objektiven Triftigkeit der so genannten ‚geltenden,' echten Erkenntnis" (Husserl 2005, 99; cf. also 5, 42; Hua XXXV, 35). Husserl claims: „Angenommen, wir sind zum Verständnis jener Korrelation von Bewußtsein und Gegenstand gekommen, die jedes, auch das traumende, halluzinierend irrende Bewußtsein betrifft, und wir fragen nun, wie wir zu der Existenz irgendeines Gegenstands an sich kommen können, so stehen wir vor dem Problem der Evidenz, oder, was dasselbe ist, dem Problem der Gegebenheit" (Hua XXIV, 154–155).

of questioning about the traditional view of objective reason. As a consequence, the old rationalism is connected with the concept of *strong* rationalism, whereas the new was defined above as the *moderate* rationalism that questions the concept of objective reason. I have claimed that Husserl's way from the old rationalism to the new can be understood as a series of *reconsiderations* of the concept of reason in general. In conclusion, I would like to advance the hypothesis that Husserl's reconsiderations are a result of the transcendental character of his philosophy. After all, his transcendentalism amounts to a *Vernunftkritik* that asks about the limits of reason, and in this sense it exceeds the narrow limits of naïve belief in objective reason. The question of limits, however, leads towards the question of unreason. The distinction between reason and unreason became a life-long concern of Husserl right through his last unfinished work, that is, *Die Krisis*. In that work, Husserl strongly emphasizes the rational dimension of human life (Hua VI, 5–7). He also argues that the question of reason involves not only fields of cognition, but also practical and axiological dimensions. In this paper, I have focused on the field of cognition and knowledge, and, in doing so, on the question of ‚*Evidenz*.' I have argued that perfect evidence is connected with the concept of objective reason, whereas the question of levels of evidence is associated with the issue of unreason. Husserl's reconsiderations of the problem of the correlation between reason and unreason shows that one element cannot be comprehended without the other. In other words, reason cannot be grasped without considering the question of its many levels and grades. Thus one is justified in speaking of the "antirational constitution of reason" (Nenon, 2009, 194) in Husserl's phenomenology.

Aron Gurwitsch (1957, 396) once wrote: "In our day and age it has become fashionable to denounce rationalism as a source of evil and to hold it responsible for the present crisis, both intellectual and moral." More recently, James Hart (1992, 93) writes: "We hear from many quarters and over and over again that it is the *hybris* of reason, *logos*, rationality, science, intellect, and theoretical understanding that is one of the profound symptoms if not causes of our cultural decay." As a matter of fact, reason is often comprehended as an all-powerful force that dominates reality and excludes everything irrational. Yet from the viewpoint of phenomenology this popular opinion is naïve, because it cannot grasp reason and unreason as correlates. This means, however, that unreason has its sense too only from the perspective of rational investigation, and reason defines itself as a correlate of what is irrational. By binding reason to evidence, and relating unreason to vague cognition, one becomes able to see that the objective view of evidence that conceives it as perfect

evidence reduces all possible levels and grades of ‚*Evidenz*' to merely one stratum. Thus strong rationalism is naïve. More appropriate, on the other hand, seems to be the moderate rationalism that asks about ‚*Evidenz*' itself. Only in this sense, that is, by *understanding* what is vague, can one argue that reason breaks the spell of irrationality. At the very end, one can see that this is one of the key insights offered by Husserl's inquiry into phenomenology of reason and of ‚*Evidenz*.'

Acknowledgments. I would like to express my gratitude to the two anonymous reviewers of the journal for their suggestions and comments. I am also grateful to George Heffernan for his priceless help with the language of the manuscript.

REFERENCES

Adorno, T. W. (1940). Husserl and the Problem of Idealism. *The Journal of Philosophy*, 37(1), 5–18.

Adorno, T. W. (2003). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Aguirre, A. (1972). Transzendentalphänomenologischer Rationalismus. In U. Claesges & K. Held (Eds.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern* (102–128). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Berghofer, P. (2018a). New Ways to Transcendental Phenomenology: Why Epistemology Must be a Descriptive and Eidetic Study of Consciousness. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 7 (1), 121–136. doi: 10.21638/2226-5260-2018-7-1-121-136

Berghofer, P. (2018b). Why Husserl is a Moderate Foundationalist. *Husserl Studies*, 34(1), 1–23. doi: 10.1007/s10743-017-9213-4

Berghofer, P. (2018c). Why Husserl's Universal Empiricism is a Moderate Rationalism. *Axiomathes*, 28(5), 539–563. doi: 10.1007/s10516-018-9388-0

Berghofer, P. (2019). On the Nature and Systematic Role of Evidence: Husserl as a Proponent of Mentalist Evidentialism? *European Journal of Philosophy*, 27(1), 98–117. doi: 10.1111/ejop.12405

Byrne, T. (2017). Surrogates and Empty Intentions: Husserl's "On the Logic of Signs" as the Blueprint for his First Logical Investigation. *Husserl Studies*, 33(3), 211–227. doi: 10.1007/s10743-017-9210-7

Crowell, S. G. (2007). Authentic Thinking and Phenomenological Method. In K.-Y. Lau & J. J. Drummond (Eds.). *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives* (119–133). Dordrecht: Springer.

De Boer, T. (1978). *The Development of Husserl's Thought* (T. Plantinga, Trans.). Boston, MA, London: Martinus Nijhoff.

Dodd, J. (2004). *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's "Crisis of the European Sciences"*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Dreyfus, H. L. (Ed.). (1984). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA, London: MIT Press.

Drummond, J. (1990). *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*. Dordrecht, Boston, MA, London: Kluwer Academic Publishers.

Drummond, J. J. (2008). *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. Malden, MA: Scarecrow Press.

Fink, E. (1966). Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls. In. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie. 1930–1939* (179–223). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Fink, E. (1981). The Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl (R. M. Harlan, Trans.). In W. McKenna, R. M. Harlan, & L. E. Winters (Eds.), *Apriori and World. European Contribution to Husserlian Phenomenology* (21–55). The Hague: Martinus Nijhoff.
Funke, F. (1980). Kritik der Vernunft und ethisches Phänomen. *Phänomenologische Forschungen*, 9, 33–89.
Gadamer, H.-G. (1963). Die phänomenologische Bewegung. *Philosophische Rundschau*, 11(1–2), 1–45.
Gallagher, S., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London, New York, NY: Routledge.
Gurwitsch, A. (1957). The Last Work of Edmund Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research*, 17(3), 370–398.
Hart, J. G. (1992). The Entelechy and Authenticity of Objective Spirit: Reflections on Husserliana XXVII. *Husserl Studies*, 9(2), 91–110. doi: 10.1007/BF00366749
Hartimo, M. (2010). The Development of Mathematics and the Birth of Phenomenology. In M. Hartimo (Ed.), *Phenomenology and Mathematics* (107–121). Dordrecht: Springer. doi: 10.1007/978-90-481-3729-9_6
Heffernan, G. (1998). Miscellaneous Lucubrations on Husserl's Answer to the Question "was die Evidenz sei": A Contribution to the Phenomenology of Evidence on the Occasion of the Publication of Husserliana Volume XXX. *Husserl Studies*, 15(1), 1–75. doi: 10.1023/A:1006043225566
Heffernan, G. (2009). On Husserl's Remark that "[s]elbst eine sich als apodiktisch ausgebende Evidenz kann sich als Täuschung enthüllen…" (XVII 164: 32–33): Does the Phenomenological Method Yield Any Epistemic Infallibility? *Husserl Studies*, 25(1), 15–43. doi: 10.1007/s10743-008-9051-5
Hohl, H. (1962). *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*. Freiburg, München: Karl Alber Verlag.
Holzey, H. (2010). Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition. In R. A. Makkreel & S. Luft (Eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* (25–40). Bloomington, IN: Indiana University Press.
Hopkins, B. C. (2006). Husserl's Psychologism, and Critique of Psychologism, Revisited. *Husserl Studies*, 22(2), 91–119. doi: 10.1007/s10743-006-9008-5
Hopp, W. (2009). Phenomenology and Fallibility. *Husserl Studies*, 25(1), 1–14. doi: 10.1007/s10743-008-9053-3
Hopp, W. (2011). *Perception and Knowledge: A Phenomenological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
Husserl, E. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1950b). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Hua II). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte* (Hua VII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Hua IX). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926* (Hua XI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)* (Hua XII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
Husserl, E. (1974). *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Hua XVII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur Reiner Logik* (Hua XVIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1979). *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)* (Hua XXII). The Hague, Boston, MA, London: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1983). *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886–1901)* (Hua XXI). The Hague, Boston, MA, Lancaster: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1984a). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (Hua XXIV). Dordrecht, Boston, MA, Lancaster: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1984b). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua XIX/1). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1984c). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua XIX/2). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Hua XXV). Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914* (Hua XXVIII). Dordrecht, Boston, MA, London: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)* (Hua XXVII). Dordrecht, Boston, MA, London: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937* (Hua XXIX). Dordrecht, Boston, MA, London: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (1994a). *Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule*. Dordrecht, Boston, MA, London: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (1994b). *Briefwechsel. Band VII. Wissenschaftlerkorrespondenz*. Dordrecht, Boston, MA, London: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (1995). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1). Dordrecht, Boston, MA, London: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (1996). *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11* (Hua XXX). Dordrecht, Boston, MA, London: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (2001). *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (Hua XXXV). Dordrecht, Boston, MA, London: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (2005). *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*. Drodrecht: Springer.

Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)* (Hua XXXIX). Dordrecht: Springer.
Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewesstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Hua XLII). Dordrecht: Springer.
Ingarden, R. (1975). *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Janssen, P. (1970). *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
Landgrebe, L. (1963). *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh: Gerd Mohn.
Lembeck, K.-H. (2003). Begründungsphilosophische Perspektiven: Husserl und Natorp über Anschauung. *Phänomenologische Forschungen*, 97–108.
Lerner, R. R. P. (2004). Husserl versus Neo-Kantianism Revisited: On Skepticism, Foundationalism, and Intuition. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 4, 173–208.
Lübbe, H. (1957/1958). Husserl und die europäische Krise. *Kant-Studien*, 49(1–4), 225–237.
Mall, R. A. (1973). *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff.
Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*. London, New York, NY: Routledge.
Mohanty, J. N. (1971). Husserl's Concept of Intentionality. *Analecta Husserliana*, 1, 100–132.
Mohanty, J. N. (2008). *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*. New Haven, CT, London: Yale University Press.
Natorp, P. (1917/1918). Husserls 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie'. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 7, 224–246.
Nenon, T. (2009). Husserls antirationalistische Bestimmung der Vernunft. In M. Pfeifer & S. Rapic (Eds.), *Das Selbst und sein Anderes. Festschrift für Klaus Erich Kaehler* (181–194). Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
Płotka, W. (2012). Husserlian Phenomenology as Questioning: An Essay on the Transcendental Theory of the Question. *Studia Phaenomenologica*, 12, 311–330.
Płotka, W. (2016). Knowledge and the Lifeworld: Phenomenological-Transcendental Investigations. In A.-T. Tymieniecka & P. Trutty-Coohill (Eds.), *The Cosmos and the Creative Imagination* (167–177). Dordrecht: Springer. doi: 10.1007/978-3-319-21792-5_11
Płotka, W. (2018). Reduction and the Question of Beginnings in Husserl, Fink and Patočka. *Human Studies*, 41(4), 603–621. doi: 10.1007/s10746-018-09482-3
Rinofner-Kreidl, S. (2003). *Mediane Phänomenologie. Subjektivität im Spannungsfeld von Naturalität und Kulturalität*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Scheler, M. (1995). Idealismus–Realismus. In M. Scheler, *Späte Schriften* (*Gesammelte Werke*, *Bd. 9*) (183–241). Bonn: Bouvier Verlag.
Sokolowski, R. (1987). Husserl and Frege. *The Journal of Philosophy*, 84, 521–528.
Spiegelberg, H. (1994). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Dordrecht, Boston, MA, London: Kluwer Academic Publishers.
Staiti, A. (2013). The 'Ideen' and Neo-Kantianism. In L. Embree & T. Nenon (Eds.), *Husserl's Ideen* (71–90). Dordrecht: Springer.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-409-441

THE PROBLEM OF PASSIVE CONSTITUTION IN HUSSERL'S GENETIC PHENOMENOLOGY[1,2]

NATALIA ARTEMENKO

PhD in Philosophy, Assistant Professor.
St Petersburg State University, Institute of Philosophy.
199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

The problem of passive constitution in Edmund Husserl's phenomenology is worthy of particular attention, since it is passive constitution, rather than active conscious constitution, which can be considered to be one of the focal points of 20th century philosophy. Thematisation of the sphere of passivity is related to resolving the problem of intersubjectivity. The elaboration of the problem of intersubjectivity is not so much a response to an externally cast reproach 'in solipsism' as an internal theme of phenomenology itself. Husserl aspired to establish phenomenological science as being of universal significance to everybody, but in order to make this discipline significant, i.e. in order to make it necessary for everyone else, it was primarily necessary to prove the existence of these other Selves or of the transcendental subjects. I will elaborate on the history of the consideration which Husserl gave to the problem of intersubjectivity, in order to clarify how his attempts to resolve the problem of intersubjectivity, based on the activity of the Self, led to an egocentric model, and in turn how the need to overcome this model led to the thematisation of the genesis of subjectivity, and the detection of passivity as the very basis of such genesis. According to my working hypothesis, it was largely the demand for thematisation of the genesis of the sense of 'the Other' which influenced the modification of the phenomenological method. Finally, I will turn to the concept of primary subjectivity, or *Ur-Ich*, in order to bring into focus the methodological significance of distinguishing the proto-Self for the substantiation of intersubjectivity, since only in its 'context' does the ultimate level of the foundation of the individual Self appear to be not merely a deeper level of consciousness, or the history of a universal subject, but the absolute subjectivity, as a field of intersubjective interaction in which the individual subject is awakened (individualized) to self-constitution in the world. Only then can we reconsider the constitution of the individual Self as being primarily passive, as being permeated by the primordial passive, independent from the Self, aiming for the co-constitution of the intersubjective world.

[1] This research is supported by the RFBR (Russian Foundation for Basic Research) research grant No. 18-011-00912 "Phenomenological Concept of the World."

[2] The article is written on the basis of the plenary report read at the International 16th Annual Conference of the Nordic Society for Phenomenology "Phenomenology of Solidarity: Community, Practice and Politics" (April 19-21, 2016, Gdańsk, Poland).

© NATALIA ARTEMENKO, 2019

Key words: Phenomenological method, intersubjectivity, passive genesis, passive constitution, the Other, E. Husserl, proto-Self.

ПРОБЛЕМА ПАССИВНОГО КОНСТИТУИРОВАНИЯ В ГЕНЕТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ[3,4]

НАТАЛЬЯ АРТЕМЕНКО

Кандидат философских наук, доцент.
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

Проблема пассивного конституирования в феноменологии Э. Гуссерля заслуживает отдельного внимания, постольку пассивное конституирование, противопоставляемое активному сознательному конституированию, можно назвать одной из основных тем философии XX века. Тематизация сферы пассивности связана с решением проблемы интерсубъективности изнутри самой феноменологии, а от этого решения напрямую зависит сам статус её исследования. Разработка проблемы интерсубъективности является для феноменологии не ответом на поставленный извне упрёк «в солипсизме», но внутренней темой самой феноменологии. Гуссерль стремится обосновать всеобщую значимую для всех феноменологическую науку — но чтобы эта наука имела значение, а именно была необходима для всех других, необходимо сначала доказать существование этих других Я или трансцендентальных субъектов. Мы остановимся подробнее на истории рассмотрения проблемы интерсубъективности Гуссерлем с целью прояснить, как попытки решения проблемы интерсубъективности, опирающиеся на активность Я, приводят к эгоцентрической модели, потребность в преодолении которой, в свою очередь, приводит к тематизации генезиса субъективности и обнаружения пассивности как самого основания данного генезиса. Согласно нашей рабочей гипотезе, именно необходимость тематизации генезиса смысла «Другого» во многом повлияла на модификацию феноменологического метода. Мы обратимся к понятию первичной субъективности, или прото-Я, чтобы показать, что выделение прото-Я должно пониматься как имеющее методологическое значение для обоснования интерсубъективности, так как только там предельным уровнем фундирования индивидуального Я оказывается не просто более глубокий уровень сознания или истории универсального субъекта, но абсолютная субъективность, как поле межсубъектного взаимодействия, в котором пробуждается (индивидуализируется) к самоконституированию в мире индивидуальный субъект. Только тогда может быть переосмыслено конституирование индивидуального Я как первично пассивное, как пронизанное изначальной пассивной и независящей от Я направленностью на со-конституирование интерсубъективного мира.

Ключевые слова: Феноменологический метод, интерсубъективность, пассивный генезис, пассивное конституирование, Другой, Э. Гуссерль, прото-Я.

---

[3] Статья написана на основе пленарного доклада, прочитанного на международной научной конференции Северного феноменологического общества «Феноменология солидарности: общество, практика и политика» (19-21 апреля 2018 г., Гданьск, Польша).

[4] Исследование проведено в рамках проекта «Феноменологическое понятие мира», поддержанного грантом РФФИ, проект № 18-011-00912.

The problem of passive constitution in Edmund Husserl's phenomenology is worthy of particular attention, since it is passive constitution, rather than active conscious constitution, which can be considered to be one of the focal points of 20th century philosophy.

The theme of passivity, which is not captured reflexively, but at the same time makes itself evident in the life of consciousness, was variously contemplated within the phenomenological movement. The French phenomenology which sprang from the polemic elaboration of Husserl's ideas dealt with the thematisation of corporeality as an inherently passive sphere. For instance, Merleau-Ponty (Alloa, Bedorf, Grüny & Klass, 2012, 23-51; Novotny, 2012, 58-65) regards the body neither as merely something constituted, nor as merely an instrument of subjective constitution, but as corporeal existence itself, constituting subjectivity. The body, alive and perceptive, remains at the same time hidden from its own self: it precedes any reflection, but remains unobserved by that reflection. French phenomenologists, taking Husserl's phenomenology as the starting point for their own work, acted as his interpreters. However, the significance of Husserl's research goes far beyond its influence on the emergence of phenomenology in the 20th century: the questions posed by Husserl remain topical issues for philosophical thought to this day. Husserl's phenomenological studies[5] are currently generating strong interest in the field of cognitive theory, as well as in neurobiology, psychology and psychiatry[6]. For example, the sphere of passivity was examined thoroughly by Thomas Fuchs in his modern phenomenological psychiatry. According to Fuchs, the sphere of the passive unconscious is not merely a psychical phenomenon, nor is it repressed, as was considered by classical psychoanalysis. The sphere of passivity is inseparable from the bodily life of the subject. Moreover, it permeates every conscious activity of the subject through the subject's bodily movements and functions; corporeality represents the fundamental structure of subjectivity. Fuchs criticizes the theory of 'pure subjectivity,' drawing attention to the fact that the genesis of subjectivity is corporeal in nature. It is precisely bodily movements and functions which are responsible for introducing the individual into the intersubjective social world, and for constructing intersubjective interaction.

The background and context of the thematisation of passive synthesis and the sphere of passivity essentially originated in the first and second books of Husserl's

5 On that subject see (Gallagher, 2012, 320-333).

6 See (Fuchs, 2008; Fuchs, 2010).

Ideas[7], and were elaborated further in a later text, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis* (Husserl, 1966). These works revealed and clearly proved the insufficiency of static description for the study of the passive sphere. Mention should also be made here of the collection *Phenomenology of Intersubjectivity*[8], comprising three volumes of texts diligently compiled by Iso Kern, which represent works from various periods relating in some or other way to this issue.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE PROBLEM OF INTERSUBJECTIVITY AND THEMATISATION OF THE PASSIVE SPHERE

We will begin by referring to the consideration of the problem of intersubjectivity given by Husserl in his "Fifth Cartesian Meditation" (Husserl, 1973a), (remember that the *Cartesian Meditations* was a series of lectures delivered at the Sorbonne in February 1929, representing a concise presentation of the focal points of Husserl's phenomenological method, and aimed at solving the specific theoretical problem of intersubjectivity), highlighting some aporias, before examining passive genesis as a process of the constitution of subjectivity, with reference to a number of texts written by Husserl in the 1930s.

The problem of passive synthesis is closely linked to the distinction between the static and genetic methods of research, the theme of the lifeworld and corporeality. Thematisation of the sphere of passivity is related to resolving the problem of intersubjectivity. According to our working hypothesis, it was largely the demand for thematisation of the genesis of the sense of 'the Other' which influenced the modification of the phenomenological method. The reconstruction method (by which we primarily mean deconstructive analysis) of genetic phenomenology is meant to reveal the sphere of primary passive constitution, the constitution 'from' which the individual Self originates. Husserl was resolving the problem of intersubjectivity by disclosing the genesis of 'the Self' (as occurring in a pair with 'the Other').

---

[7] Reference is made to the first and second books of *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (Husserl, 1950; 1952); further referred to as *Ideas. First Book* (Husserl, 1950) and *Ideas. Second Book* (Husserl, 1952).

[8] Reference is made to three volumes on *Phenomenology of Intersubjectivity* which comprise texts on the problem of intersubjectivity; further referred to as *Phenomenology of Intersubjectivity. First Book* (Husserl, 1973b), *Phenomenology of Intersubjectivity. Second Book* (Husserl, 1973c), *Phenomenology of Intersubjectivity. Third Book* (Husserl, 1973d).

The importance of resolving the problem of intersubjectivity cannot be overestimated, since phenomenology, in its desire to be a science, i.e. intersubjective knowledge, claims universal apodictic self-evidence, which can be reproduced at *any time* and by *any subject*, and, therefore, the very status of its research depends on resolving the problem of intersubjectivity within phenomenology itself. The questions arising in relation to the problem of intersubjectivity are as follows: how to define the status of veracity of the *cogito*, the status of experience (as an act of consciousness and as that of which one becomes objectively aware during such acts) and, consequently, how can the status of that which I have reduced to veracity, that which was discovered in the course of intentional self-interpretation, be defined? Can my authentic experience be considered universally significant, or can it only hold the status of significance for me alone? For phenomenology, the elaboration of the problem of intersubjectivity is not so much a response to an externally cast reproach 'in solipsism' as an internal theme of phenomenology itself. Husserl aspired to establish phenomenological science as being of universal significance to everybody, but in order to make this discipline significant, i.e. in order to make it necessary for everyone else, it was primarily necessary to prove the existence of these *other Selves* or of the transcendental subjects.

However, the construction of intersubjectivity makes sense only if one's own selfhood is present. The theory of intersubjectivity cannot be constructed on the basis of a formal, impersonal, universal consciousness which, by virtue of its universal nature, is the only one of its kind. In this respect, subjectivity has been given a new meaning: in the 1920s there was an emerging tendency for the individual Self to become 'personal,' possessing its own genesis and its own personal transcendental history; in the 1930s, this was followed by the thematisation of the 'lifeworld' (understood as the intrinsic horizon of an entity's intelligibility, but not as the world in its natural attitude) and of primary passive constitution. The fact of phenomenology resorting to thematisation of the 'lifeworld' is a manifestation of the tendency (tracing from *Ideas* to *Cartesian Meditations*) of the transition from the impersonal universality of consciousness to one's own Self. This shift represented a response to the internal problems of the phenomenological method. It was related to the need to resolve the problem of intersubjectivity, which was defined in *Cartesian Meditations* as the problem of the experience of the Other. Finding the solution to this problem was essential for phenomenology in order for it to be regarded as intersubjective knowledge.

Thus, the Ego must become 'my own,' and yet the Ego of the period of *Cartesian Meditations* is no longer the universal Ego of *Ideas. First Book* (the empty pole). But the fact of the Ego becoming personal (concrete) in no way implies its psychologization: as always, we remain within the bounds of the phenomenological reduction and the consequent forfeiture of the significance of belief in the empirical Self in the psychological sense. Here we are referring to the fact that the shift in the nature of phenomenological research from static to genetic provides us with the opportunity to reveal the genesis of the individual Self, which is essential for resolving the problem of intersubjectivity. Even though the project of transcendental phenomenology initially implied only the disclosure of consciousness as the constituting factor, it later revealed the need to uncover the passive genesis of consciousness itself. Husserl gave the following comments on the link between the transformation of the phenomenological method and the need to resolve the problem of intersubjectivity in his *First Philosophy*:

> For me, I have to confess, the first cognition of phenomenological reduction was limited. [...] For years I did not see a way to transform it into an intersubjective one. But finally, a way was discovered, which is crucial for the possibility of complete transcendental phenomenology and, at a higher level, transcendental philosophy. (my translation. — *N.A.*)[9]

In the 1920s, while attempting to solve the problem of intersubjectivity, Husserl turned his mind to consideration of the genesis of the individual monadic Self.

> The phenomenological-eidetic reduction places me on the ground of a possible monad in general, but not on the ground of an individual identically conceivable [monad], [which is necessary] under the requirement to describe an individual identity according to its capabilities and necessities. [...] The phenomenological study which I can describe <as> static is the one which investigates the correlations between constitutive consciousness and constituted objectivity and entirely excludes genetic problems. [...] Finally, we identify the phenomenology of the monadic individuality, which means the phenomenology of the coherent genesis, in whose unity the monad grows, and in whose unity the monad it that which it becomes. (my translation. — *N.A.*)[10]

---

[9] „Für mich selbst war, wie ich gestehe, die erste Erkenntnis der phänomenologischen Reduktion eine beschränkte. […] Jahrelang sah ich keine Möglichkeit, sie zu einer intersubjektiven zu gestalten. Aber schließlich eröffnete sich ein Weg, der für die Ermöglichung einer vollen transzendentalen Phänomenologie und — in höherer Stufe — einer Transzendentalphilosophie von entscheidender Bedeutung ist." (Husserl, 1959, 174).

[10] „Die phänomenologisch-eidetische Reduktion stellt mich auf den Boden einer möglichen Monade überhaupt, aber nicht gerade einer individuell identisch gedachten und unter der Forderung, die individuelle Identität nach ihren Möglichkeiten und Notwendigkeiten zu umschreiben. […] <Als> statisch kann ich wohl phänomenologische Forschungen bezeichnen, die den Korrelationen zwischen konstituierendem Bewusstsein und

During this period, Husserl was endeavouring to resolve the problem of intersubjectivity through structuring monadology, going from an individual monad to a community of monads. However, since the individual Self as a monad and its genesis were still linked by Husserl to the activity of the Self, structuring intersubjectivity on such a basis proved to be highly problematic.

> A person, as the 'individuality' of a subjectivity, as a monad, is related to the sphere of specific activity in the form of the *Ego cogito*. In the manifolds of this *cogito*, the one and same *Ego*, as an individuality, unfolds, develops and transforms itself. (my translation. — *N.A.*)[11]

Therefore, the correlation of activity and passivity came to be reconsidered in the course of the elaboration of the problem of intersubjectivity. In this way, the study of the genesis of the individual monad opened the way to the thematisation of primary passivity, since only if the individual Self, along with all its own activities, has its own genesis, and hence its own beginning, its own transcendental birth, can passivity be understood as primary in relation to the activity of the Self. Only through the individual Self being considered as having his own genesis can we refer to *primary* passive constitution.

* * *

Let us elaborate on the history of the consideration which Husserl gave to the problem of intersubjectivity, in order to clarify how his attempts to resolve the problem of intersubjectivity, based on the activity of the Self, led to an egocentric model, and in turn how the need to overcome this model led to the thematisation of the genesis of subjectivity, and the detection of passivity as the very basis of such genesis.

Thus, the understanding of constitution as an activity of the Self makes constitution of the experience of 'the Other' as the actual Other impossible. For instance, we find the egocentric theory of intersubjectivity in the studies on intersubjectivity from the period prior to the *Cartesian Meditations* (*Phenomenology*

konstituierter Gegenständlichkeit nachgehen und genetische Probleme überhaupt ausschliesse. […] Endlich haben wir die Phänomenologie der monadischen Individualität, darin beschlossen die Phänomenologie einer zusammenhängenden Genesis, in der Einheit der Monade erwächst, in der die Monade ist, indem sie wird." (Husserl, 1973c, 37-38).

[11] „Die Person, als die ‚Individualität' einer Subjektivität, einer Monade, ist bezogen auf die Sphäre der spezifischen Aktivität in Form des *ego cogito*. In der Mannigfaltigkeiten dieses *cogito* entfaltet aber auch, entwickelt sich und wandelt sich (kehrt sich evtl. um) das eine und selbe *ego* als Individualität." (Husserl, 1973c, 18).

of Intersubjectivity. First Book, 1905-1920) and from the period of *Cartesian Meditations* (*Phenomenology of Intersubjectivity. Second Book*, 1921-1928).

We will confine ourselves here to merely pointing out that Husserl, in his works of the 1920s, shifted away from the theory of empathy, which he had been elaborating until 1920 in his works collated into the first volume of *Phenomenology of Intersubjectivity*. In the 1920s (*Phenomenology of Intersubjectivity. Second Book*), the increased insight into the study of the original constitution of the living body (*Leib*), along with the passive synthesis which plays a part in this constitution, and which enables the fundamental unity of external and internal corporeality, was of decisive importance. In the course of these studies, Husserl shifted away from the distinction between the spheres of nature and spirit as spheres of passivity and activity, since the moment of passive constitution (passive associative synthesis) was revealed in the very constitution of subjectivity. At the same time, Husserl didn't abandon his attempts to substantiate intersubjectivity through the activity of the Self. Let us quote the explanation that Husserl gave to the theory he was elaborating at that time, the theory of empathy as the active transfer of the sense of my own living body to another body. Let us refer to the text № 34, entitled "Spatial Constitution. Questioning the 'Old' Interpretation of Empathy: Does Giving It an Explanation Require a Contradictory External Representation of My Own Movements?" (Husserl, 1973c, 520-522)[12].

This text, as is evident from its title, illustrates the active work on the problem of the act of empathy, which later evolved into a theory of analogizing apperception in *Cartesian Meditations*. Thus, Husserl gave the following explanation for recognition of 'the Other:'

> The Other, moving and actively involved in bodily functions, is given to me externally and thus, in no way from the reference point (*Nullstellung*). But since I consider myself being transferred [into the body of the Other], I [become aware of] the concurrence of me, as moving, and [of it] as also moving, what's more in such a way, that both moving entities are in concurrence [not just with respect to their bodily] nature. [...] But how does this lead to the transition to the investment [of the other body in the sense of my living body], which would be a contradiction? [...] It is worth asking to what extent under this [transfer] I need to verify myself with every external representation [of movement of another body], which differs from the movement of mine. Is it sufficient to refer to the analogy of [my] external movements with the functional movements of [another body] given in my perception (to that which I, broadly speaking, see)? (my translation. — *N.A.*)[13]

---

[12] In German: <„Raumkonstitution. Infragestellung der ‚alten' Interpretation der Einfühlung: bedarf es zu ihrer Erklärung der wiedersprechenden Aussenvorstellung meiner Selbstbewegung" (wohl Februar 1927)>.

[13] „Der sich bewegende, der lebendig in Leibesfunktionen betätigte Andere ist mir äusserlich gegeben, und somit zunächst nichts von Nullstellung. Aber sowie ich mich hineinversetzt denke, habe ich in eins den

This text shows that Husserl was aware of the inadequacy of the active transfer of the sense of the Self to another body[14] for the actual experience of 'the Other,' as well as the need for a more profound substantiation for the experience of 'the Other.' Husserl has discovered original inner corporeality, which represents the original psychological unity as substantiating the active transfer. In *Cartesian Meditations*, the place of this original unity will be taken by the initial primordial sphere, the sphere of *passive* executions. At this stage, the meaning of passive synthesis for constitution of 'the Other' manifests itself in the passive synthesis of association of pairing my own body, as a functional reference point, with an external body. Some texts from that period were devoted to the consideration of such passive executions[15]. The original associative synthesis manifests itself in the fact that my own body and the spatial body possess "the associative unity of affiliation" (Husserl, 1973c, 491), substantiated at the level of primary corporeality. This associative unity enables the passive awakening of the sense of the living body-as-flesh in relation to the external body, therefore there is no need

> for an empty reference from the external to the internal [body] from without, with execution following only afterwards. They [are] both an inseparable whole and they are realized together, the internal permanently lies at the 'basis' of the external. (my translation. — *N.A.*)[16]

In spite of the fact that Husserl was devoting the texts of this period to elaborating the theory of active recognition of 'the Other,' these works also gave definition to the passive foundation, the necessity for the act of passive synthesis

---

äusseren Körper dort in jenen Aussenbewegungen mit mir als sich Bewegenden, und sich ebenso Bewegenden, in Deckung, und zwar so, dass die beiden Bewegungen nicht nur natural in Deckung sind. [...] Aber wie kommt es zur Setzung, die doch ein Widerspruch wäre! [...] Es fragt sich aber, ob ich es nötig habe, auf jene widersprechende Aussenvorstellung meiner Bewegung zu rekurrieren. Genügt es nicht, auf die Analogie der aüsseren Bewegungen mit Funktionsbewegungen meines Wahrnehmens (im Fernsinn, sehend) hinzuweisen?" (Husserl, 1973c, 521-522).

[14] See also the app. LXVIII <„Unmöglichkeit einer schlichten apperzeptiven Übertragung (Appresentation) leiblicher Eigenheit" (wohl Februar 1927)> (Husserl, 1973c, 496-498).

[15] From *Phenomenology of Intersubjectivity. Second Book*: The text № 33 „Zu den alten Manuskripten: Die Gleichstellung von Nullkörper und Aussenkörper als Voraussetzung der Wirksamkeit der Analogie von Leib und Ausending" (6. Februar 1927) (Husserl, 1973c, 510-515), as well as the text № 28 „Die einfühlende Appresentation als eine mittelbare und ihre Erfüllung" (wohl Februar 1927) (Husserl, 1973c, 488-495), app. LXXI „Einfühlung. Das Problem der Änlichkeit von Aussenkörper und Nullkörper" (wohl Februar 1927) (Husserl, 1973c, 516-518).

[16] „Ich brauche freilich nicht erst bei mir selbst einen Leerverweis von dem Aussen in das Innen und dann eine nachkommende Erfüllung. Beides ist untrennbar eins und zusammen verwirklicht, kontinuierlich liegt der Äusserlichkeit die Innerlichkeit ‚zugrunde'." (Husserl, 1973c, 491).

of association linking the living body and the spatial body into a unified, jointly realized whole. However, these texts still do not address the possibility of my own Self and 'the Other' Self (as a constitutive element of the horizon of my capabilities) being constituted jointly, although a very important reference was made to the role of passive synthesis of association for the experience of 'the Other,' responsible for the constitution of the horizon of perception. As to the possibility of interpreting the constitution of subjectivity as the co-constitution of my own and other Selves, this emerged only in the elaborations made by Husserl in his later texts.

THE PROBLEM OF INTERSUBJECTIVITY IN THE "FIFTH CARTESIAN MEDITATION"

The analysis undertaken by Husserl in the "Fifth Cartesian Meditation" was aimed at defining how the Ego can form intentionalities "of a different kind, intentionalities with an existence-sense whereby *he wholly transcends his own being*." (Husserl, 1960, 105).

In raising the issue of the genesis of the sense of 'the Other,' Husserl raised the question of the genesis of subjectivity itself, since for any individualized and constituted 'Self,' the 'Other' is always already there. Any activity of the individual 'Self' implies the already-present view of 'the Other.' Correspondingly, the genesis of the sense of 'the Other' must flow in a certain sphere located 'beyond' the division into subject and object (worldly)[17], and since the sense of the objective world is also connected with the sense of 'the Other'[18], this sphere does not belong to the time of the world either. Transcendental subjectivity, when reduced to the sphere of one's own, turns out to be anonymous, since it lies before any differentiation into subject and object. In this context, the question can be posed about the extent to which this anonymous sphere belongs to subjectivity, to consciousness. For instance, Hans-Georg Gadamer believes that in that respect Husserl spoke of the following:

> It is characteristic of his own intention, however, that he no longer says 'consciousness,' or even 'subjectivity,' but 'life.' He is trying to penetrate behind the actuality of the sense-giving consciousness, and even behind the potentiality of

[17] Cf.: "Thus, we abstract first of all from what gives men and brutes their specific sense as, so to speak, Ego-like (*ich-artige*) living beings and consequently from all determinations of the phenomenal world that refer by their sense to 'others' as Ego-subjects and, accordingly, presuppose these." (Husserl, 1960, 95).

[18] Cf.: "…the *characteristic of belonging to the surrounding world,* not merely for others who are also given at the particular time in the actual experience, but also *for everyone…*" (Husserl, 1960, 95).

> shared meaning, to the universality of an achievement that is alone able to measure the universality of what is achieved—i.e. (that is to say), constituted in its validity. The all-embracing world horizon is constituted by a fundamentally *anonymous* intentionality—i.e., not achieved by anyone by name. (Gadamer, 2004, 238)

Since the required sphere does not belong to the experience of the objective world, neither can it belong to the time of the constitution of thingness, thus the desired sphere is 'objectively' 'nowhere' and 'never.' It seems to us that this is exactly the way to understand Eugen Fink's statement declaring that initially constituting transcendental subjectivity "does not exist": "We must distinctly understand that 'transcendental being,' as a concept inverse to 'natural' or 'worldly being,' should not altogether be understood as one or another kind of being..." (my translation. — *N.A.*) (Fink, 1988, 80-81).

However, only when the primary sphere is understood as the sphere of anonymous primary subjectivity does it become possible to consider the passive constitution of subjectivity as co-constitution.

By virtue of the 'non-givenness'[19] of the sphere of primary subjectivity to me, accomplishing an abstracting reduction (dismantling analysis) in this case implies leaving the sphere of any actual experience, because discovering the desired sphere, and applying static analysis to the 'absolutely given' is evidently not possible. Therefore, in his *Cartesian Meditations* Husserl came to the *genetic* study of consciousness, revealing the desired sphere as the sphere of primary subjectivity, in which passive constitution takes place, through studying the genesis of consciousness. Thus, Husserl discovered the immanent history of consciousness as the history of primary passive synthesis.

Therefore, the sense of 'the Other' must be constituted from the primary sphere of one's own. We need to define here what is actually meant by saying that the sense of 'the Other' must be constituted 'from' the sphere of one's own: it is pure nature (primal, not one's own), not the hyletic givenness of *Lectures On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, nor a passive material, but the very formation of consciousness, grasped (and thus objectified) by reflection, since by genetically

[19] Here we can talk of non-givenness only with a certain reservation, since primary subjectivity is not an abstractly distinguished stage in the formation of the absolute subject, but a passive constitution, which, in a certain sense, is always 'given' to me, since it exerts its own constitutive influence in every act. Hereafter, we will present the interpretation of primary subjectivity as an inter-subjective field of interactions in which the individuality lives, and, in this sense, it is given to it, while at the same time it cannot become an object of reflexive study.

distinguishing the sphere of primary subjectivity, the analysis proceeds to static description. Distinguishing the levels in the primary sphere marks the beginning of the reconstruction moving 'from' primary subjectivity along the way towards constitution of the individual Self, and not just *in* the sphere of one's own but, in a certain sense, it assigns the temporal self-constitution of the Ego. Let us look at a quotation illustrating the process of the passive self-constitution of subjectivity:

> The ego constitutes himself for himself in, so to speak, the unity of a 'history.' We said that the constitution of the ego contains all the constitutions of all the objectivities existing for him, whether these be immanent or transcendent, ideal or real. It should now be added that the *constitutive systems* (systems actualizable by the Ego), by virtue of which such and such objects and categories of objects exist for him, are themselves possible only within the frame of a genesis in conformity with laws. At the same time they are bound, in their constituting, by the universal genetic form that makes the concrete ego (the monad) possible as a unity, as having particular constituents of its being that are compossible[20]. (Husserl, 1960, 75-76)

"Self-constitution of the Ego" is a concept with a certain ambiguity, it prompts an understanding of transcendental phenomenology as egology. However, the primary subjectivity, from which the self-constitution of the individual Self occurs, should be understood as anonymous.

In his later years, Husserl shifted away from making the distinction between passivity (merely the material) and activity (executions bearing the nature of the Self). To wit, the detectable sphere of primary subjectivity in *Cartesian Meditations* is passive in nature, which nonetheless does not make it hyletic material. Pure nature, 'from' which the sense of the Other must be constituted, is in this case also not merely the material 'from which' 'the Other' must be constituted. The fact that pure nature is not just the passive material is also evidenced by Husserl speaking in his *Cartesian Meditations* of several levels of pure nature, which in a way are superimposed on each other. Thus, for example, Husserl spoke of the phantom thing and the thing which is a substratum of causal properties as different elements in the formation of 'the body' of the sphere of one's own in the process of the co-constitution of 'the Self' in a pair with 'the other Self.'

---

[20] „Das ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer *Geschichte*, und wenn wir gesagt haben, daß in der Konstitution des ego alle Konstitutionen aller für es seienden Gegenständlichkeiten, immanenter wie transzendenter, idealer wie realer, beschlossen sind, so ist jetzt beizufügen, daß die konstitutiven Systeme, durch die für das ego die und jene Gegenstände und Gegenstandskategorien sind, selbst nur im Rahmen einer gesetzmäßigen Genesis möglich sind. Zugleich sind sie dabei gebunden durch die universale genetische Form, die das konkrete ego (die Monade) als Einheit, als in ihrem besonderen Seinsgehalt kompossibel möglich macht." (Husserl, 173a, 109).

At this point, let us turn to the very constitution of the experience of the Other *from* the sphere of one's own, carried out by Husserl through detecting a body, *Körper*, (as the horizon of my capabilities) and a body-as-flesh (as the unity of kinesthetic syntheses) within it (in the primary sphere). 'The Other' superimposes itself as the alter Ego on a mere body, which is verified in the experience as a body-as-flesh through analogizing apperception.

However, such constitution should not be assumed to be actual psychic analysis, i.e. as analysis located in objective temporality and sequence. Moreover, such analysis denotes an already actual ascertainment. After all, appresentation of 'the Other' is possible only if one's own body-as-flesh has been already objectified and can appear as a body-as-body (*Leib-Körper*). Indeed, conceiving one's own body-as-flesh in some other place or other time (i.e. applying the exact method suggested by Husserl for verifying the alter Ego in the experience)[21], means to conceive it in some certain place and time, that is, in a time which implies not only the points of here and now, but also all other possible 'heres' and 'nows,' which means to conceive it in objective time (objective and defined). However, objective time (as intersubjective time) is constitutively connected with the sense of 'the Other,' since only by verifying the other body as flesh

> …the *coexistence of my <polar> Ego and the other Ego*, of my whole concrete ego and his, my intentional life and his, my 'realities' and his—in short, *a common time-form*—is primally instituted; and thus every primordial temporality automatically acquires the significance of being merely an original mode of appearance of Objective temporality to a particular subject. (Husserl, 1960, 128)

Therefore, recognizing 'the Other' in experience points to the primary live ascertainment, pairing the Ego with the *alter Ego*, which makes it possible for 'the Other' to appear in experience. That is to say, this analogizing apperception is possible only as an anticipation (*Vorweghaben*) of the sense which itself only becomes verified in external experience (since, according to its sense, it cannot be verified in the sphere of one's own). The Other appears in actual experience purely through being passively anticipated. The source of primary ascertainment (passive synthesis) must always maintain 'its living presence,' since 'the Other' cannot be once-identified, due to it not being eidos for us. In the primary ascertainment, 'the Other' is designated as the direction for the subsequent constitution of the

[21] "[The experience] effects this… by its identifying synthesis of the *primordially given* animate body of someone else and the same animate body, but *appresented* in other modes of appearance…" (Husserl, 1960, 128).

intersubjective world, the Other as a characteristic of the horizon for the world to be constituted. The Other is 'always-already' designated along with the 'the Self.' The actual experience of the Other appears to be possible through the original passive synthesis of association, the primary passive constitution, to which the awakening of the passive intention (the intentional impulse) of constitution of the intersubjective world belongs. In the passively constituted empty horizon of perception, the Other is 'always-already' anticipated, therefore, when the body of the Other appears in experience, the analogizing transfer undergoes its realization, the body of 'the Other' becomes recognized as the other point of view (the view directed from another angle), 'always-already' included into the passive horizon of my perception. Further on, we will examine the act of pairing of 'the Self' and 'the other Self' as primary passive synthesis in greater detail. For now, though, we will consider the critique of the theory of intersubjectivity given in *Cartesian Meditations*, in order to prove that it (the critique) is erroneously based on a misinterpretation of the synthesis of pairing as an activity of consciousness. In due course, we will endeavour to demonstrate that the actual experience of the Other becomes possible only through its passive substantiation, and afterwards we will turn to an examination of the passive constitution of subjectivity as the co-constitution of 'the Self' and 'the other Self.'

CRITICISM OF THE THEORY OF "ANALOGIZING APPERCEPTION" AS AN ACTIVITY OF THE SELF

Klaus Held is numbered among the most prominent critics of Husserl's theory of intersubjectivity. In his work, "The Problem of Intersubjectivity and the Idea of Phenomenological Transcendental Philosophy," Held put forward a number of objections to the way in which the genesis of the sense of the Other was presented in *Cartesian Meditations*. Held believed that, since the phenomenon of the alter Ego is constituted by the analogizing transfer of my own Ego, it cannot be positional in nature, i.e. it cannot be considered as actually existing. At the same time, as Held noted, Husserl stated that the Other is clearly presented to us as actually existing. The formula "as if I were there" evidently represents a certain kind of fantasy, which cannot be considered a positional act. Held believed that at the moment when some other natural body is recognized as a living body-as-flesh similar to me, I cannot help but realize that this other natural body is merely similar to my own body (i.e. it seems to be like it), but it is not my body in reality, because my own body-as-flesh is now here and not there, it only *could* be there. At the same time, Held focused

on the conditional inclination of the formula of recognition i.e. "as if I were there" („wie wenn ich dort wäre"(Held, 1972, 35)), which he saw as an inviable hybrid of two expressions, i.e. of the positional "if I am there" and the corresponding act of temporal re-presentation (reminiscence or anticipation), as well as of quasi-positional irreal "if I were there" (Held, 1972, 35), presenting my unrealized capability of now being there but not here. Held believed that the consciousness present in the act of recognition "as if I were there" should be replaced with the more accurate expression of "like if I were there" which does not conceal its surreal ideal (fantastical) nature. Based on the above, Held believed that regarding in the act of recognition we can speak only of a "fictional notion through which I'm quasi-transferring my living corporeality to There, while in reality I remain in the present (*gegenwärtigen*) There of my Here" (my translation. — *N.A.*)[22].

Thus, Held came to the following conclusion:

> Consciousness of the concurrence [of my own body as flesh and that of the body of the Other], which, serving as a confirmation, according to Husserl, is supposed to motivate an apperceptive overcoming of the primordial sphere, proves itself to be a quasi-positional consciousness; it leads to a quasi-duplication of my own Self, but not to the positional consciousness of the appearance of the Other... (my translation. — *N.A.*)[23]

Held believed that analogizing apperception as a quasi-positional re-presentation of ideal (fantastical) modifications of my own Self in the present moment (the options of my possible being at the present moment), as described by Husserl in *Cartesian Meditations*, and elaborated by him in his later studies of the problem of intersubjectivity, was insufficient for the interpretation of the experience of 'the Other,' which is positional in nature:

> …after realization of the positional experience of the Other ... they [ideal modifications or modifications of fantasy] are revealed as necessary but insufficient conditions for the actual experience of the co-subject. (my translation. — *N.A.*)[24]

---

[22] „ …die fiktive Vorstellung, durch die ich meine Leibkörperlichkeit *quasi* ins Dort versetze, aber in der Realität im gegenwärtigen Dort meines Hier verharre…" (Held, 1972, 35).

[23] „Das Deckungsbewusstsein, das bei Husserl die apperzeptive Überschreitung der Primordialität bewährend motivieren soll, erweist sich selbst als quasi-positionales Bewusstsein; es führt zu einer Quasi-Verdopplung meines Ich, jedoch nicht zum positionalen Bewusstsein vom Auftreten eines Mitsubjekts…" (Held, 1972, 41-42).

[24] The full quote: „Die Phantasieabwandlungen meiner selbst haben aber vor und nach der positionalen Erfahrung vom Andern eine andere Bedeutung. Vorher sind sie rein primordiale Modifikationen meiner selbst, nachher erweisen sie sich als die notwendigen, aber nicht hinreichenden Bedingungen der faktischen Erfahrung vom Mitsubjekt." (Held, 1972, 43).

In the same way, according to Held, the reconsideration[25] given by Husserl to analogizing apperception, which he began to consider as a kind of re-presenting act in his later works, does not resolve the problem. As a result, Held concluded:

> The failure of Husserl's theory of analogizing apperception of the co-subject (*Mitsubjekt*) led to the simple conclusion that none of the three types of re-presentation can be mutually reduced to either of the others (*Nicht-aufeinander-Zurückführbarkeit*), i.e. all of them are co-original (*Gleichurpsrunglichkeit*). These three types of re-presentation are: the quasi-positional primordial re-presentation (*Vergegenwärtigung*); the ideal (fantastical) modification (*Abwandlungen*) of my own Self at the present moment (*mitgegenwärtigen*); the positional primordial re-presentation of modifications of my actual present into the past [present] or the future [present] and going beyond the scope of the primordial sphere the positional re-presentation as a modification of the active (*fungierenden*) present into the co-present (*kompräsentes*) co-active present (*Mitfungieren*). It is the last-mentioned type of re-presentation that was not made clear by the theory of the original apperception of the Other, but remained its prerequisite. (my translation. — *N.A.*)[26]

According to Held, it is precisely this third type of re-presentation of the acting living present that for the first time enables a consciousness of the concurrence of my own body and the body of the Other, and at the same time makes "within certain limits valid" the theory of analogizing apperception which appeals to it (Held, 1972, 45). Held made an attempt to resolve the problem of intersubjectivity through thematization of "the living present." Since the theory proposed by Held is a theory of the "active" structuring of intersubjectivity (Held, 1972, 52), it will not be considered here.

However, it is important to note that Held's explanation of the phenomenon of intersubjectivity through the appeal to the living present is built upon the equation (which, in our view, is, at the very least, controversial) of the results of the dismantling analysis (*Abbau-Analyze*) of sense of 'the Other' made in *Cartesian Meditations* to the results of the dismantling analysis of consciousness of time to

---

[25] Herein, Held refers to the texts of *Phenomenology of Intersubjectivity. The Second Book* (Husserl, 1973c) and *Phenomenology of Intersubjectivity. The Third Book* (Husserl, 1973d).

[26] „Das Scheitern von Husserls Theorie der analogisierenden Apperzeption des Mitsubjekts führt damit zu einer einfachen Einsicht: der in die Nicht-aufeinander-Zurückführbarkeit, d.h. Gleichursprünglichkeit dreier Vergegenwärtigungsarten. Es sind dies die quasi positionale primordiale Vergegenwärtigung von mitgegenwärtigen Phantasieabwandlungen meiner selbst, die positionale primordiale Vergegenwärtigung von Abwandlungen meiner aktuellen Gegenwart in frühere oder spätere und die positionale primordialitätsüberschreitende Vergegenwärtigung als Abwandlung von fungierender Gegenwart in ein kompräsentes Mitfungieren. Genau die zuletzt genannte Vergegenwärtigungsart wird mit der Theorie der originären Apperzeption des Andern nicht erklärt, sondern bleibt vorausgesetzt." (Held, 1972, 44).

the primary present, made in the later texts on the constitution of time[27]. In this way, the entire sphere of primary constitution was consequently reduced by Held to the sphere of the living present. Undoubtedly, both the dismantling analysis of the sense of 'the Other' and the dismantling analysis of the constitution of time result in the identification of the sphere of primary subjectivity (the primordial sphere). Of course, both cases imply an analysis which leads to distinguishing the primordial sphere as the sphere of the primary executions of consciousness, although the sphere is given (incompletely) differently in each analysis, since in each specific case the analysis is motivated by the study of the genesis of a certain aspect of co-being in the world, i.e. in one case it can be the study of the genesis of the sense of the Other, and in the other case it is the study of the genesis of consciousness, although all these constitutions are by no means separate processes which are isolated from each other. The different stages of the structure (*Stufenbau*) of the primordial sphere become distinguished in the course of each of the dismantling reductions, and together they form the immanent history[28] of the constitution of the primary sphere. As for the complete sphere of primary passivity (proto-subjectivity), this becomes distinguished only through the complete abstracting reduction of every activity, not only of co-presentation to presentation (reduction of the sense of the Other) and of re-presentation to presentation (reduction of consciousness of time), but also the reduction of the activity of perception itself, of ap-presentation to presentation (reduction of perception). A description of this kind of complete reduction (of the activity the Self) is given in Husserl's "Night Talk[29]," published in *Phenomenology of Intersubjectivity. Third Book* (Husserl, 1973d, 585).

Thus, the living present represents just one of the steps in the dismantling analysis, and, therefore, it is erroneous to reduce the vast sphere of primary passivity

---

[27] See (Husserl, 2001b, the text № 25) and (Husserl, 2006).

[28] Cf. (Husserl, 2006, 395), (C.17, № 90, 1930/31): "For any dismantling reduction, there is a significant rule (*Hauptsatz*) stating that the levels of dismantling (*Abbauschichten*) don't represent something in and of themselves constituted in the genesis, in genetic sequence, which corresponds to sequence of substantiation. However, each level corresponds to a level in the genesis. Every intentionality through which the pre-given world is constituted is acquired genetically and is grasped in genetic advancement (*Fortwerden*). But all processes of the genesis of all layers taken together immanently temporarily substantiate, they are coexisting (*koexistierende*) processes of the genesis." (my translation. — *N.A.*).

[29] The full title is: „Ein Nachtgespräch: Reduktion auf das absolute ‚Ich' des urtümlichen Strömens, das das Sein des eigenen und der anderen Ich enthält. Die Unendlichkeit von urtümlichen ego's. Monadologie" (22. Juni 1933). (Husserl, 1973d, 580-587).

to the living present[30]. In order to support this idea, we will quote a statement made by Husserl in the text of "Night Talk":

> But while I [carry on] speaking of the present, the past, of the modalities of time, I'm not reaching the last transcendental level, the one which can no longer be characterized as the flowing moment of the flowing living present. It is the original absolutely proto-flowing life of the absolute transcendental Self. (my translation. — *N.A.*)[31]

The critique delivered by Held is a critique of the theory of empathy, understood as ap-presenting an *activity* of consciousness, and therefore revealing an apparent inclination towards the Ego. Held considered analogizing apperception as Husserl's attempt to substantiate the pre-themed pre-givenness of the Other through his original *givenness* in the experience (as of a living body)[32]. Among other issues, Husserl was indeed elaborating the *active* theory of empathy as a way to resolve the problem of intersubjectivity in some texts included in the second and third books of the *Phenomenology of Intersubjectivity* (the fourteenth and the fifteenth volumes of *Husserliana*). An attempt at an egological solution to the problem of intersubjectivity, which is (in most cases) representative of the texts from this period, makes 'the Other' a duplicate of my own Ego, depriving it of the nature of 'transcendence,' although Husserl pointed out as early as the period of *Cartesian Meditations* that the Other represents "the immanent transcendence" for us. However, it is important to note that the texts collected in these volumes are far from being inhomogenous, they

---

[30] Held elaborated on the topic of the living present in the book *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl entwickelt an Leitfaden der Zeitproblematik* (Held, 1966). In this work, he reduces the entire sphere of primary subjectivity to the real present.

[31] „Aber spreche ich von Gegenwart, Vergangenheit — von Zeitmodalitäten, so bin ich noch nicht im letzten Transzendentalen, das ich nicht als strömend lebendige Gegenwart bezeichnen darf. Es ist das urtümliche, das absolut urströmende Leben des absolut transzendentalen Ich." (Husserl, 1973d, 583-584).

[32] Although Held also spoke of the passive pre-themed grasping of the Other, he claimed that, according to Husserl, such grasping should be of active substantiation. This standpoint stemmed from the fact that Held understood passive synthesis in accordance with the division into passivity and activity of the period of *Ideas. Second Book* and elaborations on the intersubjectivity of the 1920s, i.e., he understood passive synthesis as being purely empirical. Within passive synthesis, Held distinguishes the secondary passivity (the former activity) and "the primary passivity", which he identified with "aesthetic passive synthesis," which in a certain way provides the proto-material for all possible apperceptive executions. Husserl determined this material as "pre-predicatively given in senses" („ …das Urmaterial für alle möglichen apperzeptiven Vollzüge. Husserl bestimmt dieses Urmaterial als das vorpradikativ durch die Sinne Gegebene" (Held, 1972,16)). Thus, passivity appears only as a transitional moment ('not yet' or 'no longer') of activity. As a consequence of this interpretation of the correlation of passivity and activity given by Husserl, Held came to the conclusion that Husserl's passive pre-reflexive co-givenness of the Other must be substantiated by the activity of the Self. Henceforth, only active synthesis was considered by Held to be primary constitution.

represent an elaboration of various ways of considering the theory of intersubjectivity, therefore, the above-mentioned text of "Night Talk" represents an elaboration of a standpoint which is somewhat opposite to the one which was analyzed and criticized here. Therefore, in this case, Held's presupposed understanding of transcendental phenomenology as egology is far from being correct with respect to Husserl's later texts.

PASSIVE GENESIS AS A PROCESS OF CONSTITUTION OF THE EGO. THE PROTOSELF AS PRIMARY PASSIVITY

Before focusing on considering passive synthesis as a parallel constitution of my own and other Selves, it is worth giving consideration to the soil (*Urboden*) which serves as the basis for the temporary proto-constitution of 'the Self,' "the absolute event of the temporalizing of transcendental subjectivity." Landgrebe noted:

> By the deep dimension of primary passivity, Husserl meant the proto-original syntheses of the consciousness of time, in which the Self (*das Ich*) constitutes itself as temporal and comes to being conscious of itself as a flow of consciousness. (my translation. — *N.A.*) (Landgrebe, 1982, 72)

The passivity of this constitution is expressed in the fact that it occurs without activity on the part of the Self, because the individual Self is yet to be constituted within it. The 'standing-flowing' course of a flow, in not being the activity of the Self, is the 'source' of temporal constitution, and at the same time, being deprived of active execution, the living present of transcendental subjectivity is the passive execution.

Thus, passive genesis is the process of self-constitution of the Self, its transcendental birth, occurring at the level of non-personal primary passivity. It is important to note the ambiguity of the expression of self-constitution of the transcendental Self, for the detected sphere of primary passivity (proto-flow) is timeless and impersonal in nature. As for the former, in the course of analyzing deep layers of subjectivity, it becomes apparent that "not everything subjective is temporal"[33]. Primary subjectivity is the pre-temporal sphere, the process of temporal constitution (*Zeitigung*) 'from which' the identity of the Self emerges. We will refer to text № 43 of the 39th volume of *Husserliana*, entitled "The Problem of the Beginning of (Primordial) Subjectivity. The Inceptive Affectation as the Instinctive

[33] „Nicht alles Subjektive ist Zeitliches." (Husserl, 2001a, 277).

One. The method of Reconstruction (to the Method of Transcendental Aesthetic Interpretation)" (Husserl, 2008, 467–484). Husserl gave the following comments on the non-temporal 'pre-being' (*Vor-sein*) of the Self in the aforementioned text:

> The not-time (*Un-zeit*) of the Self, preceding the Self, temporarily constituting itself, is not infinite, uniform time that is [as yet] not occupied with 'things.' [...] Thus, non-time is the essential capability (*Wesensmöglichkeit*) of every Self of being endowed with time (*gezeitigtsein*) before the beginning of its actual time. (my translation. — *N.A.*) (Husserl, 2008, 473)

The proto-Self, the primary subjectivity in which the temporary birth of 'the Self' (the passive genesis) occurs, is the impersonal (pre-personal) sphere. In the present instance, the usage of the term 'the Self' made by Husserl in both cases appears to be rather misleading. However, in his later texts Husserl pointed out that the proto-Self is called the "Self" only due to a certain homonymy (Husserl, 1976, 187-188). In *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, in the paragraph devoted to the proto-Self constituting the intersubjective horizon, Husserl conceded that the proto-Self came to be called the Self only as a result of homonymy. In this text, Husserl described the impersonality of the proto-Self as a fundamental 'loneliness,' which is nothing like the loneliness of Robinson[34], which represents the loneliness of the individual Self (implying the possibility of other Selves). The proto-Self is lonely by virtue of there being no individuation in principle present within it.

> The epoché creates a unique sort of philosophical solitude which is the fundamental methodical requirement for a truly radical philosophy. In this solitude, I am not a single individual who has somehow wilfully cut himself off from the society of mankind, perhaps even for theoretical reasons, or who was cut off by accident, as in a shipwreck, but who nevertheless knows that he still belongs to that society. I am not *an* ego, who still has its *you,* its *we,* its total community of cosubjects in natural validity. All of mankind, and the whole distinction and ordering of the personal pronouns, has become a phenomenon within my epoché; and so has the privilege of I-the-man among other men. The 'I' that I attain in the epoché, which would be the same as the 'ego' within a critical reinterpretation and correction of the Cartesian conception, is actually called 'I' only by equivocation—though it is an essential equivocation since, when I name it in reflection, I can say nothing other than: it is I who practises the epoché… (Husserl, 1970, 184)[35]

---

[34] Although Held saw it the other way around: "At the beginning of the life of consciousness there is a transcendental Robinson." („Am Anfang des Bewusstseinslebens steht ein transzendentaler Robinson" (Held, 1972, 49)).

[35] „Die Epoche schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit, die das methodische Grunderfordernis ist für eine wirklich radikale Philosophie. In dieser Einsamkeit bin ich nicht ein Einzelner, der aus irgendeinem, sei es auch theoretisch gerechtfertigten Eigensinn (oder aus Zufall, etwa als Schiffbrüchiger) sich aussondert aus der Gemeinschaft der Menschheit, der er sich aber auch dann noch zugehörig weiß. Ich bin nicht *ein* Ich, das

The 'impersonal' nature of primary passivity, in which the passive constitution of the personal Self occurs, is also favoured by the fact that Husserl, when speaking of the primary stages of constitution of the personal Self in its corporeality in his later works on the phenomenology of intersubjectivity (*Husserliana*, the fourteenth and the fifteenth volumes XIV, XV), would write 'the self' with a small letter. In the text of "Night Talk," Husserl gave the following explanation for the impersonal nature of the proto-Self sphere of primary passivity:

> The absolute Self, which in its never ceasing constancy necessarily precedes all entities, and every entity that ever can be conceived, carries "the concreteness" [of the given Self] within, preceding every concreteness, this Self is the first 'ego' of reduction, the Ego, that, in fact, should not be called so, because the alter Ego does not make sense to it. (my translation. — *N.A.*) [36]

At the same time, in raising the question of 'the source' of the constitution of 'the Self,' Husserl formulated it as a question of the genesis of "an executor of the activity of the Self"[37]: "The beginning of me represents [...] the descent (*Rückgang*) towards the transcendental Self, and specifically to the executor of (*Vollzieher*) of activity" (Husserl, 2006, 348). In this respect, there is no denying that, when speaking of the proto-Self, Husserl used wordings which prompted the understanding of the proto-Self as an active principle. Even the very formulation of the question of the beginning of the self-constitution of 'the Self' is misleading. Such word usage leads one to believe that the Ego is simultaneously the author and source of every constitution, which results in transcendental phenomenology being regarded as solipsistic egology. However, designating the sphere of primary passivity as the proto-Self is mere homonymy, which is, at the same time, of important methodological significance. This homonymy indicates the Self as a researcher carrying out transcendental reduction (either in its classical sense, or in the sense of an abstracting

---

immer noch sein Du und sein Wir und seine Allgemeinschaft von Mitsubjekten in natürlicher Geltung hat. Die ganze Menschheit und die ganze Scheidung und Ordnung der Personalpronomina ist in meiner Epoche zum Phänomen geworden, mitsamt dem Vorzug des Ich-Mensch unter anderen Menschen. Das Ich, das ich in der Epoche erreiche, dasselbe, das in der kritischen Umdeutung und Verbesserung der Descartes'schen Konzeption das ‚ego' wäre, heißt eigentlich nur durch Äquivokation ‚Ich,' obschon es eine wesensmäßige Äquivokation ist, da, wenn ich es reflektierend benenne, ich nicht anders sagen kann als: ich bin es, ich der Epoche-Übende…" (Husserl, 1976, 187-188).

[36] „Das absolute Ich, das in nie zerbrechlicher Ständigkeit vor allem Seienden ist und alles Seiende in sich trägt, in seiner ‚Konkretion' vor allen Konkretionen, das alles und jedes erdenkliche Seiende in sich tragende, ist das erste ‚*ego*' der Reduktion — ein *ego*, das fälschlich darum so heisst, weil für es ein *alter ego* keinen Sinn gibt." (Husserl, 1973d, 586).

[37] Cf. (Husserl, 2001a, № 14, № 15), as well as text № 43 (Husserl, 2008).

reduction of genetic phenomenology). Such a reminder that this 'Self' is currently performing epoché cannot be superfluous. Indeed, it is precisely the fact that the primary subjectivity, "the proto-flowing Self" (*urströmende Ich*), becomes revealed in the course of phenomenological research that makes this absolute transcendental subjectivity phenomenologically significant. It is precisely the fact that this realm is discovered through research which prevents transcendental subjectivity from being an empty abstraction or a metaphysical prerequisite to classical philosophy. It was exactly this transcendental subjectivity (the infinite proto-flow of experiences[38]) which Husserl described as flowing even before we are born and continuing when we die, even though the individual Self is certainly defined by 'birth' and 'death':

> …we have the right to believe that birth is the beginning of life (the life of consciousness), which however must have [its] before (*ein Vorher*), an earlier time which yet remains unknown, unrecognized, unremembered to a human being, who exists from birth. A similar statement [is true] for death. (my translation. — *N.A.*) (Husserl, 2006, 424)

Transcendental subjectivity, being only the pre-existence for the individual Self, is revealed at the same time as a condition for the possibility of its 'awakening:' "But 'the being' of the Self in non-temporality means that 'the beginning' already assumes the Self as [that] which may be awakened to a temporal life." (Husserl, 2008, 474). The constitution of the personal 'Self' does not begin out of nothing, it occurs in the sphere of primary passivity (the original subjectivity), in the proto-flowing Self, and includes the possible horizons for both the Self and the other Self. A child who has just appeared in the world, and who has yet to be constituted as a Self, is already included into subjectivity, moreover even before its birth it already has expectations etc. placed upon it.

When understood in this way, primary subjectivity is historical[39], it represents the endless linkage (system) of experiences and influences (like Dilthey's *Erlebniszusammenhang*). Transcendental (monadic, in the sense used by Leibniz) subjectivity can be understood, in this case, as the linkage of separate personal Selves

---

[38] Cf. "To be exact, the infinite flow doesn't have the beginning…" (my translation. — *N.A.*) (Husserl, 2008, 472).

[39] Ludwig Landgrebe, Husserl's student and a continuer of his ideas, considered the self-interpretation of transcendental subjectivity as experience (Erleben) and transcendental subjectivity itself as the interrelation of experiences (Erlebnisszusammenhang), i.e. as subjectivity with a common history, in his book *The Concept of the Experience*, which was also his doctoral thesis. Working on this paper, Landgrebe referred to Wilhelm Dilthey's term of *Erlebnisszusammenhang* and to Martin Heidegger's project of fundamental ontology (Landgrebe, 2010).

(monads), which are linked with each other by the relation of their influence (on each other). This primary subjectivity should be distinguished from my own temporary personal being in the world, since it is a necessary condition for such being, a condition which is revealed during reduction. In *The Sixth Cartesian Meditation*, Fink gave the following explicit expression of the essence of transcendental subjectivity when contemplated in this way:

> Does the transcendental time of the constitution of the world possess a 'beginning' corresponding to the worldly birth and a transcendental 'end', corresponding to the worldly death, in the same way that the time of a human being, which originates in the world and ends with death, does? Or do 'birth' and 'death' merely constitute sense formations in the reductively given transcendental life, and the human beginning presupposes an already extant transcendental existence, which makes itself worldly (*verweltlicht*) in a human being, and which must constitute its own worldly origin and also, probably, its death in the world, not being as a human being, presupposes the existence of a transcendental subjectivity which constitutes 'death' in the withdrawal of itself (*einem Sich Zurückziehen*) from worldly self-objectification. (my translation. — *N.A.*) (Fink, 1988, 68)

So my individuality becomes constituted in primary subjectivity, it becomes constituted bodily (*Verleiblichung*) in the world (*Verweltlichung*), and thereby the transcendental subject becomes individualized. However, bodily constitution in the world on its own is not sufficient for the constitution of the personal Self. Thus, in text № 17 of the *Phenomenology of Intersubjectivity. Third Book*, entitled "My Primordial Being as of a 'Human Being' and Its Transcendental Constitution. The Problem of Separation of the Self and the Non-Self and the Living Body. The Possibility of the Non-worldly Self in Primordiality" („Mein primordiales Sein als ‚Mensch' und seine transzendentale Konstitution. Das Problem der Scheidung von Ich und Nicht-Ich und der Leib. Die Möglichkeit eines Nichtweltlichen Ich in der Primordialität") Husserl pointed out that the worldly (verweltliche) constitution is by itself not sufficient for the constitution of the individual Self, as a human being, for such constitution also requires another passively flowing synthesis. Let us look at this quote:

> Must we not affirm [the following]: the proto-being is the totally flowing absolute life[40], in which correlative synthesis occurs, the synthesis which constitutes the Self (a constitution, which has a completely different meaning from the constitution of the world [occurring] gradually (*in Stufen*), which becomes realized through phenomena),

[40] Husserl also spoke of the proto-Self as the life of transcendental subjectivity in "Manuscripts of C-Group" (Husserl, 2006).

on the other hand, it is exactly this ontifying constitution [which is present], and, respectively, synthesis? (my translation. — *N.A.*)[41]

So at the level of primordial passivity along with ontifying synthesis, there is also another synthesis occurring, one that ensures the constitution of the Self.

In summary: as a result of the dismantling analysis, research reveals the impersonal sphere of primary passivity, which Husserl designated as the Self (or the *Proto-Self*) only by virtue of a certain homonymy, a homonymy which is nonetheless of important methodological significance, because transcendental subjectivity is thereby granted the authentic nature of the Proto-being (*Ursein*) of consciousness. Concretization of the sphere of one's own, the bodily constitution and individualization of the Self, occurs 'from' primary passivity as from the 'primary ground' (*Urboden*). The personal Self which is to be constituted discovers its connection with the Other as the horizon of possible being in the world. It also becomes apparent that worldly constitution is insufficient for the constitution of the individual Self (for its individuation) from the essentially impersonal, primordial sphere, and that there is also a requirement for a passive constitution which functionally 'integrates' the Self into the world. On the other hand, 'the Other,' as the possibility of another view, is included in the empty horizon of perception, it appears to be pre-given to the Self and, therefore, is a result of passive constitution.

PASSIVE GENESIS AS A PROCESS OF CO-CONSTITUTION OF THE SELF AND THE OTHER SELF

As has been established above, constitution occurs at an anonymous pre-reflexive level, and hence the constitution of the other Self also occurs at a pre-reflexive level[42], since the individual, personal Self which is subject to constitution is inconceivable outside the intersubjective horizon. In this way, passive synthesis should be revealed not only as the genesis of the individual Ego, but also as the genesis of the alter Ego. Both the alter Ego and the Ego are constituted in primary passivity, which becomes revealed as impersonal subjectivity. As previously

[41] „Müssen wir nicht sagen: Das Ursein ist das total strömende absolute Leben, im dem notwendig eine korrelative Synthesis waltet, die Synthesis, welche das Ich konstituiert (eine Konstitution, die einen total anderen Sinn hat als die in Stufen <geschehende> Weltkonstitution, die durch Erscheinungen leistet), andererseits eben diese, die ontifizierende Konstitution, bzw. Synthesis?" (Husserl, 1973d, 287).

[42] On the pre-reflective level as the level of constitution of intersubjectivity see (Iribarne, 1994, 178).

mentioned, Husserl identifies in the *Cartesian Meditations* the possibility of the parallel passive constitution of mine and other Selves as an act of pairing. Additionally, the possibility of the parallel constitution of my own and other Selves was considered in Husserl's later texts (e.g. the aforementioned "Night Talk").

In his book *Edmund Husserl on Passive Synthesis and Intersubjectivity*, Ichiro Yamaguchi, a Japanese researcher of Husserl's phenomenology, points to the possibility for the act of pairing to be understood as the passive execution of consciousness. In this way, Yamaguchi believed that "the appresentation, which forms a pair, initially acts in the living present, in the present field of perception, but not in identification of the Self's nature, which belongs to an already higher level" (Yamaguchi, 1982, 125). Yamaguchi saw the impersonal sphere of primary subjectivity, in which the passive co-constitution of the 'the Self' and 'the other Self' occurs, as the sphere of primary interaction (*Mitleben*), in which the Self participates without 'Self-Reflection.' In elaborating the theory of the mutual (*wechselseitig*) constitution of my own and other Selves in the course of non-reflexive I-You-acts, Yamaguchi in the main continued the ideas of his teacher, Bernhard Waldenfels (Waldenfels, 1971).

Let us therefore return to the consideration given by Husserl to the act of pairing. In *Cartesian Meditations*, Husserl determined the act of pairing as the most essential basis for the experience of the Other, since "*ego* and *alter ego* are always and necessarily given *in an original* '*pairing*' " (Husserl, 1960, 112)[43]. The act of "pairing" "is a *primal form of that passive synthesis* which we designate as '*association*,' in contrast to passive synthesis of 'identification' "(Husserl, 1960, 112)[44], and is also a universal phenomenon of the transcendental (and, at the same time, the intentional and psychological) sphere. The act of pairing as the primary passive ascertainment of subjectivity passively exerts its "living influence" upon every act of the Self:

> …we may add forthwith, as far as a pairing is actually present, so far extends that remarkable kind of primal instituting of an analogizing apprehension—its continuous primal institution in living actuality—which we have already stressed as the first peculiarity of experiencing someone else. Hence it is not exclusively peculiar to this experience. (Husserl, 1960, 112)[45]

---

[43] „ ...ego und alter ego immerzu und notwendig in ursprünglicher *Paarung* gegeben sind." (Husserl, 1973a, 142).

[44] „ …Paarung […] ist eine Urform derjenigen passiven Synthesis, die wir gegenüber der passiven Synthesis der *Identifikation* als *Assoziation* bezeichnen." (Husserl, 1973a, 142).

[45] „ …um es gleich beizufügen, so weit eine Paarung aktuell ist, so weit reicht jene merkwürdige Art in lebendiger Aktualität verbleibender Urstiftung einer analogisierenden Auffassung, die wir als jene erste Eigentümlichkeit

In considering the act of pairing as the basis for the experience of 'the Other,' Husserl reasoned as follows: during the dismantling analysis of the sphere of primary subjectivity, 'in' which the individual Self is constituted, a descriptive (static) definition of the distinguished sphere is given. Hereafter, the stages of the genesis of the individualized Self become reconstructed through inverse questioning, going from formed sense, in this case from the fully-fledged personal monadic Self, to its genesis. The process of individualization, the constitution of the Self, becomes revealed as a process of bodily constitution. The Self becomes constituted as that which has a body, i.e. from the impersonal bodily unity of functions of the first-order sphere to the bodily inclusiveness into the intersubjective world. At the same time, the living body is constituted (like anything else which is constituted) in a pair with the possible Other, however it as not a duplication of itself, since this co-constitution is passive, and it should not be called 'my' synthesis of association. In this way, the already constituted actual Self is pre-given with the sense of 'the Other,' it is passively awakened according to the law of association (motivation), when 'the Other' enters my experience, and as a result, 'the Other' appears to be given to me in experience through the analogizing transfer of the pre-given sense, motivated according to the law of association.

The Other is thus perceived neither through reproduction, nor through fantasy, i.e. the perception of the Other is neither a fantasy nor a temporal modification. The formula "as if I were there" does not mean, as Held put it in his critique of intersubjectivity theory, a mixture of ideal (fantastical) consciousness and the consciousness of temporal modification (memory[46] and anticipation). As we have noted above, elaborating his critique of the theory of intersubjectivity of *Cartesian Meditations*, Held understood the act of pairing as an activity of the Self, and yet he did not take into consideration the passive nature of this execution. The formula "as if I were there" expresses the view of the Other being included into my perception[47], as

der Fremderfahrung hervorgehoben haben, die somit nicht ihr ausschließlich Eigentümliches ausmacht." (Husserl, 1973a, 142).

[46] As we have noted above, in elaborating his critique of the theory of intersubjectivity of *Cartesian Meditations* Held understood the act of pairing as an of activity of the Self, without taking into consideration the passive nature of this execution.

[47] Cf. the text № 33 which dates from the period when Husserl was working on *Cartesian Meditations* (*Phenomenology of Intersubjectivity. The Second Book,* 1927): "The kinaestheses indicate the bodily movement and it, in turn, indicates the kinaestheses. But such an indication is always executed in the original perception, at the same time, disclosing the horizon back and forth." (my translation. — *N.A.*). „Die Kinästhesen indizieren die körperliche Bewegung, und diese wieder die Kinästhesen. Aber diese Indikation ist immer

the horizon of my capabilities. 'The Other' appears in perception simultaneously with the other's body, similar to mine, nor are we dealing with two different perceptions, but with a single one, there is no such pause between them as with reminiscences. The Other appears to be given to me in experience via the analogizing transfer of the sense of the primary bodily subjectivity, passively motivated according to the law of association[48]. It becomes possible only because my own Self is being constituted in a pair with the Other, as my capability of being different, which results in 'the Other,' as the capability of another view, being always-already included in the horizon of perception, in this sense 'the Other' is always-already expected (passive intention) and, thereafter, it can itself be perceived in actual experience.

It is obvious that the synthesis of association of which we are speaking should be understood not as an empirical synthesis, but as a transcendental law of subjectivity, representing the internal passive motivation for the constitution of subjectivity within the intersubjective horizon. Such a motivation represents passive intentionality, the intentionality of an impulse (*Triebintentionalität*) being awakened by primary passive synthesis.

It should be noted that primary passive synthesis assigns a certain nature to the horizon which is to be constituted, a certain direction and "attunedness"[49]. The awakening of the passive intentional impulse (*Triebintentionalität*) belongs to passive constitution in the primary subjectivity, to the transcendental birth of the Self. The primary productive passive synthesis (in passive constitution) awakens the "subject

---

erfühlt in ursprünglicher Perzeption, zugleich horizontmässig vorweisend und zurückweisend." (Hussel, 1973c, 511).

[48] Cf. the text № 35 which belongs to the period of Husserl's work on *Cartesian Meditations* (*Phenomenology of Intersubjectivity. The Second Book,* 1927): "But how we should understand: as if I were there? Here we are dealing with an open (offenliegende) association, directly demonstrable as an intentional phenomenon." (my translation. — N.A.). „Aber nun, wie ist jenes ‚als ob ich da hineingestreckt wäre' zu verstehen? Wir haben hier eine offenliegende Assoziation, eine direkt aufweisbare als intentionales Phänomen." (Hussel, 1973c, 529).

[49] It seems to us that it is entirely appropriate to compare passive intentionality and the passive horizon, as they are understood here, with Heidegger's concept of "Being-attuned" (being in a mood) (Gestimmtsein). This parallel certainly requires further study, and is mentioned here only in passing. It should be noted that such an elaboration of passive synthesis as forming the horizon is presented in Ludwig Landgrebe's *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Landgrebe devotes an entire chapter, entitled "Formation of the Horizon (*Horizontbildung*) and Passivity," of the work to this topic. Let us look at a quotation illustrating the thoughts of the author: "The associative awakening itself must be understood as a structure for the formation of a horizon. [...] The problem of Being-attuned (being in a mood) is nothing more than the very problem of the formation of a horizon, which means that we face the task of disclosing those structures that for the first time allow the world to be a horizon." (my translation. — *N.A.*) (Landgrebe, 2010, 127-128).

of the impulse"[50] or, rather, its impulse towards the bodily constitution of itself in the intersubjective world awakens. 'The whole' of passive constitution occurs in the direction assigned in the awakened intentional impulse.

At this point, having established the role of passive synthesis in the constitution of subjectivity as an act of pairing (that is, having established the constitution of the Self as co-constitution), we can conclude that the primary passive synthesis which assigns the primary passive constitution of subjectivity as a process of constitution of the individual Self in a pair with the other Self, awakens intent towards the constitution of the intersubjective world, as well as determining the constitution of the intersubjective horizon of the world. This interpretation of Husserl's later works could, to some degree, be proved correct by considering intersubjectivity as it is described in manuscript № 34 of *Phenomenology of Intersubjectivity. Third Book* (1933), entitled "Universal Theology. Transcendental Animation of the Intersubjective Impulse, Spanning All and Every Subject. The Being of Monadic Totality"[51]. Here Husserl stated that, in respect of any active fulfillment of the Self, we must

> …presuppose the universal intentionality, which determines the unity of every primordial present as stationary, temporalizing, and concretely leading from [one] present to [the Other] present in such way that the content intended to every content is the content of the execution of the impulse and pursuing the aim, and moreover in such a way that, in the primordial present, the transcending impulses of a higher level reach every other present and connect [them] all with each other as monads, due to all of [them] implicitly containing the Other [in such] intentional manner. (my translation. — *N.A.*)[52]

As can be seen from this quote, Husserl considered the passive intentional impulse to be the basis for constructing intersubjectivity.

---

[50] Cf. "When we understand an association as an association of impulses, we are dealing not with an empty association of 'ideas', but with an association of designated impulses and directed movements of impulses (*Triebläufe*), passive pursuits (*Strebenläufen*) and their immanent influences. Such an execution awakens not an empty idea, but the Self as the subject of an impulse and one's own impulse itself." Transcr. AVII 13, S. 20a (1921). (my translation. — *N.A.*) (Yamaguchi, 1982, 57).

[51] Nr. 34. „Universale Teleologie. Der intersubjektive, alle und jede Subjekte umspannende Trieb transzendental gesehen. Sein der monadischen Totalität" (Schluchsee, September 1933) (Hussel, 1973d, 593-597).

[52] „Dürfen oder müssen wir nicht eine universale Triebintentionalität voraussetzen, die jede urtümliche Gegenwart als stehende Zeitigung einheitlich ausmacht und konkret von Gegenwart zu Gegenwart forttreibt derart, dass aller Inhalt Inhalt von Trieberfüllung ist und vor dem Ziel intendiert ist, und dabei auch so, dass in jeder primordialen Gegenwart transzendierenden Triebe höherer Stufe in jede andere Gegenwart hineinreichen und alle miteinander als Monaden verbinden, während alle ineinander impliziert sind — intentional?" (Hussel, 1973d, 595).

However, the sphere of primary subjectivity (the proto-Self) which is achieved as a result of the dismantling analysis, as the beginning of passive constitution (the transcendental birth of the Self), is not an empty abstraction. It is in the sphere of primary subjectivity that the passive awakening of passive intention occurs, directing the bodily constitution of the individual Self in the world as coexisting with other Selves. Thus, the same issue of constitution can be considered from the aspect of its actual realization of the individual history of a human being. Therefore, we are speaking not of two separate processes, but of a single process at two different descriptive levels.

CONCLUSION

We began by putting forward the hypothesis that it was precisely the demand for thematisation of the genesis of the sense of 'the Other' which largely influenced the modification of the phenomenological method. The dismantling analysis of genetic phenomenology, disclosing the sphere of primary passive constitution, 'in which' the individual 'Self' becomes constituted, is motivated by the problem of intersubjectivity. In this way, Husserl sought to solve the problem of intersubjectivity through revealing the possibility of the genesis of the individual 'Self' (as occurring in a pair with 'the Other'). Certain texts from *Phenomenology of Intersubjectivity* (the First and the Second Books) indicated that in the 1920s Husserl, while attempting to solve the problem of intersubjectivity, turned his thoughts to considering the *genesis* of the individual monadic Self. During this period, Husserl was endeavouring to resolve the problem of intersubjectivity through structuring monadology, going from an individual monad to a community of monads. However, the individual Self, as a monad, and its genesis were still linked by Husserl to the activity of the Self, which resulted in the egocentric theory of intersubjectivity being elaborated in his works on intersubjectivity from the period, both prior to the *Cartesian Meditations* (*Phenomenology of Intersubjectivity. First Book*, 1905-1920) and during the period of *Cartesian Meditations* (*Phenomenology of Intersubjectivity. Second Book*, 1921-1928). Structuring intersubjectivity on such a basis proved to be highly problematical, and as a result the very correlation between activity and passivity came to be reconsidered over the course of the elaboration of the problem of intersubjectivity. In this way, the study of the genesis of an individual monad opened the way for the thematisation of primary passivity, since only if the individual Self, along with all its own activities, has its own genesis and, hence, its beginning,

its own transcendental birth, can passivity be understood as primary in relation to the activity of the Self. Only by considering the individual Self as having his own genesis can we refer to a *primary* passive constitution. Notwithstanding the fact that Husserl was devoting the texts of this period to developing the theory of the active recognition of 'the Other,' these works also point to the passive foundation, the demand for the act of passive synthesis of association, which links the living body and the spatial body into a jointly realized whole. However, in these texts there is still no mention of the possibility of my own Self and 'the other' Self (as a constitutive element of the horizon of my capabilities) being constituted jointly, although very important reference was made to the role of passive synthesis of association for the experience of 'the Other,' which is responsible for the constitution of the horizon of perception. As for the possibility of interpreting the constitution of subjectivity as the co-constitution of my own Self and the other Self, this emerged only in elaborations made in Husserl's later texts.

Our examination of the "Fifth Cartesian Meditation" demonstrated that the actual experience of the Other appears to be possible through original passive synthesis of association, the primary passive constitution, to which the awakening of the passive intention (the intentional impulse) of constitution of the intersubjective world belongs. In the passively constituted empty horizon of perception, the Other is "always-already" anticipated, therefore, when the body of the Other appears in the experience, the analogizing transfer undergoes its realization, the body of 'the Other' is recognized as the other point of view (the view directed from another angle, "always-already" included into the passive horizon of my perception. The act of pairing of 'the Self' and 'the other Self' must be understood as the primary passive synthesis.

We then examined the critique of the theory of intersubjectivity in *Cartesian Meditations*. In the course of this consideration, we discovered that the critique was based on an erroneous (in our view) interpretation of the synthesis of pairing, seeing it as the *activity* of consciousness, which in turn was based on a specific interpretation conferred by Held onto passivity and activity. Such a standpoint stemmed from the fact that Held understood passive synthesis in accordance with a distinction made between passivity and activity indicative of the period of *Ideas. Second Book*, and works on intersubjectivity from the 1920s, i.e. he understood passive synthesis as purely empirical. Held equated "primary passivity" with "aesthetic passive synthesis," therefore passivity appears only as a transitional moment ("not yet" or "no longer")

of activity. As a result of this interpretation of the correlation between passivity and activity given by Husserl, Held came to the conclusion that Husserl's passive pre-reflexive co-givenness of the Other must be substantiated by activity of the Self, and consequently only active synthesis was understood as primary constitution. The entire sphere of primary passivity is reduced by Held to the living present. However, the reduction of primary subjectivity to the living present is erroneous, since the dismantling analysis of Time-Consciousness to the living present represents just one kind of dismantling analysis. As for the complete sphere of primary passivity (proto-subjectivity), it becomes distinguished only through the complete abstracting reduction of every activity, not just of co-presentation to presentation (the reduction of the sense of the Other) and re-presentation to presentation (the reduction of the consciousness of time), but also the reduction of the activity of perception itself, of ap-presentation to presentation (the reduction of perception).

From there we turned to the concept of primary subjectivity. Primary subjectivity is revealed to be the ground (*Urboden*) on which the temporary proto-constitution of 'the Self' takes place, "the absolute event of the temporalizing of transcendental subjectivity." Primary subjectivity, the pre-being of the Self, is not just a deeper level of the individual Ego, nor is it the absolute subjectivity of classical metaphysics. The sphere of primary passivity is designated as the Self by virtue of a methodologically significant homonymy. This homonymy indicates the Self as a researcher performing transcendental reduction (either in its classical sense or in the sense of the abstracting reduction of genetic phenomenology). Such a reminder that this 'Self' is currently performing epoché cannot be superfluous. Indeed, it is precisely the fact that the primary subjectivity, "the proto-flowing Self" (*urströmende Ich*), is revealed in the course of phenomenological research that makes this absolute transcendental subjectivity phenomenologically significant. It is precisely the fact that this realm comes to be discovered through research that makes transcendental subjectivity neither an empty abstraction, nor a metaphysical prerequisite. It is in the sphere of primary subjectivity that the passive awakening of passive intention occurs, directing the bodily constitution of the individual Self in the world as coexisting with other Selves. Primary passive synthesis was revealed as an awakening of the passive intentionality of the individual Self to the co-constitution of the intersubjective world.

As to the problem of intersubjectivity, only a deepening of the analysis of the passive sphere, and the change in methodology required for it, allow us to avoid egocentrism and to resolve the problem of intersubjectivity. We then showed that the identification of the proto-Self must be understood as being methodologically

significant for the substantiation of intersubjectivity, since only in its 'context' does the ultimate level of the foundation of the individual Self appear to be not merely a deeper level of consciousness, or the history of a universal subject, but the absolute subjectivity, as a field of intersubjective interaction in which the individual subject is awakened (individualized) to self-constitution in the world. Only then can we reconsider the constitution of the individual Self as being primarily passive, as being *permeated by the primordial passive, independent from the Self,* aiming for the co-constitution of the intersubjective world.

REFERENCES

Alloa, E., Bedorf, T., Grüny, G., & Klass, T.N. (Eds.). (2012). *Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck/UTB.

Borisov, E. (1999). Problema intersub'ektivnosti v fenomenologii E. Gusserlja [The Problem of Intersubjectivity in Fenomenology of E. Husserl]. *Logos*, 1(11), 65-83. (in Russian).

Fink, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation. Husserliana, Dokumente*, Bd.2/1. Dordrecht: Kluwer.

Fuchs, T. (2008). *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*. Kusterdingen: Die Graue Edition.

Fuchs, T. (2010). *Das Gehirn — ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer.

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and Method*. London, New York: Continuum Publishing Group.

Gallagher, Sh. (2012). Kognitionswissenschaften — Leiblichkeit und Embodiment. In E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, & T. Klass (Eds.), *Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (320-333). Tübingen: Mohr Siebeck/UTB.

Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl entwickelt an Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: M. Nijhoff.

Held, K. (1972). Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie. In U. Claesges & K. Held (Eds.), *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung* (3-60). Dordrecht: Springer.

Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III). Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1952). *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV). Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII). Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.

Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Hua XI). Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Northwestern University Press.

Husserl, E. (1973a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920* (Hua XIII). Den Haag: M. Nijhof.

Hussel, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928* (Hua, XIV). Den Haag: M. Nijhoff.
Husserl, E. (1973d). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35* (Hua XV). Den Haag: M. Nijhof.
Husserl, E. (1976). *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologishe Philosophie* (Hua VI). Den Haag: M. Nijhoff.
Husserl, E. (2001). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* (Hua XXXIV). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (2001a). *Die Bernauer Manuskripte über Zeitbewusstsein (1917/1918)* (Hua XXXIII). Dordrecht: Springer Science+Business Media.
Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1923-1924): Die C. Manuskripte. Husserliana: Materialien VIII*. Dordrecht: Springer.
Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (Hua XXXIX). New York: Springer.
Iribarne, J. V. (1994). *Husserls Theorie der Intersubjektivität*. Freiburg in Br. — München.
Landgrebe, L. (1982). Das Problem der passiven Konstitution. In *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (71-87). Hamburg: Meiner.
Landgrebe, L. (2010). *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Würzberg: Königshausen & Neumann.
Novotny, K. (2012). *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essays zur Subjektivität und Leblickeit des Erscheinens*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Waldenfels, B. (1971). *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl*. Den Haag: M. Nijhoff.
Yamaguchi, I. (1982). *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*. Hague: M. Nijhoff.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-442-459

О ВНЕШНЕМ И ВНУТРЕННЕМ ОПЫТЕ: ФРАНЦ БРЕНТАНО И МЕЙСТЕР ЭКХАРТ

ЯРОСЛАВ СЛИНИН

Доктор философских наук, профессор.
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: y.slinin@spbu.ru

В своем учении Франц Брентано исходит из того, что наряду с внешними имеется и внутренний опыт. Внешний опыт знакомит нас с трансцендентным сознанию миров вещей, а внутренний опыт позволяет распознать строение самого сознания. Если в основе внешнего опыта лежит чувственное восприятие, то в основе внутреннего опыта лежит восприятие внутреннее, которое показывает, что сознание представляет собой последовательность актов в потоке нашего внутреннего времени. Согласно Брентано всякий акт сознания есть интенция, направленность на объект, который может быть назван интенциональным объектом. Как интенции, так и их объекты имманентны сознанию. К числу актов внешнего опыта относятся чувственное восприятие, воображение, умозрение, желание, воля и т.п. О том, как соотносятся интенциональные объекты такого рода актов с трансцендентными вещами, разные философы судят по-разному. На этом основании Брентано считает, что данные актов внешнего опыта не очевидны. Напротив, данные внутреннего опыта очевидны постольку, поскольку объектами внутреннего восприятия являются сами акты сознания, и, стало быть, во внутреннем опыте нет ничего трансцендентного сознанию. Брентано отмечает то обстоятельство, что уже средневековые схоласты знали об интенциональном характере нашего сознания. В данной статье рассматривается учение Мейстера Экхарта о силах души. Силами души Экхарт именует чувственное восприятие, воображение, ум, волю и т.п. В результате их «соприкосновения» с вещами внешнего, «тварного» мира в душе возникают образы этих вещей. Силы души, таким образом, соответствуют интенциями актов внешнего опыта, а образы — их интенциональным объектам. При этом Экхарт говорит о том, что в душах соответствующим образом подготовленных людей может пробудиться еще одна сила, направленная уже не в сторону тварного мира, а в глубину сознания. Эту «благородную» интенцию он называет «светом», «искрой» души. Она относится целиком к внутреннему опыту и встречает на своем пути Бога, причем встречает Его не в качестве какого-либо образа, а непосредственно и со всей очевидностью. Однако важно отметить, что, согласно Экхарту, христианская Троица является лишь промежуточным пунктом на пути благородной интенции. Интенциональным объектом, до которого она, в конце концов, доходит, оказывается то, что Экхарт иносказательно именует «глубиной глубин», «тихой пустыней» и «безраздельной тишиной».

© YAROSLAV SLININ, 2019

Ключевые слова: Брентано, Экхарт, внешний опыт, внутренний опыт, интенция, интенциональный объект, силы души.

ON EXTERNAL AND INTERNAL EXPERIENCE: FRANZ BRENTANO AND MEISTER ECKHART

YAROSLAV SLININ

DSc., Professor.
St Petersburg State University, Institute of Philosophy.
199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: y.slinin@spbu.ru

Franz Brentano takes as a premise of his theory that along with an external experience there is an internal experience. The external experience introduces us into the world of things that are transcendental with regard to our consciousness. The internal experience helps us to read the structure of the consciousness itself. While the basis of the external experience is censorial perception, the basis of the internal experience is internal perception. The internal perception shows that the consciousness is a sequence of acts in the flow of our internal time. According to Brentano each act of consciousness is an intention or an orientation towards an object, which can be called an intentional object. Intentions together with their objects are immanent with regard to consciousness. Among the acts of external experience are censorial perception, imagination, contemplation, desire, will, and etc. There is no agreement within philosophers on the issue of the relation between intentional objects of the acts of that type and transcendental things. On this basis, Brentano believes that the data of the external experience acts is not obvious. On the contrary, the data of the internal experience is obvious since the objects of inner perception are the acts of consciousness, and so the inner experience has nothing that is transcendent with regard to consciousness. Brentano points out that scholastic philosophers have already been aware of human consciousness intentional nature. The article investigates the theory of soul powers of Meister Eckhart. According to Eckhart soul powers are, among others, censorial perception, imagination, intellect, and will. The results of their contact with objects that belong to the external, created world are the images of that objects in soul. Hence, soul powers correspond to intentions of external experience acts, and images in soul correspond to the intentional objects of that acts. Furthermore, Eckhart argues that another power intended not towards external, created world, but towards consciousness profundity can be woken up in souls of specially prepared human beings. Eckhart refers to this 'honorable' intention as to 'light' or 'spark' of the soul. This 'spark' is fully related to the inner experience and meets God on its own way not in the capacity of an image, but at first hand and in a manifest manner. However, it is important to note that according to Eckhart Holy Trinity is only an intermediate point on the way of 'honorable' intention. The intentional object that is at the very end on the way of 'honorable' intention is allegorically called by Eckhart the Profundity of Profundity, Silent Desert, and Undivided Silence.

Key words: Brentano, Eckhart, external experience, internal experience, intention, intentional object, soul powers.

1

В 1874 году вышла в свет книга Франца Брентано «Психология с эмпирической точки зрения». Ее автор начинает с заявления: «Название, которое я дал своей работе, характеризует ее и по предмету, и по методу. Моя исходная установка в психологии является эмпирической: только опыт значим для меня как наставник — но я разделяю убеждение, что эта точка зрения вполне совместима с допущением определенного идеального созерцания» (Brentano, 1996, 11).

Он продолжает: «Слово "психология" означает *наука о душе*» (Brentano, 1996, 14). При этом:

> в современном словоупотреблении под душой понимается субстанциальный носитель представлений и других качеств, которые, как и представления, воспринимаются (непосредственно) лишь через внутренний опыт и которые опираются на представления; таким образом, душой обычно называется субстанциальный носитель ощущения, например, фантазии, акта восприятия, актов надежды или страха, желания или отвращения. (Brentano, 1996, 16)

Видим, что Франц Брентано вводит в рассмотрение понятия внутреннего опыта. Но существует и внешний опыт. Соотношения между внешним и внутренним опытом, согласно Брентано, таково:

> Как естествознание изучает особенности и законы тел, на которые направлен наш внешний опыт, так психология является наукой об особенностях и законах души, т.е. о том, что мы непосредственно находим в самих себе через внутренний опыт, и о чем посредством аналогии мы заключаем по отношению к чужим душам. (Brentano, 1996, 16)

В основе внутреннего опыта лежит внутреннее восприятие, которое играет в нем роль, аналогичную той, какую играет во внешнем опыте восприятие чувственное.

Внешний и внутренний опыт в совокупности приводят к следующему: «Весь мир наших явлений делится на два больших класса — класс *физических* и класс *психических* феноменов» (Brentano, 1996, 22).

> Примером психического феномена служит любое представление, возникшее через ощущение или фантазию; под представлением я понимаю здесь не то, что представляется, но акт представления. Таким образом, слышание звука, созерцание цветного предмета, ощущения тепла или холода, равно как и схожие состояния фантазии — являются примерами того, что я имею в виду под психическими феноменами, но таким примером является и мышление всеобщего, если только это мышление действительно имеет место. Далее, всякое

суждение, всякое воспоминание, всякое сомнение — это психический феномен. И, с другой стороны, психическим феноменом является всякое движение души, радость, скорбь, страх, надежда, мужество, отчаяние, гнев, любовь, ненависть, вожделение, желание, намерение, восхищение, презрение и т.п.

Примером же физических феноменов служат цвет, фигура, ландшафт, которые я вижу, аккорд, который я слышу, тепло, холод, запах, которые я ощущаю; а также сложные образы, которые являются мне в фантазии. (Brentano, 1996, 24)

Если говорить о психических феноменах, то мы видим, что, обратившись к внутреннему опыту, Брентано обнаружил значительное количество их разновидностей. В дальнейшем в своей книге он попытался их упорядочить и обобщить. В результате он пришел к выводу, что существует три основных вида психических феноменов: представление, познание и чувство.

Разумеется, Брентано не был единственным исследователем, обратившимся к своему внутреннему опыту. Редко кого из философов в той или иной мере не интересовали особенности и законы сознания. И перед каждым из них внутренний опыт открывал, в общих чертах, то же самое, что открылось Францу Брентано.

Так, например, в «Размышлениях о первой философии» Рене Декарта мы читаем: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами» (Dekart, 1994, 24).

Ученик Брентано Эдмунд Гуссерль, описывая в своих трудах внутреннюю структуру сознания, различает в нем чувственное восприятие, воображение, идеирующую абстракцию, категориальную интуицию, полагание, суждение, желание, принятие решения, волю, веру и т.д.

Можно привести немало примеров описаний внутреннего устройства нашего сознания. Разные авторы описывают его по-разному. Однако ясно, что хотя эти описания в той или иной мере разнятся друг от друга, но все они суть описания чего-то одного и того же.

Сделав обзор многообразия психических феноменов, Брентано переходит к самому главному. Он пишет:

Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же метальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, называли бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым должна подразумеваться реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто

> в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любится, в ненависти — ненавидится и т.д. (Brentano, 1996, 33)

Он продолжает: «Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам. Никакой физический феномен не демонстрирует ничего подобного. Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе какой-либо предмет» (Brentano, 1996, 34).

И наконец: «Итак, мы с полным правом можем рассматривать интенциональное существование объекта как общее свойство всех психических феноменов, — как свойство, отличающее этот класс явлений от класса явлений физических» (Brentano, 1996, 35).

Таким образом, согласно Брентано, всякий психический феномен, или, иначе говоря, всякий акт сознания, состоит из двух частей. Это направленность акта на что-то, сама его интенция, и то, на что направлен акт — его интенциональный объект, или предмет. Важно подчеркнуть, что интенциональные объекты актов сознания имманентны сознанию, не выходят за его пределы, являются составными частями сознания.

Тезис Брентано об интенциональном характере психических феноменов был воспринят его учениками, такими, например, как Казимеж Твардовский, Алексиус Мейнонг, Эдмунд Гуссерль, и положен ими в основу их собственных философских разработок. Так, в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль говорит о ноэтико-ноэматическом строении актов сознания. Направленность акта как таковую он называет ноэзой, а то, на что он направлен, — ноэмой. В «Картезианских размышлениях», приноравливаясь к картезианской терминологии, он пишет, что всякий акт сознания состоит из двух частей: cogito и cogitatum.

Встает вопрос: как относятся друг с другом интенциональные объекты и объекты физические, те, которые лежат в основе физических феноменов? Вспомним, как характеризует Брентано физические феномены. Примерами таковых у него являются цвет, фигура, ландшафт, которые я вижу, аккорд, который я слышу, тепло, холод, запах, которые я ощущаю, и даже те сложные образования, которые являются мне в фантазии. Но ведь и цвет, и фигура, и ландшафт, и аккорд, и тепло, и холод, и запах, и плоды фантазии являются в то же время интенциональными объектами соответствующих интенций моего сознания. Значит ли это, что одно и то же я воспринимаю двояко?

Брентано пишет по этому поводу: «Вот еще одна черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно во внутреннем сознании, в то время как физические феномены даны лишь во внешнем восприятии» (Brentano, 1996, 35).

Если учесть эти слова Брентано, то становится ясной существенная разница между физическими и интенциональными объектами. Физические объекты, то есть объекты внешнего восприятия, по определению, существуют самостоятельно, независимо от того, воспринимаются они кем-либо или нет. Физические цвет, фигура, ландшафт, аккорд, тепло, холод, запах и даже нематериальные порождения фантазии существуют в окружающем мире сами по себе и трансцендентны по отношению к любому сознанию. Что касается интенциональных объектов, то они не обладают самостоятельным существованием, а являются всего лишь необходимыми частями актов сознания. Они имманентны сознанию и сами по себе не существуют.

«Однако, — замечает Брентано, — внутреннее восприятие, наряду со своеобразием своего объекта, обладает еще одно особенностью, а именно той непосредственной, несомненной очевидностью, которая — среди всех [форм] познания предметов опыта — присуща именно ему. Итак, если мы говорим, что психические феномены — это те, которые схватываются через посредство внутреннего восприятия, то этим сказано лишь, что их восприятие непосредственно очевидно» (Brentano, 1996, 35–36).

Отмеченная Францем Брентано особенность внутреннего восприятия является причиной одного из важнейших различий между психическими и физическими объектами: первые даны нам непосредственно и со всех очевидностью, а вторые — не непосредственно и не очевидно. Только внутреннее восприятие обладает способностью с не вызывающей сомнений очевидностью сообщать о том, что воспринимаемые психические объекты действительно существуют и являются именно такими, какими воспринимаются. Ни одна из разновидностей внешнего восприятия не обладает подобной способностью. Никакое внешнее восприятие не может сколько-нибудь достоверно дать нам знать, таковы ли физические объекты, какими они кажутся, и существуют ли они в действительности вообще.

Эта неприятная особенность внешнего восприятия замечена философами давно. Так, античные скептики, хотя и допускали, что физические объекты реально существуют, но полагали, что вопрос о том, таковы ли они, какими кажутся, решить невозможно.

Вот что пишет Секст Эмпирик в своем труде «Три книги Пирроновых положений»:

> Каждое из доступных нашему ощущению явлений производит на нас многообразное впечатление. Так, например, яблоко представляется гладким, благоуханным, сладким и желтым. Поэтому не ясно, имеет ли оно на самом деле только эти качества, или оно однокачественно и кажется разнообразным только в силу разнообразного устройства органов ощущения, или имеет еще больше качеств, чем нам кажется, но некоторые из них не производят на нас впечатления. (Sekst Empirik, 1976, 226)

Секст Эмпирик следующим образом развивает высказанную мысль:

> Ибо и яблоко может быть единообразным, но казаться разнообразным в зависимости от разнообразия органов, посредством которых происходит восприятие. Что же касается того, что яблоко может иметь больше качеств, чем нам кажется, то мы здесь рассуждаем так. Представим себе кого-нибудь, имеющего от рождения чувство осязания, запаха и вкуса, но не слышащего и не видящего. Такой человек будет думать, что вообще нет видимого или слышимого, а только существуют те три рода качеств, которые он может воспринять. Таким образом, допустимо, что и мы, имеющие только пять чувств, воспринимаем лишь те из качеств яблока, которые мы способны воспринять. Возможно, однако, что существуют и другие качества, подлежащие другим органам ощущения, которыми мы не обладаем, вследствие чего и не воспринимаем ощущаемого ими. (Sekst Empirik, 1976, 226–227)

Вывод из всего сказанного таков:

> Но, однако, если допустимо, что яблоко обладает только теми качествами, которые, как кажется, мы можем воспринять, или еще большим количеством качеств, которые подлежат нашим чувствам, то нам будет не ясно, каково же яблоко. То же рассуждение имеет силу и о других воспринимаемых чувствами предметах. Если же чувства не могут воспринять того, что вне нас, то не может их воспринять и мышление, так что из этого рассуждения, по-видимому, должно вытекать воздержание от суждения об окружающем. (Sekst Empirik, 1976, 227)

Таким образом, с точки зрения античных скептиков, возможны три случая: либо воспринимаемый чувствами объект в точности таков, как им кажется, либо наши чувства во время восприятия привносят в него что-то свое, либо они не способны воспринять всю полноту того, что воспринимают. В первом случае интенциональный объект адекватен соответствующему физическому, в двух других — не адекватен. Но вся фишка в том, что, по мнению скептиков, наш ум не в силах решить, какой из этих трех случаев имеет место в действительности. На этом основании они полагают, что следует воздержаться от суждения об окружающем мире.

При этом античные скептики отнюдь не призывают воздержаться от суждения о нашем внутреннем мире. Напротив, они считают то, что происходит в мире «видимости» и «кажимости» очевидным и несомненным: «...скептик признает такие состояния, которым заставляет его подчиниться видимость, например, ощущая тепло или холод, он не может сказать: "мне кажется, что я не ощущаю тепла или холода"» (Sekst Empirik, 1976, 209).

Иммануил Кант в отношении физических феноменов стоит на той же позиции, что и античные скептики. Физические феномены он считает реально существующими непознаваемыми «вещами в себе». Согласно Канту, о них известно лишь то, что они каким-то образом «аффицируют» наши органы ощущений. Знать же, каковы они сами по себе, никому не дано кроме Господа Бога. В связи с этим Кант лишает их права называться феноменами и именует ноуменами, прилагая термин «феномен» исключительно к явлениям нашего внутреннего мира.

Франц Брентано, по-видимому, близок к точке зрения античных скептиков и Канта, однако существуют философы, которые идут дальше скептиков и Канта, полагая, что физические феномены вообще лишены реального бытия. В лучшем случае, они существуют лишь в возможности, гипотетически. Действительное существование присуще только психическим феноменам, притом со всей очевидностью.

В их ряды вступил, как известно, и Гуссерль после того, как в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» осуществил феноменологическую редукцию, представляющую собой модификацию картезианского методического сомнения. В результате редукции несомненным и очевидным остается только действительное существование чистого «я» с его имманентными ноэтико-ноэматическими структурами и особенностями. Действительное существование чего бы то ни было трансцендентного Гуссерль подвергает сомнению, «заключает в скобки».

Скажем несколько слов о том, что представляет собой внутреннее восприятие. Как и внешнее, чувственное, восприятие, оно имеет интенциональный характер. Это тоже интенция, но интенция особого рода: сознание тут направлено само на себя. Интенциональными объектами актов внутреннего восприятия являются, например, разнообразные акты сознания, следующие друг за другом в потоке его внутреннего времени.

Допустим, что в данный момент я чувственно воспринимаю яблоко, и оно кажется мне гладким, благоуханным, сладким и желтым. Если я пущу

в ход свое внутреннее восприятие, то обнаружу в своем сознании некую двоицу: некую интенцию в соединении с интенциональным объектом — другими словами, я обнаружу в нем акт чувственного восприятия гладкого, благоухающего, сладкого и желтого яблока.

При этом важно отменить, что всякий акт сознания является именно тем, чем представляется внутреннему восприятию. В этом и заключается секрет очевидности и несомненности данных внутреннего восприятия, в отличие от сомнительности и неочевидности данных восприятия внешнего. Если я обнаруживаю в своем сознании акт восприятия гладкого, благоуханного, сладкого и желтого яблока, то передо мной обнаруживается только сам этот акт, не больше и не меньше. Он есть именно то, что есть на самом деле, за ним не стоит ничего неведомого. Всякий психический феномен есть то и только то, чем кажется.

2

Вспомним замечание Брентано, касающееся схоластов, которое мы цитировали выше: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета». Интересно рассмотреть, как сказанное Францем Брентано преломляется в проповедях Мейстера Экхарта, младшего современника Дунса Скота и Раймунда Луллия и старшего современника Уильяма Оккама и Жана Буридана. Воспользуемся для этого сборником «Духовные проповеди и рассуждения Мейстера Экхарта» (Meister Ekkhart, 1912).

Как и все схоласты, Мейстер Экхарт — богослов. «Бог и человек», «Бог и человеческая душа» — вот что является предметом его размышлений, по преимуществу. На этом фоне и разворачивается его учение об интенциональном характере нашего сознания.

В проповеди под названием «О вечном рождении» мы читаем:

> Всякое действие душа исполняет с помощью сил. Все, что она познает, она познает разумом. Когда думает — пользуется памятью. Любит ли — любит волей. Так она действует посредством сил, а не сущностью. Всякое внешнее дело ее всегда связано с посредником. Только посредством глаз осуществляет она силу зрения, иначе силу зрения она не может создать или осуществить. И так во всех чувствах: она всегда пользуется каким-нибудь посредником для своих внешних действий. (Meister Ekkhart, 1912, 12)

Видим, что Экхарт описывает здесь то, что у Брентано именуется внешним опытом. Акты сознания — это, в терминологии Экхарта, силы души. Из их числа он упоминает здесь разум, память, волю, чувственное восприятие. Все они направлены на внешние, «тварные», объекты, в трансцендентном существовании каковых Экхарт не сомневается.

Вот что он пишет далее в той же проповеди:

> Ибо когда силы души приходят в соприкосновение с тварью, они берут и создают ее образ и подобие, и вбирают это в себя. Так познают они тварь. Дальше этого тварь не может войти в душу; а душа приближается к твари лишь тем, что она сперва всецело принимает в себя ее образ. Только посредством осуществленного в воображении образа, она приближается к творениям, ибо образ есть нечто, что душа создает с помощью сил. Будь то камень, человек, роза или еще что другое, что она хочет познать, она всегда воспринимает образ, который она прежде получила от них, и таким путем она может с ними соединиться. (Meister Ekkhart, 1912, 12–13)

Ясно, что образы, о которых говорит здесь Экхарт, имеют статус интенциональных объектов: ведь они полностью имманентны душе. Они являются частями души, точно так же, как и ее силы. Согласно Экхарту, образы возникают в душе тогда, когда «силы души приходят в соприкосновение с тварью», где под «тварью» разумеется сотворенная Богом и трансцендентная по отношению к душе реальность. Чтó представляет собой упомянутое «соприкосновение», Экхарт не уточняет. Он просто не знает, каково оно, да его и не интересует этот вопрос. Зато он твердо знает, что только в результате этого соприкосновения душа познает тварь и никак иначе. Он знает также, что при соприкосновении и тварь, и силы души активны, что это соприкосновение есть некое взаимодействие. С одной стороны, душа «всегда воспринимает образ», а с другой стороны, силы души, соприкасаясь с тварью, «берут и создают ее образ и подобие».

Итак, запомним, что, согласно Экхарту, познавая что бы то ни было, «будь то камень, человек, роза или что еще другое», душа имеет дело только с образами (явлениями, феноменами), а не с самими творениями непосредственно. Экхарт даже не ставит вопроса о том, можно ли узнать, каковы творения сами по себе, ноуменально. По-видимому, он считает подобный вопрос праздным.

Вернемся, однако, к учению Экхарта о силах души. В проповеди под названием «Об обновлении духа» дается такая их классификация:

> «Вы должны обновлены быть в духе!» — говорит святой Павел. Если же мы хотим обновиться в духе, тогда все шесть сил души, как высшие, так и низшие, должны каждая надеть золотое кольцо: позолоченное золотом Божьей любви.
>
> Послушайте сначала о низших силах; их три: первая именуется даром различения (rationale); на ней золотое кольцо «Просвещение» [...]
>
> Вторая сила именуется: гневная (irrascibile); на ней кольцо «Твой — мир» [...]
>
> Третья сила именуется «желанием» (concupicibile), ей надень кольцо «Довольно» [...]
>
> И на высшие силы должен ты на каждую надеть золотое кольцо. Высших сил также три. Первая именуется возможностью сохраняющей (memoria). Эту силу уподобляют Отцу в Троице. На ней должен ты носить золотое кольцо «Сохранение» [...]
>
> Вторая именуется разумом (intellectus). Эту силу уподобляют Сыну. На ней должен ты носить золотое кольцо «Познание» [...]
>
> Третья сила именуется волей (voluntas). Эту силу уподобляют Духу Святому. На ней должен ты носить золотое кольцо «Любовь». (Meister Ekkhart, 1912, 147–149)

В этой классификации, претендующей на то, чтобы считаться исчерпывающей, отсутствует такая сила души, как чувственное восприятие. А ведь это основополагающая сила души, базовая интенция. По-видимому, она предполагается существующей по умолчанию, как нечто само собой разумеющееся. Во всяком случае, в проповеди «О вечном рождении» о ней, как мы видели выше, Экхарт не упоминает.

Понятно, что все многообразие различных сил души и соответствующих им образов у Экхарта становится обозримым благодаря внутреннему опыту. Он, правда, ничего не говорит о внутреннем опыте, но ведь наличие такового подразумевается всегда. В самом деле, как можно установить наличие в душе той или иной силы, а также того или иного образа, не пустив в ход своего внутреннего восприятия? Любой человек, описывая то, что происходит в его сознании, обращается к внутреннему опыту, как правило, ничего не говоря об этом последнем. Например, Декарт, рассказывая о том, что он есть нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами, не сообщает о том, что он узнал это благодаря своему внутреннему опыту. И Гуссерль, описывая свои ноэтико-ноэматические построения, не считает нужным делать ссылку на внутренний опыт. Брентано пишет о внутреннем опыте, но делает это потому, что исследование соотношения внешнего и внутреннего опыта является содержанием его книги.

Напомним теперь о том, что термин «образ» прилагается Экхартом исключительно к объектам внешнего восприятия, а отнюдь не к интенциональным объектам восприятия внутреннего. Так, например, для Экхарта «камень», «человек», «роза», находящиеся в душе — это образы, которые попадают в нее в результате соприкосновения соответствующих ее сил с тварью. Но он не назвал бы образами такие интенциональные объекты, как «акт чувственного восприятия камня», «акт размышления о человеке» или «акт восхищения прекрасной розой». Эти последние суть интенциональные объекты внутреннего восприятия, акты самонаблюдения сознания. Тем не менее, говоря о душе, Экхарт постоянно имеет дело с ними, никак их не называя. Он лишь намекает на их существование в душе, наряду с образами. Так, в проповеди «О вечном рождении» мы можем прочесть: «Теперь вы могли бы сказать: "Ведь по природе души, в ней одни только образы". Нет, это не так» (Meister Ekkhart, 1912, 15). И добавляет о душе: «Ты должен знать: она свободна внутри от всяких посредников и образов» (Meister Ekkhart, 1912, 13). Видим, что наличие внутреннего опыта несомненно для Экхарта.

Однако, по мнению Мейстера Экхарта, опыт этот весьма скуден и малоинформативен по сравнению с внешним опытом. В той же проповеди он пишет:

> Но всегда, когда человек таким способом воспринимает образ, этот последний должен войти в него извне, через внешние чувства. Поэтому нет для души ничего более неведомого, чем она сама для себя. Один мудрец говорит: душа не может создать или получить своего образа, поэтому ей нечем познать себя самое. Ибо всякий образ приходит через внешние чувства: оттого она не может иметь своего образа. Поэтому она знает все, только не самое себя. Из-за отсутствия этого посредника ни о какой вещи не знает она так мало, как о себе самой. (Meister Ekkhart, 1912, 13)

Едва ли кто-нибудь решится утверждать, что наш внутренний опыт всесилен и всеобъемлющ. Скорее всего, в нашей душе ему доступно далеко не все. Скорее всего, в нашем сознании есть нечто такое, что невозможно «объективировать», представить в виде внутреннего объекта.

Где же может находиться то, что недоступно внутреннему опыту? Вот что говорит Экхарт:

> Оно в самом чистом, в самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основе и в сущности души. Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или познанье не достигает там души и никакого образа не ведает она там, и не знает ни о себе, ни о другой твари. (Meister Ekkhart, 1912, 12)

Значит, есть некая непроницаемая «основа и сущность души»? Да, что-то такое есть, и не только внимание Экхарта привлекает оно к себе.

В тридцать первом параграфе «Картезианских размышлений», озаглавленном «Я как тождественный полюс переживаний», Гуссерль пишет:

> Теперь нам, однако, следует обратить внимание на один большой пробел в нашем изложении. *Ego* само есть сущее для самого себя в непрерывной очевидности и, следовательно, непрерывно конституирующее себя в себе самом как сущее. Мы до сих пор касались лишь одной стороны этой самоконституции, принимали во внимание только текущее *cogito*. *Ego* схватывает себя не просто как текущую жизнь, но как Я, как мое Я, которое переживает то или иное содержание, которое, оставаясь *одним и тем же*, проживает то или иное *cogito*. Занятые до сих пор интенциональным соотношением сознания и предмета, *cogito и cogitatum*, мы обращали внимание только на тот синтез, который поляризует многообразия действительного и возможного сознания в направлении тождественных себе предметов, т.е. соотносит его с предметами как полюсами, как с синтетическими единствами. Теперь же мы сталкиваемся с другой поляризацией, со второй разновидностью синтеза, охватывающей в совокупности все особые многообразия *cogitationes* своим собственным способом, а именно, охватывает их как принадлежащие тождественному Я, которое, как действующее и как претерпевающее воздействия, живет во всех осознаваемых переживания и посредством их соотносится со всеми предметными полюсами. (Gusserl', 1998, 145–146)

Не является ли описанный Гуссерлем тождественный полюс эквивалентом экхартовской основы и сущности души? Ведь всякая интенция имеет свой конец и свое начало. Тождественный полюс переживаний — это единая основа, единое начало всех интенций, последовательно исходящих из него и имеющих своим предметом, своей целью, соответствующие интенциональные объекты, иначе говоря — предметные полюса.

При этом ясно, что тождественный полюс непознаваем, непрозрачен и непроницаем, в том смысле, что, по определению, не может быть «объективирован», превращен в предметный полюс. Никакая интенция не может быть обращена вспять и направлена на собственное начало. Тождественный полюс как таковой, взятый в целом, никаким образом не может стать собственным предметным полюсом.

Кант, как известно, проводил различие между тем, как сознание является самому себе, и тем, как оно существует само по себе. Внутренний опыт дает нам сведения только о явлении сознания самому себе, а не о его существовании в себе. Таким образом, нашему познанию доступно только феноменологическое обличье сознания, но не его ноуменальная основа. В «Критике

чистого разума» Кант пишет, что «я *познаю* себя, только как я себе *являюсь*, а не как *существую*. Следовательно, осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя» (Kant, 1994, 114). Кантовское ноуменальное существование трансцендентального Я тоже сопоставимо с экхартовской основой и сущностью души.

Впрочем, для Мейстера Экхарта основа и сущность души не является абсолютно непроницаемой. Он считает, что при определенных условиях наш внутренний опыт может все-таки проникнуть внутрь основы и сущности души и обнаружить там некий экстраординарный объект. По мнению Экхарта, этот внутренний объект — Бог.

Бог находится внутри нашей души! Каждому, кто хоть краем уха слышал о Мейстере Экхарте, известен этот его тезис. Мы читаем:

> «Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово». О Господи, где то молчание, и где то место, в котором изрекается это Слово?
>
> Оно в самом чистом, в самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основе и в сущности души. Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ. (Meister Ekkhart, 1912, 11–12)

> Внутренний опыт, ведущий к познанию Бога, — эксклюзивный. Он свершается в нас или, лучше сказать, в доброй душе.
>
> В какой же области совершенной души произносит Отец свое Слово? Ибо все, что я говорю здесь, относится только к совершенному человеку, который шел и идет путями Божьими, но не к первобытному и неприготовленному человеку, потому что такому человеку это рождение — неизвестно и совершенно чуждо. (Meister Ekkhart, 1912, 11)

Бога можно познать лишь при помощи внутреннего опыта. Душа «свободна внутри от всяких посредников и образов, в этом и заключается причина, почему Бог может без образа и подобия свободно соединяться с ней» (Meister Ekkhart, 1912, 13).

> Ибо как рождает Бог Отец Своего Сына в душе? Как рождают и творения — в образе и подобии? Поистине, нет! Но совсем так же, как Он рождает Его в вечности и никак не иначе [...]. Таким и никаким иным образом рождает Бог Отец Своего Сына в недрах, в основе и сущности души и так соединяется с ней. Ибо, если бы здесь был образ, то не было бы истинного единства. (Meister Ekkhart, 1912, 14)

Бог и тварь онтологически противостоят друг другу. Бога не найти во внешнем, тварном мире. В проповеди «О сокровеннейшей глубине» Экхарт пишет:

> Я решительно утверждаю, то пока ты делаешь что-нибудь ради царствия небесного, ради Бога, или ради твоего вечного блаженства, то есть ради чего-нибудь извне, ты воистину совсем не прав [...].
>
> Ибо тот, кто каким-либо образом ищет Бога, схватывает образ, но Бог, сокрытый за этим образом, от него ускользает. Лишь тот, который не ищет Бога в образе, обладает Им, таким, каков Он есть Сам в Себе, и Он сама жизнь. (Meister Ekkhart, 1912, 24–25)

И если мы возвратимся к проповеди «О вечном рождении», то сможем в ней прочесть:

> Пусть они узнают, что лучшее и благороднейшее, к чему можно прийти в этой жизни, это молчать и дать Богу говорить и действовать в тебе. Когда все силы обращены от своих дел и образов, изрекается то Слово [...]. Чем более ты способен отозвать все силы и позабыть все вещи и образы, которые ты когда-либо воспринял, чем более ты, следовательно, позабудешь творение, тем ближе ты к тому и тем восприимчивее. (Meister Ekkhart, 1912, 16)

Когда все эти рекомендации выполнены, когда, стало быть, душа сделалась доброй, а ее обладатель — приготовленным человеком, тогда и возникает возможность непосредственного познания Бога. Как оно происходит? Об этом Экхарт повествует в проповеди под названием «О единстве вещей». То, о чем говорится в этой краткой проповеди, является, с феноменологической точки зрения, самым существенным во всем учении Экхарта. Мы читаем:

> Я также говорил не раз о свете души, несотворенном и несотворимом. Этого света старюсь я всегда коснуться в проповеди. И этот свет воспринимает Бога непосредственно, без всяких покровов, таким, каков Он Сам в Себе. Этот свет воспринимает Его в действии внутреннего богорождения!
>
> И тут могу я поистине утверждать, что этот свет имеет больше единства с Богом, чем с какой-либо из сил души, с которыми он все же — по своей принадлежности к одному существу — одно. Ибо несомненно, что в недрах моей души, взятой в одно существе, свет этот не занимает более высокого места, чем всякая другая чувственная способность ее, слух или зрение, или иная сила, способная страдать от голода, жажды, холода и зноя. И это происходит от того, что существо есть нечто простое, цельное.
>
> Поэтому, если брать силы души в одном существе, они равны и все стоят одинаково высоко; если же рассматривать их в их действии, то одна гораздо благороднее и выше другой. Вот почему я и говорю: пусть человек отвратится от себя самого и от всего сотворенного. Поскольку ты так поступишь, постольку достигнешь ты единства и блаженства в той искре души, которой никогда не коснулось ни время, ни пространство. Эта искра сопротивляется всем твореним и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе. (Meister Ekkhart, 1912, 38)

Когда мы, простые неприготовленные люди, обращаемся к своему внутреннему опыту, перед нами открывается лишь последовательность актов сознания в потоке нашего внутреннего времени, каждый из которых стремится к своему предметному полюсу в виде того или иного интенционального объекта. Все они исходят из единого тождественного полюса, который, однако, не доступен внутреннему опыту, в силу своей необъективируемости. Когда мы обращаем внимание на него, он представляется нам в виде некоего темного пятна, в котором, как бы ни старались вглядеться в него своим внутренним взором, мы ничего не может разобрать.

И вот Экхарт говорит нам, что мы все-таки не слишком сосредоточенно вглядываемся в эту тьму. Надо умножить старания и добиться того, чтобы наше внимание целиком и полностью было поглощено созерцанием тождественного полюса, а поток предметных полюсов сделался совершенно незаметным. И тогда в нашем сознании проснется некая особого рода интенция, которая имеет ту же структуру, какую имеют и все уже знакомые нам интенции, но которая направлена не в сторону предметных полюсов, а в противоположную им сторону, в глубь нашего сознания. И там, как луч света, как некая «искра», прорезая тьму тождественного полюса, эта «благородная» интенция натыкается на особого рода объект, который является целиком и полностью внутренним, то есть существующим несомненно и именно таким, каким воспринимается.

С феноменологической точки зрения, такое вполне возможно. Приготовленным людям подобная трансформация сознания доступна, как говорит нам Экхарт. И мы не имеем оснований ему не доверять. Вполне возможно, что при определенных условиях тождественный полюс проницаем, что в нем обнаруживается некая «глубина» и некий особого рода внутренний интенциональный объект.

Итак, до тех пор, пока Экхарт описывает упомянутую трансформацию сознания на эмпирическом (в смысле Брентано) уровне, мы, в качестве феноменологов, можем вполне доверять его словам. Но когда он переходит к объяснению того, что представляет собой новый интенциональный объект, наше доверие к его словам значительно уменьшается.

Это связано с тем, что в дело вмешиваются разного рода факторы, касающиеся личности Экхарта, его воспитания, убеждения, положения в обществе. Ведь он был доминиканским монахом, занимал высокие должности

в церковной иерархии. В силу всего этого не удивительно, что он отождествлял новонайденный интенциональный объект с Богом, с христианской Троицей. Насколько такое отождествление ортодоксально, с точки зрения церковной догматики, — это вопрос особый, и он многократно обсуждался на протяжении веков. Это позволяет нам оставить его в стороне.

К чему ведет учение Экхарта? Если Бог — внутренний интенциональный объект, то Он полностью находится внутри моего сознания. Но, по определению, Бог — тоже сознание. Значит, если Его сознание находится внутри моего сознания, то, по-видимому, и мое сознание находится внутри Его сознания. Происходит своеобразное, ни на что не похожее соединение моего сознания и сознания Бога. Об этом Экхарт пишет часто и много.

Так, например, в проповеди «Об обновлении духа» написано следующее:

> Ты должен познавать Его без помощи образа, без посредства, без уподобления. — «Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он — я!» Это именно я и разумел. Бог должен стать «я», а «я» — Богом, так всецело одним, чтоб этот Он и это «я» стали Одно и так пребыли, — как чистое бытие, — чтоб и творить в вечности единое дело! (Meister Ekkhart, 1912, 148–149)

В проповеди «О сокровеннейшей глубине» можно прочесть:

> Выйди же ради Бога из самого себя, чтобы ради тебя Бог сделал то же. Когда выйдут оба — то, что останется, будет нечто единое и простое. В этом едином Отец рождает Сына в глубочайшем источнике. Там расцветает Святой Дух и там возникает в Боге воля, которая принадлежит душе. (Meister Ekkhart, 1912, 26)

Не станем увеличивать количество цитат: суть учения Экхарта о непосредственном соединении души и Бога ясна, и оно не вызывает большого доверия у феноменолога. Но вот что удивительно: это учение не до конца удовлетворяет и его автора. Мейстер Экхарт проявляет себя как строгий и честный мыслитель. В конце проповеди «О единстве вещей» он неожиданно заявляет, что Троица, на самом деле, вовсе не является тем интенциональным объектом, на который направлена новая «благородная» интенция. В лучшем случае, Троица — всего лишь промежуточный пункт на пути «той искры души, которой никогда не коснулись ни время, ни пространство». Мы читаем:

> Эта искра сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе. Она не удовлетворится ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни всеми тремя Лицами, покуда каждое пребывает в Своем существе. Да! Я утверждаю: мало этому свету и того, чтобы божественная природа, творческая и плодородная, рождалась в нем.

> И вот, что кажется еще более удивительным: я утверждаю, что свет этот не довольствуется и простой, в покое пребывающей божественной сущностью, которая не дает и не принимает: он хочет знать, откуда эта сущность, он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет и там он больше у себя, чем в себе самом.
>
> Ибо глубина эта — одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой. (Meister Ekkhart, 1912, 38–39)

К последним словам Экхарта мы снова можем отнестись с полным доверием. С ними может согласиться и христианин, и нехристианин, и верующий, и неверующий. Ведь вполне возможно, что наше сознание имеет некое «третье измерение», которое обнаруживается только тогда, когда пробуждается «благородная» интенция, «искра», достигающая в нем своего интенционального объекта, каковой Экхарт пытается описать нам, неприготовленным людям, с помощью уподоблений. Он называет этот объект «глубиной глубины», «тихой пустыней», «безраздельной тишиной». Поневоле он вынужден говорить с нами так, как зрячий говорит со слепыми, как обладающий острым слухом — с глухими. Как вы объясните слепому, что собой представляют цвета, а глухому — что собой представляют звуки? Так и тут. По-настоящему узнать, что такое глубина глубин, тихая пустыня и безраздельная тишина может только тот, кто приготовлен, в ком проснулась «искра», способная непосредственно воспринять то, что Экхарт иносказательно обозначает этими словами.

REFERENCES

Brentano, F. (1996). Psikhologiya s empiricheskoi tochki zreniya [Psychology from an Empirical Standpoint]. In *Izbrannye raboty* [Selected Works] (9–94). Moscow: Dom intellektual'noi knigi. (in Russian).

Dekart, R. (1994). Razmyshleniya o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsya sushchestvovanie boga i raz-lichie mezhdu chelovecheskoi dushoi i telom [Meditations on First Philosophy in which the existence of God and the immortality of the soul are demonstrated]. In *Sochineniya v dvukh tomakh, T.2* [Collected Works in 2 Volumes, Vol. 2] (3–72). Moscow: Mysl'. (in Russian).

Gusserl', E. (1998). *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian Meditations]. St Petersburg: Nauka. (in Russian).

Kant, I. (1994). *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason]. Moscow: Mysl'. (in Russian).

Meister Ekkhart. (1912). *Propovedi i rassuzhdeniya* [Preaching and Reasoning]. Moscow: Musaget. (in Russian).

Sekst Empirik. (1976). Tri knigi pirronovykh polozhenii [Three books of Pyrron's refutations]. In *Sochineniya v dvukh tomakh, T.2* [Collected Works in 2 Volumes, Vol. 2] (205–380). Moscow: Mysl'. (in Russian).

HORIZON 8 (2) 2019 : I. Research : O. Beran : 460–486
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-460-486

SCIENCE, KNOWLEDGE AND UNDERSTANDING: WITTGENSTEIN BETWEEN PHENOMENOLOGY AND POSITIVISM[1]

ONDŘEJ BERAN

PhD in Philosophy.
University of Pardubice, Faculty of Arts and Philosophy, Department of Philosophy.
53210 Pardubice, Czech Republic.

E-mail: ondrej.beran@upce.cz

The paper explores some philosophical consequences of the phenomenological criticisms addressed (indirectly) to logical positivism. It introduces arguments by Husserl and Patočka concerning the duality inherent to the notion of world, as suggested by modern scientism: the real world is alleged to be different from, and hidden behind, the everyday appearance (perception) of the world and things within it. Carnap's project of reconstructing (scientific) knowledge in reductionist terms of psychological—atomic sense-data—and, ultimately, physical objects distinguishes him from Husserl: for the latter, meaningful experience originates in primitive encounters with meaningful things. Both, however, share a certain preoccupation with reductionist analyses of scientific rigour, while this tendency has been abandoned in Wittgenstein's works. His expanded notion of verification betrays motivations of a phenomenological kind. He tries to show that the relationship between simpler and more complex contents of knowledge is a relationship between contents playing different, but interlinked, roles within our practices of understanding and making ourselves intelligible. Understanding other people and the events in their lives in terms of a soul (and what happens to it) is not a marginal, eccentric, or derivative case: it is the central, primitive form of this understanding. Wittgenstein's working with the notion of 'soul' parallels Husserl's analyses from *Ideas II*.

Key words: Phenomenology, logical positivism, knowledge, natural world, verification, soul, Wittgenstein.

[1] The publication was supported within the project of Operational Programme Research, Development and Education (OP VVV/OP RDE), 'Centre for Ethics as Study in Human Value,' registration No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425, co-financed by the European Regional Development Fund and the state budget of the Czech Republic. I would also like to thank to the anonymous reviewers for their suggestions.

© ONDŘEJ BERAN, 2019

НАУКА, ЗНАНИЕ И ПОНИМАНИЕ: ВИТГЕНШТЕЙН МЕЖДУ ФЕНОМЕНОЛОГИЕЙ И ПОЗИТИВИЗМОМ[2]

ОНДРЖЕЙ БЕРАН

Доктор философии.
Университет Пардубице, факультет искусств и философии, департамент философии.
53210 Пардубице, Чешская Республика.

E-mail: ondrej.beran@upce.cz

В статье исследуется ряд философских следствий (косвенной) критики логического позитивизма о стороны феноменологии. Приводятся аргументы Гуссерля и Паточки относительно дуализма, внутренне присущего понятию мира в современном сциентизме: предполагается, что реальный мир отличен от повседневной видимости (восприятия) мира и внутримировых вещей и укрыт за нею. Карнапов проект редукционистской реконструкции научного знания сквозь призму психологических атомарных чувственных данных и, в конечном счете, физических объектов, отличается от Гуссерлева, для которого осмысленный опыт возникает в изначальном столкновении с осмысленными вещами. Однако оба они разделяют определенный интерес к редукционистскому анализу с научной строгостью, тогда как в трудах Витгенштейна это стремление оставлено. Расширенное представление Витгенштейна о верификации содержит в себе мотивацию феноменологического характера. Он пытается показать, что отношение между более простым и более сложным содержанием знания есть отношение между элементами, играющими различные, но взаимосвязанные роли в наших практиках понимания и взаимопонимания. Понимание других людей и событий в их жизни в категориях души (и того, что с ней происходит) не является маргинальным, эксцентричным и производным. Это центральная, изначальная форма понимания. Трактовка Витгенштейном понятия «души» содержит в себе параллель с Гусерлевым анализом в *Идеях II*.

Ключевые слова: Феноменология, логический позитивизм, знание, естественный мир, верификация, душа, Витгенштейн.

INTRODUCTION

What is knowledge? When do we say that we know something and when can we say it? Can knowledge be located to a particular subset or subspecies of our experiential or mental contents (perhaps), such that can be reconstructed clearly and undisputedly using a warranted method of philosophical analysis? These are far-reaching questions; I will only deal with the shape they took in the context of

[2] Публикация подготовлена в рамках проекта оперативной программы исследования, разработки и образования (OP VVV/OP RDE) «Центр этики как исследование человеческой ценности», регистрационный номер CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425, софинансируется Европейским фондом регионального развития и государственным бюджетом Чешской Республики. Я также хотел бы поблагодарить анонимных рецензентов за их предложения.

the contrasting attitudes to these questions adopted by two influential philosophical traditions of the interwar Europe: phenomenology and positivist scientism.

Given both traditions' interest in perception and experience, they both addressed these questions in akin terms, though their answers pointed to different directions, in some respects contradictory. More often than not, however, phenomenology and positivism didn't communicate with each other directly. Even when they were issuing criticisms aiming, also, at each other—criticisms of narrow-minded scientism on the one hand, of irrationality and a lack of scientific rigour on the other hand—, these arguments, powerful and inspirational until today, only partly captured the real position of the other side.

There is a body of historical research tracing the links of acquaintance between Husserlian phenomenology and logical positivism. My ambition, however, is rather to focus on what light some vital points of phenomenological criticism of scientism, and of some more loosely related philosophical conceptions, throw on the nature of knowledge—the different senses in which we can know things—and our understanding of the world. My overall aim is to move to the particular sense in which Wittgenstein's—and Wittgensteinian—philosophy represents a way of surpassing the limitations of what is (not always justly) considered to be the positivist conception of knowledge. Though Wittgenstein himself does not stand in the phenomenological tradition, his approach—somewhat paradoxically—yielded a prime example of philosophy driven by motivations of the kind of phenomenology's anti-scientism ethos.

In the first section, I attempt to overview the motivation the phenomenological criticisms of scientism as issued by the later Husserl and the early Patočka. In the second section, I introduce important points of Carnap's proposal of analysing knowledge, with an emphasis on what is especially relevant from the phenomenological viewpoint. I go into more detail to show that the core of the disagreement between phenomenology and scientifically-minded philosophy (as famously, though perhaps not quite justly, represented by Carnap) has to do with the different nature and purpose of the reductionist analyses performed by Husserl and Carnap. In the third section, I suggest what alternative to this irreconcilable disagreement is offered by Wittgenstein's non-scientific conception of verification and the way it can be elaborated in accordance with the new directions opened by his later philosophy of language. I try to point out the sense in which this elaboration aligns with phenomenology more naturally than it would with the Vienna Circle's positivism. In the fourth section, I discuss the role that examples (concepts) like soul play here.

1. *HUSSERL, PATOČKA AND THE CONCERN FOR THE WORLD*

Husserl's critique of scientism is clearest in his late writings, especially in the opening part of his *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Husserl, 1970). Its §§1-7 are a reworked version of his successful Prague lectures on "The Crisis of European Science and Psychology". Although the greater part of the book organically develops Husserl's lifelong ideas of the phenomenological method, its opening places these philosophical tools into the rather unique framework of a broader critique of the decline of the intellectual and cultural atmosphere of Europe.

The Prague setting is not irrelevant. It was the founding figure of the Czech phenomenology and notable Husserl's pupil Jan Patočka who was instrumental in organising the invited lectures. Patočka's work from the same time also most directly (among his phenomenological contemporaries) pursues the motive of 'the crisis of science'[3]. (Incidentally, it was also in Prague that Carnap spent some years before he fled to the U.S., leaving, however, unlike Husserl, no flourishing school behind.)

Husserl's critical preoccupation with modern scientism stems from its pervasive influence to the philosophy of his time. For him, the inspiration that philosophy took from successful and fruitful modern science led to a continuous misdirection of the European philosophical tradition. Husserl did not directly address his contemporaries and their enterprises through logical empiricism. He saw *Galileo* as the determining figure of this development, encouraged by his naturalistic view of the world as a book written in the language of mathematics, i.e. whoever wishes to indeed know anything about our world, must be proficient in its language.

The scientism that Husserl was targeting was, however, his contemporary afterglow of Galileo's intuitions; in this sense, his criticisms could have concerned also the agenda of the Vienna Circle, as propounded in its 1929 manifesto. Much of his criticism is congenial to the manner in which the work of Vienna Circle is often understood as representative of scientism and, *as such*, dated. While the work of Carnap and other like-minded philosophers could have acted as a natural stimulus for Husserl's critique, it is debatable to what extent this is an appropriate account of Carnap's work. The phenomenological attacks concern (with some reservations) Carnap's early work, such as the *Aufbau*, but probably don't reach much beyond.

[3] More can be found in Moural (2013).

(I will try to explore this later). The critique is, however, interesting in itself, as an expression of the spirit that was characteristic of phenomenology in the later-Husserlian line, and that has not lost its appeal to this day.

The core of Husserl's Prague lectures goes against the direction attributed commonly to logical empiricism. Husserl elaborates on his earlier phenomenological analysis of the world, arguing that modern science had lost its capacity and, more alarmingly, *ambition* to say anything about the world of human lives (*Lebenswelt*), or, to simply talk about the world in such terms in which it is actually 'lived.' This withdrawal of science from people's lives was the reason why people, in search of a meaningful statement about the world that would appeal to them as being relevant to personal experience (but profound and structured), reverted to irrationality and superstition: "the rationality of lazy reason." Modern science, in Husserl's eyes, lacked phenomenological focus, i.e. the goodwill to express the true nature of the objects it talked about. This conscious resignation betrayed a lack of self-reflection on science's part. Instead of respecting the primitive character of everyday experience of meaningful 'things,' it thus discovered, as the true nature of things and processes in the world, their geometrical and mathematised characteristics, e.g. extension in three-dimensional space, laws of physics, etc[4].

The point of phenomenological analyses explored by Husserl for decades is to show that such characteristics as the extension in the three-dimensional external world are *supplemented* to the encountered things and beings. This is an *additional thesis* that can be dissected from their true meaning under the phenomenological scalpel. What we see within the world are things, which we encounter as *things* (rather than gradually synthesised aspects of things) and keep them in our consciousness as being *continuous in time*: things such as chairs that appear to us as relevant in a particular way. Their material, external three-dimensionality plays no substantial role in this experiential encounter and must be, therefore, separated as non-constitutive. The world is not of a spatial nature; it is an ultimate horizon, against which we are able to have such encounters. The scientific neglect of the world of meaningful things we experience and the zealous search 'beneath' this 'surface' is the reason why people have ceased to expect science to talk about the world in which they live. The productivity of science in cumulating empirical data remains uncontested

[4] Stone (2010) argues that the early Carnap's conception of space as, ultimately, 'the space of perception,' was probably influenced by Husserl, who also saw the *Anschauungsraum* as the intuitive space, as opposed to the 'substructed' three-dimensional space described by mathematics.

by most people. They have only learned to compartmentalise their expectations. It is proper to respect scientific discoveries of electrons and quarks, not least because they can be relevant for engineering solutions in the field of constructing bridges or spaceships. On the other hand, these discoveries gradually became irrelevant to the point and direction of one's life, as a European, a citizen, a Christian, a parent, and so on.

This inherent trouble with the meaning of the world is made more explicit in Patočka's early work. A year after Husserl's visit to Prague, he published *The Natural World as a Philosophical Problem*. There, Patočka identifies modern science as the source of the estrangement within our very notion of the world. The world we live in is, originally, a horizon of *sense* (of meaningful things), within which we orient ourselves as *free* and creative beings, capable of reflecting the world as a *whole*. On the other hand, science suggests that the *real* world has a different character: it is the object of our *cognition* (scientific knowledge), rather than of our *perception*, *situation* and everyday *experience*. The true nature of the world (the laws governing it) is not directly perceived: it is hidden from our perceptive capacities and only science can uncover it. Also, the nature of the world, as science finds it, is *deterministic*; the laws of nature leave no space for actions understood as performed by *free*, creative beings. As a result, we are confronted with two different, discontinuous worlds: their concepts are incompatible and in competition for primacy. However, philosophy should analyse the world as the world we live in, and not try to replace it by a 'realer' one (Patočka, 1992, §§1.1, 1.2.).

Patočka is somewhat less interested than Husserl in the constitution of our world of *things*: his attention is strongly directed towards the question of the nature of *human* engagement within the world. Therefore, there is an emphasis on our capacity to conceive of the world as a meaningful whole and to act within it as such that is a space for free, creative agency. The world, along with its meaning, is (at least partially) constituted by human work, including also theoretical reflections and free decisions (uniquely human capacities). In his later work, he investigates the human existence within the world as a complex of three existential 'movements,' by which we i) place ourselves in the world, ii) relate to the things of the world as to certain extensions of our physical possibilities and iii) transcend ourselves towards the world as a whole. (A metaphysical, Aristotelian notion of movement.) Only through these movements of who we as existing humans *are* can things of this world be revealed for what they are (Patočka, 1995, 104 ff.). The very project of science (scientific knowledge) cannot be understood unless as performed by beings

who relate to themselves and are engaged with the world through these movements. The concepts science employs (sense-data, electrons, etc.) should not be conceived otherwise than as certain elements of human existential movements towards and within the world.

Husserl's optimism in challenging scientism stemmed partially from his long-standing ambition to provide a *scientific* philosophy in its own right, a phenomenological science that would replace, within philosophy, the hitherto regnant paradigm of *natural* science. He wants to protect the conception of science from being reduced to objective science in the naturalistic sense (Husserl, 1970, §34a), conceding eventually, however, that "this dream is over" (Husserl, 1970, 389). This tension inherent to his later philosophy's explorations of the sense in which (if at all) it could advocate for—and produce an example of—philosophy as science leaves Husserl's project halfway. This problem was, however, not so much connected to the philosophy's lack of universality, but rather to some differences between the *points* of the enterprises of philosophy and objective science. Science concerns procedures and tools suitable for the efficient production of *factual* discoveries. These procedures can be applied by anyone (but if nobody applies them, it does not change anything about their efficiency). Philosophy, on the other hand, seems to provide a light in which the important structural points of one's experience of the world are highlighted. The person engaged is therefore needed, since what is highlighted is inherently tied to her situated experience. It makes no sense to say that philosophy discovers something using procedures applicable independently of the person concerned; that there is a concerned somebody is an intrinsic part of the sense of what philosophy can tell us. The point of the philosophical analysis of experience always concerns a living person's experience.

Husserl thus, on the one hand, can claim his phenomenological method to be the truly rigorous science, because—unlike natural science—it refuses to simply presuppose the life-world without making it a problem. On the other hand, it is probably not a coincidence that his pessimistic assessment of the abovementioned dream flows into the image of philosophy as a poetical re-invention of the history of philosophy (Husserl, 1970, 34 ff.). Here, he gets into the proximity of Collingwood's (Collingwood, 1970, 209 ff.) view of history as the only possible 'science of human nature,' which, however, Collingswood saw as throwing a questioning light on the very idea of the science of human nature.

Though Husserl's and Patočka's criticisms are not altogether easy to understand any more—being, in various details, connected to their contemporary science such

as descriptive psychology—and at times may seem outdated, it is not impossible to understand the relevance of their point even in the most recent context. A target for a likely spirited phenomenological critique of today might be presented, for instance, in the evolutionary accounts of phenomena (institutions) such as culture, morality or religion. Although the evolutionary sciences can tell us a lot of interesting things about the probable *origins* of morality, etc. in our ancestors, it seems to be a misrepresentation of the role and the *meaning* morality has in *our* (social) lives if we argue that it has to be understood, say, as a 'sanctification' of the most profitable game-theoretical arrangements in a surviving community (or the like)[5, 6].

Similarly, Husserl's and Patočka's criticisms of science can be read as attempts at denying not the authority itself of scientific discoveries, but rather a particular interpretation made of these discoveries. We come to know things about our world not only in result of a scientific observation; and neither can—as Husserl came to see, in his disillusionment—an analysis of our knowledge of the world be provided in a rigorously scientific manner.

2. *CARNAP AND HUSSERL IN THE LABYRINTHS OF REDUCTION*

Much of Husserl's and Patočka's criticisms can be applied to the reductionist tendencies of logical positivism, although neither of them had this particular agenda in mind directly. They were generally aware of the activities of the Vienna Circle and were critical of the positivistic approach, but did not address them explicitly. They reflected more directly the works of the respected precursors of the Vienna Circle, such as Mach or Avenarius. Both of them responded in a more explicit manner even to Wittgenstein, who was also one of the role models of the heralded

[5] Cf. the very different accounts of morality in Tomasello (2016), for whom morality is a sophistication of practical mechanisms of problem-solving and efficient cooperation in communities; and in Winch (1972, 172), who points out that morality is not a tool for solving independently existing problems, but rather opens up a sense of problems that one would otherwise not have at all.

[6] I have mentioned Galileo as the source target of Husserl's criticisms in the opening of this section. The optimism about mathematics as the universal language does not characterise only the pioneers of early modern science, though. To an extent, it still accompanies the practice of natural science, as can be seen from the methodological enthusiasm inherent to Wigner's (1960) famous article. Wigner, with a clear insight, limits his focus to *physics*; but the question which sciences can be mathematised accordingly and to what extent remains open. On the one hand, we have game-theoretical (i.e., mathematical) models that aim at capturing the patterns of human behaviour in all important areas of human lives. On the other hand, there are (scientific!) voices pointing out that "science has contributed nothing to the answers [about the nature of Truth, Beauty, or Justice], nor does it seem […] that science will do much in the near future," for "almost all of our experiences in this world do not fall under the domain of science or mathematics" (Hamming, 1980).

revolution in science and philosophy. Husserl's *Formal and Transcendental Logic* contains a short appendix on tautology, in which Wittgenstein is referred to as a relevant logical authority (the author of the appendix was in fact Oskar Becker). Patočka knew Wittgenstein's *Tractatus* well and was perhaps its first perceptive reader in Czechoslovakia. In *The Natural World*, he presents a short critical reaction to Wittgenstein's conception of language. He identifies the strong points of Wittgenstein's logical atomism: taking *facts* and propositions with *truth value* for the foundational elements of his system, the transcendental role of language. But he sees its weaknesses, too: a narrow conception of language consisting of passively receptive pictures of facts, viz. underestimating the importance of human speakers' diverse transformative attitudes towards the world (Patočka, 1992, §4.5).

Nevertheless, the scientism of the Vienna Circle, as expressed by its Manifesto, is itself an integral part of the broader tradition of Modernity. And, Modernity being one of the phenomenologists' principal targets, it is the naturalistic emphasis on distinguishing between primary and secondary layers of our experience ('qualities'), with its quantitative and empirical methods in epistemology, that attracts Husserl's criticisms.

Carnap is often considered *the* logical empiricist, with all the reductionist and foundationalist repercussions of empiricism. It is true that positivism got its clearest and most precise elaboration in his work. However, this perception of Carnap relies on the influential critical interpretation by Quine (1951) and Sellars (1997): according to them, for logical empiricists atomic perceptions (sense data) are the basic units of our knowledge of the world. Every other piece of knowledge is inferred from the statements of sense data.

The later generation of Carnap scholars—Friedman, Uebel, or Carus—criticises passionately this traditional interpretation. I don't want to insist here on the full appropriateness of the traditional Carnap interpretation. My point is rather to show that the critical reaction to positivism *thus* understood gave rise to some powerful philosophical insights.

The critical Quine-Sellars viewpoint fits, however,—though with some reservations—Carnap's *Aufbau*. The book *is* reductionist in its spirit. Nevertheless, Carnap discusses *various* options of the mutual reducibility between physical and psychological objects[7]. What we encounter as things are reducible to psychological

[7] Uebel (2014, 45 ff.) shows that Carnap (in the *Aufbau*) pursued *mutual translatability* between the two kinds of statements.

objects, such as perceptions, but even sense data can further be analysed, again, to the level of physical objects, and described in terms of our brain processes. The structure of the world involves such a "basis" and the ways of reduction to it and ascension from it (Carnap, 2005, §59).

However, Carnap doesn't propose a metaphysics. His ambition was rather to provide a "rational reconstruction of our knowledge"—first of all, of knowledge provided by science (Uebel, 2011). Our perception is instantaneous; it doesn't literally build 'higher-level' objects out of the more basic ones, as a heap consists of grains. On the other hand, the rational reconstruction abstracts from the experiential unity to see, through logical analysis, what is directly perceived and where the apperceptive synthesis enters. The analysis of these logical complexes is needed for the sake of reconstruction of our knowledge in clearer and more transparent terms (Carnap, 2005, §§4, 100). The choice of physical objects as the explanatory basis was, presumably, led by the *regularity* of processes in the domain of the physical. Knowledge reconstructed in *these* terms can be expressed in a language with sufficient intersubjectivity, that is, in physicalistic language (Uebel, 2011, 779).

With *language*, however, the picture gets more complicated. A few years after the publication of the *Aufbau*, Carnap addressed the role of language from different angles. His proposal of 'physicalistic' language follows the *Aufbau*: Carnap prefers the language of empirical observation in which space and time coordinates represent locations of physical quantities (such as heat). Everyday language expressions can be translated to physicalistic language expressions ('hot' as '40 °C,' for instance), but not all of them. Those that cannot be translated cannot have a place in the system of knowledge rationally reconstructed (Carnap, 1931a, 441 ff.). As the units captured by protocol sentences, Carnap identifies (quantifiable) reports by *scientific observers*. Some of his other shorter texts, however, shift the emphasis towards empirical observations of *sense data*: atomic perceptions essentially describable by a system of coordinates (Carnap, 1931b; 1932).

Later on, Carnap himself abandoned the (epistemological) project coined in the *Aufbau*[8] in favour of more holistic considerations in the philosophy of

[8] His 1961 preface to the second edition (Carnap, 2005, viii) reflects on the book as a *failed* attempt to assert reducibility statements about things ultimately to statements about sense-data. As Uebel (2011, 777) shows this may be legitimately considered as a self-misinterpretation on Carnap's part, and rather difficult to explain. On the other hand, Abraham Stone stresses the continuity of Carnap's work, pointing out that even his later works continue to "to impose a roughly verificationist condition on the so-called observation language" (Stone, 2005, 129).

science. Some ideas of the *Aufbau* show, however, to what extent Husserl's and Patočka's criticism might apply to Carnap. Perhaps most striking is the case of Carnap's remarkable account of "cultural objects." They "belong to other object spheres," and to insert a cultural object along with a physical object within a single assertion leads to a confusion. They can, however, through complicated analyses of the relationships of "manifestation" and "documentation," be made accessible as, ultimately, psychological or physical objects, respectively. Carnap's (somewhat puzzling) list of cultural objects contains "individual incidents and large-scale occurrences, sociological groups, institutions, movements in all areas of culture, and also properties and relations of such processes and entities" (Carnap, 2005, §§ 23 ff.).

Carnap's aim is not to state directly that our knowledge of cultural objects consists in the knowledge of their physical documentations or psychological manifestations. But their rational reconstruction means that an adequate analysis of knowledge dealing with these objects can best be described through defining the terms of this knowledge by means of a logical analysis reducing them in terms of physical objects. Carnap is here at odds with most of the consensus in the post-war social sciences, according to which the meaning of social and cultural phenomena *cannot* be explained by this kind of reductionist analysis, but rather depends on appreciating their contextual engagement in the lives of the particular societies, especially the bearing of the employed ideas for those who think these ideas (Winch, 1990, esp. the Preface to the second edition, or section V).

Yet, he does not displace culture to the margin of philosophical interest. His long-term collaboration with Bauhaus (see details in (Galison, 1990)) shows his concern for the organisation of the environment for human life. Bauhaus architects and theorists shared the positivists' attention to elements and constructions (resulting from mutual influence): reorganising the material world (mass housing projects, for instance) would lead to a reorganisation of human life. It is thus of utmost importance to reorganise it with a scientific focus on detail, function, and construction, clearing it of nationalist or historicising features (Galison, 1990, 711, 718). Knowledge of cultural contents, therefore, not only allows, but *needs* to be susceptible to rational reconstruction, for it is in reorganising the social life that the stakes are particularly high.

On the other hand, such pieces of our knowledge of the world that incorporate culture-related elements (and are not purged of historicisms) can resist the physicalistic analysis more tenaciously. Let us imagine one such 'unsuitable' example: "his life took a downward turn" doubtless can be seen as a piece of knowledge. It tells

something about the world (it *does* relate to a place and a time), for it makes sense to ask whether it is true or false. When the statement "his life took a downward turn" is uttered even to a complete stranger, she will be able to understand it as a reflection or report on the situation of the person in question. Though she may not get all the particulars, the overall sense of the direction to which the statement points is not obscure to her. She would be able to characterise the sense in which this statement differs in what it amounts to from a statement such as "he could look back at his life with the feeling of satisfaction."

However, from Carnap's point of view, in order for this statement to be understood as a meaningful statement of knowledge, the analysis of the referred culturally-loaded contents ("a downward turn of a life") would have to be provided in terms of their rational reconstruction in terms of psychological and, ultimately, physical objects (manifestations and documentations). Let us not forget that even possibilities of a life better or worse are considered sensitive to the arrangements and (re-)organisations of the material world. Thanks to the laws governing these relationships can the statement be analysed and confirmed by a scientific observer.

How can we proceed when analysing the "downward turn"? Apart from being culturally-loaded, the expressions also mean something specific in varieties relative to different cultures. A reasonable answer to "how can you know such a thing?" might look very different from a reductionist analysis referring to documentations and manifestations intersubjectively agreed upon by scientific observers. It could take the shape of an interconnected story, such as *The Mayor of Casterbridge*. Its clarity doesn't increase with increasing density of "documentations" and "manifestations" of the downward turn or with extracting only the episodes of such manifestations and documentations from the story, leaving the insufficiently information-rich episodes aside.

But, on the other hand, if the rational reconstruction, allowing for a verification, succeeds, then knowledge reconstructed in these terms would amount to what it, truly and ultimately, means to know that "his [Michael Henchard's, for instance] life took a downward turn." Stating this knowledge in the form of simply saying "his life took a downward turn" or in the form of a story would then not be false, but compared to the reconstruction, insufficiently rationally organised. This result is not easy to accept, and not only for the phenomenologists.

Husserl's system is sometimes called foundationalist, just as empiricists and positivists (including Carnap) are often interpreted to be (Moran, 2000, 146; or more directly concerning Carnap: Mayer, 1991). In the case of them both, it is less

than self-evident. The attribution of foundationalism to Carnap has been the target of extensive criticism; however, Husserl and Carnap shared an interest in mapping the relationship between things-objects of knowledge and the smaller elements of perception that feature in the analysis of this knowledge. For Husserl, our experience and understanding of the world always, primitively, takes the shape of (meaningful) things. Perceptual aspects of things-experiences can (*sometimes*) be isolated and pointed out, but the experience in no sense 'consists' of them. A thing is more than a sum of its demonstrable perceptual constituents (e.g. its different spatial perspectives) would be. While Carnap would not question the phenomenologically primitive nature of meaningful things, he still argues that it is on principle possible to "state [all] the indicators" of a thing explicitly, which is what only allows one to justify one's intuition of a thing as knowledge (Carnap, 2005, §100; Stone, 2005)[9].

Unlike Husserl, Carnap would thus probably suggest that the "downward turn" of a person's life, and the tragedy of its course, however immediately it strikes the observer, is not *known* by her directly, even when she cannot present any logical connection to an intersubjectively verifiable, exhaustive set of indicators. Problems connected to this can best be bypassed, I believe, by making the notion of verification used more elastic and complex. (I will return to this in the next section with Wittgenstein.)

While Carnap retains a methodological openness towards reductionism (even exercises reductionist tendencies), Husserl's distrust of the foundational nature of sense data is straightforward. It shares certain features with the two vocal critics of logical positivism and empiricism, Quine and Sellars. A *philosopher* can explore various aspects of the "things themselves" only as secondary with respect to things, as things essentially are *something* that *mean* something. What one faces is not a bundle of sense data comprising a chair, but a chair first and foremost. Yes, one never encounters things *directly* in their full, possible entirety. Although I encounter a chair outright, and although I know it has another, unseen side, and I also typically know that there are further levels of what a chair may mean arising against horizons beyond the present setting, this is not something I directly *see*. What I see is rather that there is something more about this already fully meaningful thing, and I may

[9] I am placing Husserl into a contrast to Carnap for the purpose of elucidating the differences in their approaches to foundationalism. However, there is a distortion resulting from the equivocation of 'reduction' in this context. While Carnap was genuinely interested in the question of reduction to sense data, for Husserl, the nature of 'reduction' is logical, or terminological: it allows us to see the formations of our experience cleared of the thesis of objective reality (Husserl, 1970, §§42-44).

yet come to see that. The sense (the fully meaningful experience) of things covers these various aspects, gradually contextualised into further horizons of sense. The ultimate horizon covering all the successive horizons is the whole world—the phenomenological world, the background against which things show themselves as meaningful[10].

Husserl suggests that the flow of sense data is neither foundational nor (in opposition to Carnap) meaningfully, or rationally, reducible to physical objects of another kind. A meaningful talk about sense data presupposes their constitution out of the stream of experience: to be able to find sense data within the world is a result of employing a complex structure of interpretive theses about the world. In fact, the very apparatus of sense data is a part of the 'general thesis' of there being an external, objective, material, independent world (where sense data fulfil the role of the messenger connecting us with the world). And that would be a part of a very specific way of talking about *things*.

Although the gradual synthesis of the sense of, say, a chair can be followed backwards, through analysis, to the expurgated isolated aspects of the chair, these are neither elements of its sense nor do they provide its origin. The synthesis *is* the origination of sense, according to Husserl. The phenomenological elements of experience, expurgated of their horizons, mean only little to us. It is the synthesised sense, embedded into the constitutive horizons, that is the only true sense, neither secondary, nor composed, nor derived. The bodily nature of world-knowledge is one of these horizons; a chair means something *qua* chair within the world inhabited by bodily beings equipped for sitting (using and creating things suitable to sit on).

It is worth noting that Carnap's work from the 1920s reacts quite strongly to the work of Husserl that exercised a significant influence on it. Young Carnap attended Husserl's lectures for few semesters, although some archaeology is required to find out more about this connection, since Carnap himself disowns this part of his academic experience in his autobiography (Mayer, 1991). It is probably this Husserlian influence that resulted in certain remarkable features of the young Carnap's philosophical projects, e.g. his emphasis on "methodological solipsism." Their strong shared interest in discussing options of reduction also led some interpreters to see similar elements in Husserl's and Carnap's somewhat problematic solutions to the issue of *intersubjectivity*. For the two, intersubjectivity remained something to be

[10] Husserl (1970, §§28, 48). The idea of the human life-world (*Lebenswelt*) as the horizon of meaningful things nevertheless pervades much of Husserl's work, especially in its later stages.

constituted from simpler, more basic elements of experience by means of *conjecturing* other people's inner lives[11].

The powerful pathos of Husserl's or Patočka's criticisms of philosophy too science-driven could not, I believe, be motivated by a real appreciation of positivist philosophy. At least Carnap's position is much subtler, more complicated and less straightforward than to justify these criticisms itself. They apply more appropriately to what a positivistic scientism *can* happen, and happens, in the hands of, say, science popularisers attempting to explain away things like justice, morality or religion as phenomena *sui generis*, having a place in our lives in their own right. I thus believe that the most apposite reading of their replies to the positivist scientism is not as of simple misinterpretations (though misinterpretations they are, to an extent). Much rather, they express a concern for the exploration of the place of the important facts and institutions in our lives. The hasty and unjust reading of positivist view thus shows, first and foremost, the importance that phenomenologists perceive in those facts and that they desperately want to not lose from their sight. This motivation is not exclusive to phenomenologists. Within the analytical tradition it finds its characteristic expression in Wittgenstein, rather than in Quine and Sellars.

3. *WITTGENSTEIN: VERIFICATION AND UNDERSTANDING*

As I have pointed out, Husserl and Carnap share a certain preoccupation with the reduction and analysis of our knowledge of the world and the separation of its constitutive elements. Though they disagree as to the nature of the ascension from the elements (logical complex vs. synthesis), they may share certain problems, namely, how to deal with non-trivial evaluative statements such as "his life took a downward turn" (not to mention the notorious troubles with other minds). Husserl's trouble is not as painful as that of some of the logical empiricists (if not Carnap himself) here; he is not obliged to advocate for a rationally reconstructing rephrase of such a statement providing empirical underpinnings of its meaning. However, the *observation* of another's life's downward turn is sometimes difficult to make. Such observations are connected to a certain adult understanding of other people's lives that one has to grow into (and that many fail to).

[11] This is discussed in detail by Rosado Haddock (2008).

In other words, if you want to understand what it is that you know when you know that "his life took a downward turn," it is far from obvious that a reductionist analysis of the concepts used in this statement of knowledge (objects referred to) is the best or the only way to take. If someone reacted to the request to clarify or explain her statement of another's life's degradation in *this* way, it could testify to the speaker's misunderstanding of what it means that someone's life took a downward turn.

A possible solution to these troubles is suggested by the early and 'middle' Wittgenstein's conceptions of logical atomism and verification. Wittgenstein's association with the Vienna positivists was only loose and complicated and his conversance with phenomenology problematic at best, but his reflections touch the very heart of the question whether (or how) there can be a science of knowledge.

The early Wittgenstein does not exemplify what an atomic fact or an elementary proposition looks like. He does not postulate the construction of an ideal language. Logical atomism may thus be 'logical' in the sense that the elements of the true cognition/experience of the world are represented by the simplest *meaningful* propositions of the natural, everyday language that speak about the world and can be true or false. The 'simplicity' refers to the impossibility of identifying propositions that would be understood as *both* meaningful (i.e. true/false) in their own right *and* comprising the analysed propositions (i.e. even simpler than these are)[12].

To be honest, in the Tractarian framework, it seems rather clear that what Wittgenstein envisaged as the way logical products originate consisted of the combinations of elementary propositions made by logical operators (conjunction, etc.) (Wittgenstein, 1961, 5). While it is *not* clear whether statements such as "his life took a downward turn" qualify as statements of *facts* in the Tractarian sense. If a statement of value, it would speak of something that is not quite "of this world"[13]. Yet, it talks about something that *took place in* this world. But even if it is not a value statement, but a factual one, it is not clear how to demonstrate whether or in what sense it is an elementary proposition or a logical product.

There is evidence in favour of the logical-product view, for we can talk about the sense constituents of this statement. For instance, "he succumbed to gambling"

[12] Wittgenstein (1961, e.g. 3.3 and subordinate remarks). For a discussion of the unclear nature of Wittgenstein's elementary propositions that cannot be simply identified with sense-data observations or similar, see, for example, Anscombe (1965, §1).

[13] Such is a possible interpretation of some of the final remarks in the *Tractatus* (Wittgenstein, 1961, 6.41 and connected remarks).

is one of the things that could be stated in reply to the question of how one can know that "his life took a downward turn." Some would even admit that it offers a reasonable answer to the question of what the downward turn can *consist* of. Would that make "his life took a downward turn" a complex proposition? Evidently *not* in the same sense as "his life took a downward turn and he killed himself" is a complex proposition, of which one elementary constituent is "he killed himself." The relationship between "his life took a downward turn" and "he succumbed to gambling" is a different one. The meaning of the latter *can* be understood as a contribution to the meaning of the former, but we don't find this understanding through a *formal* analysis focusing solely on the proposition "his life took a downward turn." Whether and to what extent this proposition has to do with gambling has to be established by focusing on further practice of its use.

Here, Wittgenstein's reflections on verification enter. Wittgenstein's ideas from the *Tractatus* significantly influenced the Circle's debates on verification[14]. But the 'middle' Wittgenstein's own position mainly *reacts* to suggestions by his Vienna Circle friends Waismann, Schlick and Carnap, who started theorising about verification before him. (This is probably the reason why Wittgenstein says more about verification in the dialogues of *Wittgenstein and the Vienna Circle* than in his 'sole-authored' works from the same time such as *Philosophical Remarks*.)

From the very beginning, it seems clear that Wittgenstein is not interested in analysing what science does, or how scientific knowledge works. Much as this is a legitimate and honourable philosophical enterprise, an exclusive focus on science can obstruct the sense of importance (even primacy) of knowledge in the contexts where no science is concerned. For Wittgenstein, verification is thus not necessarily a (reductive) scientific confirmation. Rather, it is whatever meaningful, inter-subjectively understandable procedure that allows us to tell whether a proposition is true or not, revealing thereby what it means and that one understands properly what it means (Waismann, 1967, 47). Verification in *this* sense is a constitutive part of the *everyday* language, and only derivatively of the scientific language (as a particular subspecies). Referring, in the process of investigating "his life took a downward turn," to "he succumbed to gambling" seems a reasonable way of verifying the former proposition. The question of which proposition consists of which and in what sense

[14] In the *Tractatus*, a meaningful proposition involves a prescription or instruction: to understand its sense means to know what the fall is if it is true (4.024). I thus fix its sense by determining under what circumstances (*Umstände*) I can call it a true proposition (4.064).

falls out of play here; gambling is a *reasonable* thing to mention when the discussion is open as to whether "his life took a downward turn" is true. This report also plays a significant role in *elucidating the sense* of the initial proposition and/or how the speaker understands it.

Verification of a proposition means to perform *an* operation required to deem it true, typically to perform further *linguistic* steps. Although the further statements make, in a sense, the initial statement true, this is not the case by virtue of their form alone. The connection between two such propositions may have nothing to do with their structural or formal features (remember the downward turn of a life and gambling). Rather, we *show* by engaging in *this* course of the verification practice that within our lives such pairs or groups of statements play such a role that, when we talk about the contents of our lives, we may come to understand naturally the latter as substantiating, in a certain way, the former. The sense of "his life took a downward turn" is therefore *not* synthesised from the sense of "he succumbed to gambling" and some further constituents. The former need not be understood as more complexly constructed than the latter. Yet, it seems to require a more complex understanding on our part to see what "his life took a downward turn" means, as something substantiated, *for example*, by "he succumbed to gambling," than to see just what "he succumbed to gambling" means. The very relationship between the two statements appears before our eyes when we use the latter to make sense of the former. This is a possible course of elucidation rather than the foundational analysis: these two statements may quite well *not* stand in this relationship or they can stand in analogous relationship to other, very different statements. (And yet, in some cases, if there was no gambling there would clearly be no life-degradation.) Whether and at what point they can be thus connected results from the courses of our lives and practices[15]. The claim of verification is thereby not lost; as long as it makes sense to speak of the distinction true/false in the case of propositions such as "his life took a downward turn," it must make sense to speak of their verification as well.

[15] In a slightly cryptic remark, Wittgenstein stresses the importance of talking about *one's world*, the primary reason being not that otherwise what one says could not be verified, but that it could not *make any sense* at all (Wittgenstein, 1964, 71). At this point, Wittgenstein is expressing a certain distance from the identification of meaningfulness with the availability of verification. A possible explanation is that verification typically enters explicitly the stage when the truth status of a proposition is *explicitly discussed*, i.e. under quite specific circumstances. On the other hand: what makes language meaningful is the speakers' engagement with the world they live in. This interpretation, however, relies quite heavily on the later Wittgenstein's reflections on the entanglement of language games with *forms of life* (cf. Wittgenstein, 2009, §19). Locating such an anticipatory link in a text from the early 1930s might be too much of a stretch.

Verification thus enters the stage even when the *sense* of a proposition is in some respect problematic. Sometimes (seemingly) one and the same proposition allows for many quite different courses of verification, which correspond directly to the different things it can mean, depending on the context (Waismann, 1967, 97 ff.). If there is ambiguity in what to do with a proposition in the course of verifying it, it corresponds to the ambiguity of its sense.

One of the examples Wittgenstein himself uses—"Seitz has been elected mayor [of Vienna]"—shows how difficult verification can be. It offers *multiple* options of verification course[16], but none of them is essentially privileged and more than one may be practically equal. It also shows that knowing what to do with (especially) such a statement is inherent to the functional practice of engaged everyday speakers, rather than being a skill of scientific observers foremost.

The diversity of verification practices anticipates the later Wittgenstein's shift to the diversity of language use (Wittgenstein, 2009, §353). There are, however, some substantial differences. The 'middle' Wittgenstein seems to omit the vast region of linguistic utterances, in the case of which it makes no sense (or only a significantly altered sense) to speak of truth/falsity (such as jokes or fictional stories). Yet these *are* meaningful; and the problem they represent does not consist only in there being separate sentential forms, such as commands or questions[17].

On the other hand, although the middle Wittgenstein's notion of verification is rather embryonic and unelaborated (with residua of the original scientism), its emphasis on the role of *truth* (not only scientific truth) provides a feature distinctive from the later works. It allows us to see the dimension of the *importance* that statements have to the speakers. That the things we say to each other can be true or false, and that it is mostly preferable that they are true, is connected to the reasons why mutual intelligibility *matters* to us[18].

Wittgenstein's notion of verification reconciles, in a way, Carnap's position with that of Husserl. It retains both 1) Carnap's intuition that, in order to tell whether

[16] (Waismann, 1967, 48); cf. also (Wittgenstein, 1964, 87), on the diversity of verification procedures.

[17] The differences in the sense of statements, questions and commands that are "about the same thing" might lie in their different relations to the Fregean "*Annahme*" shared by them. See Wittgenstein (2000, 145; cf. also MS 110, 94 in the *Nachlass*). The way one works with questions and commands shows that they have a sense that the speaker can know or fail to know, but she, obviously, doesn't show this by displaying her knowledge of a *verification* procedure, but probably rather by displaying a sense of the different ways in which commands and questions are related to the verification procedures of the statements that are "about the same thing."

[18] This reading of the middle-later Wittgenstein relationship follows the criticisms of the later Wittgenstein's view on language, made by his pupil Rush Rhees (1959).

a proposition is true and what it means, non-trivial recurrence to further propositions *sometimes* has to be performed, revealing *sometimes* unexpected relevant contents contributing to the sense of the former statement, and 2) Husserl's distrust of the need to search for anything more foundational *behind* the everyday (language, experience), using the tools of science and claiming the everyday to be secondary. Verification is, however, in its essence neither the movement of analysis (reduction) nor reverse-engineered synthesis, but the movement of elucidation.

Wittgenstein's increasing lack of interest in a 'de-composing' analysis as the privileged tool makes his notion of verification akin to hermeneutical circle. Verification is a movement of *understanding* what one knows; and as the hermeneutical circle (a circle of understanding) has no beginning, structurally simpler moments of understanding can substantiate just as well as be substantiated by structurally more complex moments[19].

Understanding what "his life took a downward turn" means presupposes a preliminary familiarity with contexts where certain typical (*explanatory*) cases of life-degradation occur, and also the initial acceptance that one's life (one's existence) is something that matters just as much as its eventual ruination. This means understanding how such a statement could be expanded upon—what other options are likely opened or precluded for 'him' by the downward turn. These further illuminating connections are not essentially hierarchical in the sense that we would thus identify the necessary constitution elements of this piece of knowledge. More naturally, the network spreads *horizontally*; seeing the connections means getting the person's (degraded) life in a clear sight.

Understanding this statement or issuing it (being able to issue it) does not require that it be composed of pieces such as "he succumbed to gambling" or even of localised sense-data observations. The viewpoint needed to see the ruined life *may* be reached via "he succumbed to gambling," but also quite well *without* it. The *sense* of "his life took a downward turn" does not literally *consist* of such pieces as "he succumbed to gambling" even if the person actually did so. The relationship is different. We make these and analogous connections in the course of our human interactions and dealings with others; to help the others (or ourselves) understand. ("Now I *know* what you mean. Now I *see* why you say that his life took a downward turn."). Verification—despite taking sometimes the scientific shape—is located

[19] More about the parallels between Wittgensteinian analyses and Heidegger's hermeneutical proposals see in Gier (1981, §10).

within, and proves to be an important dimension of, the relationship network of interpersonal intelligibility. The 'here and now' context of the *actual* making oneself intelligible cannot be explained away, including who speaks to whom, or what one is capable of make out of the intimation, etc.

Wittgenstein's expanded notion of verification, emancipated from the positivistic scientism (thanks, probably, to Waismann's influence), thus offers an option of expanding the concept of knowledge. Yes, we can know even such things as "His life took a downward turn." What we offer as further pieces of knowledge, thanks to which we state our knowledge of the former pieces,—such as "Well, he succumbed to gambling and threw his family into poverty"—does not result from a scientific analysis. There are no connections of the kind that a scientific procedure discloses; one needs to (learn to) see these internal connections of what one knows.

4. *THE CASE OF SOUL*

The example of the downward turn of a life is not Wittgenstein's own. (In his discussions of verification, the farthest away that he moved from the positivists' example imagination was with "Seitz has been elected the mayor.") I have not chosen, however, an example of this sort randomly. It is telling that while it can be accommodated by Wittgenstein's concept of verification without significant problems, its positivistic analyses leave, at least, a sense of certain awkwardness.

Within the confines of a narrow reading of *Tractatus*, the example "his life took a downward turn" may be dismissed as a statement of *value*. "Downward turn" is a second-step evaluation of a factual event or situation, one might say. Even if that is the case, that is not to say that statements of value *cannot* be known, as opposed to the fundamentally knowable statements of fact. Some optimism is at place also because the turns that our lives take are not from "outside this world," they take place in a particular place and time. ("That was before he went to Paris where his life…"). The statements of these turns speak about things that happen. What makes it seemingly problematic is the fact that they deal with the course of people's lives in terms that introduce concepts like 'the meaning (of life),' 'good,' or 'soul.' For the downward turn is not a description of a mountain slope, or of a person's failing health (or aging), or (at least not necessarily) of the worsening material conditions of one's life. The closest concept at hand, if one wants to avoid the all-encompassing talk of 'life,' would be that of *soul* and what happens to it.

Carnap is often understood as banishing disdainfully all talk about God or soul outside meaningful language; for him, statements talking about soul are not statements of facts—of what is happening here and now—, but expressions of life feeling (Carnap, 1931a, section 7). In reality, his public lectures for Bauhaus shew that he was fully aware of the high importance of the matters of life feeling (Dahms, 2004, 168 ff.). If he classifies 'soul' as a 'pseudoproblem of philosophy,' it is because he repudiates any *metaphysics* of a *substance* called 'soul,' which survives the death of the body etc. Unfortunately, only if soul is one kind of object or another, can matters of soul be subject to knowledge or verification. Expressions of life feeling cannot; and this trouble Carnap sought to avoid.

Wittgenstein, especially in his later philosophy, evades this dilemma. Even though soul is not a 'thing,' it is present in what is happening here and now with and to a person. "His life took a downward turn" can also be rephrased in terms of a corruption or degradation of the person's soul. Without obliging ourselves to any afterlife metaphysics, we *can* know what happens to a person's soul here and now, exactly insofar as we can know what happens to a person, to her life. We cannot, however, know this as scientists, because this is knowledge of facts only in a very special sense, if at all. It is in this direction that Wittgenstein's later reflections on human body being the best picture of human soul point (Wittgenstein, 2009, II, §25). What happens to a person's body can be seen and what happens to her soul can be seen, too. But the latter can also be overlooked in ways that, unlike the cases of failing to see the former, may have nothing to do with the lack of physical visibility (Wittgenstein, 1984, I, §1106). The insight has, partly, to do with employing judgment (Wittgenstein, 2009, II, §355) and, I believe, good will, too.

These analyses are close to Husserl's analyses of the "psychic (*seelische*) reality." His conception of body as *Leib* parallels Wittgenstein's "picture of human soul": soul does not stand besides or hide behind body: body can only be *Leib* as the (bodily) presence of a soul *in this world* (Husserl, 2000, §21, or Supplement XII.II, §1). As Husserl says, it is not that one first observes a body and then conjectures about the soul; a human being—and an attitude towards a human being as such—is a unity: "…grasping a corporeal existence […] is not the attitude I am in when I see a man. I see the man, and in seeing him I also see his Body." (Husserl, 2000, 251f) And "[*e*]*mpathy into persons* is nothing else than precisely that apprehension which *understands the sense*." (Husserl, 2000, 255 ff.).

Husserl, though, mostly discusses the *general* structure of encountering any Other as a human being. The problem of understanding or failing to understand

the particularities of the course of an individual life, which haunted Wittgenstein, is left aside. (Mis)understanding the course of another's life (what happens to his soul) moves along an extremely wide continuum. In cases where "His life took a downward turn" represents its more insightful end, the blind end, reached via the complacent "He's just fooling around," would be something like "Oh he's such a drama queen." All these are, however, various forms of "attitudes towards a soul"; and all would differ extremely in kind from attitudes adopted towards a soulless thing[20].

Somewhat analogously, Husserl speaks of man as a unity of body and soul. This unity is manifested through the adopted 'personal attitude,' one that differs radically from any kind of causal or dualistic conception and would be lost by an attempt at introducing the latter kind of attitude (Husserl, 2000, 192, 247). Not surprisingly, any understanding of another takes shape of 'understanding of their motivations.' It is thus, again, in these, and not other, terms that any *mis*understanding proceeds. 'Oh he's such a drama queen' is nothing else than empathising the other's motivation, however misguided or deluded this 'empathy' may prove.

I may be pushing Husserl too far into the territory of epistemology. That encountering another person amounts, always, to encountering a soul is rather a matter of the primitive sense-constitution of the situation as such (a primordial given). In other words, that I meet soul-endowed beings is not a piece of knowledge that I may or may not acquire[21]. It is much the same as what Wittgenstein would call a "grammatical statement." With understanding what is going on in or happening to a *particular* soul, things seem more complicated, though. I indicated above that "Oh he's such a drama queen" was a form of empathising another, rather than of coming to get a piece of knowledge. Husserl truly proceeds in such a direction: the "relations of mutual understanding" are a higher and a more specific level of empathising others as souls "full stop." They result in yet another level of the sense-constitution of the surrounding world (*Umwelt*); though this constitution stems from the source of mutual (intersubjective) interactions of recognition or struggle[22]. Not incidentally, the resulting structure still represents an object for a *science*; though one has to make very clear that it is not natural science. Trying to apply the lens of natural science here would mean to stay "blind to the spiritual sphere, the special domain of the

[20] More about the variety inherent to the Wittgensteinian notion "attitude towards a soul" see in Phillips (1992).

[21] More about the difference between the sense-constitution and epistemology in the context of Husserl's explorations of soul see in Cobb-Stevens (1983).

[22] Cobb-Stevens (1983, 252) calls this aspect of Husserl's analysis of sociality "Hegelian."

human sciences" (Husserl, 2000, §51). (*Ideas II*, though a work of Husserl's mature period, still precede by some ten years the disillusionment about the possibility of science, expressed in the *Crisis*.)

Wittgenstein harbours no ambition to make insights of the kind of "his life took a downward turn" a matter of a systemic sense-constitution, following any kind of laws that a science could study. He, too, would not apply any procedure of verification to the hypothesis (?) that others are people, that they have soul. If one can plausibly (and not only as an expression of an armchair Cartesian scepticism) claim this, she must be lacking such an amount of conceptual resources that the room for a verification talk would be drastically limited. The presence of soul, demonstrated in our attitudes, is not a matter of knowledge. We do not discuss it or ask questions like "What makes you say so?" or say things like "Remarkable! I didn't know that" (of "I didn't realise this until you opened my eyes"). But we do when it comes to "his life took a downward turn."

This is because in the latter kind of cases, we do not have to do with a ground on which we would all 'always already' stand. One's capacity to be an insightful and empathizing companion to a particular other is not the matter of the sense-constitution of a layer of intersubjective 'psychic reality.' To the extent that this is true, there is no *science* dealing with the knowledge of the turns that others' lives take[23]. In the sense of an analysis of the conceptual differences between attitudes towards souls as such and insights into the lives of particular souls, Wittgenstein, however, never lost an interest in "a descriptive phenomenology of forms of life, i.e. the formal structures which make a meaningful life possible" (Gier, 1981, 32).

TO CONCLUDE

Husserl's Prague lectures and Patočka's first book present indirect but very pertinent objections to the logical empiricism and positivism of the members of the Vienna Circle. Much of these critiques is still alive, though they concern a more vulgar, vague idea of scientism or scientific understanding of the world than the

[23] Glendinning (1998, 140 ff.) argues that dealing with others as souls takes shape of *reading* (in a Derridean sense). While his focus is on the issues such as scepticism or criteria of other minds, or the difference between first and third person, his interpretation can be extrapolated for our purposes, too. Reading, though, is also an *art* that one has to acquire with time. Much as it feels spontaneous, automatic, there is always room for missing the sense of the 'text.' Experience, wisdom, or patience—rather than the application of a scientific method—can diminish this risk.

actual work of their contemporary positivists, along with its complex development. They show powerfully that not only is the world we live in and understand *not* the world science claims to discover, along with its foundational building blocks. It also seems almost a strange kind of hubris to claim that so long as our lived experience of the world differs incompatibly from what science says about the world, it has to be understood as derivative or even misleading or delusional. When, however, our experience, as we phrase it, *is* misleading, trying to understand it better may mean strikingly different things than just applying the lens of rational reconstruction to it. Failing to understand that someone's life took a downward turn, and why is that, would be one such case.

Carnap and many of his generation fellows sincerely believed that there should, and could, be such a thing as the science of human knowledge. Husserl and Patočka believed in the possibility and desirability of a rigorous philosophical account of human knowledge and *wished*—which is, I think, the proper expression—that this account could be made scientific. (At least Husserl, as I said, faltered in his faith towards the end of his philosophical career.) What makes Wittgenstein distinct from both is his firm conviction that there could be no such thing as a *science* of human knowledge. Philosophy explores and elucidates the pathways on which living, engaged, situated human beings struggle to understand the world as they know it. Projects of rephrasing knowledge of the world in terms of a science can compromise philosophy's sense of understanding what it is that we know as a task inherent to each and every person's life.

This overall ethos brings, however, Wittgenstein to the proximity of phenomenology, I believe. What makes him relatively unique among the analytical philosophers of his generation is that he tried to tackle what he considered as shortcomings in the views of Carnap & Co. (in many respects misattributed, no doubt) in a way that betrayed the kind of motivations that would come more commonly or more naturally to a phenomenologist. Both for Wittgenstein and for his contemporary phenomenologists, what is at stake is understanding of one's life in the world from within what the life is like for the one who lives it. For this purpose, soul and all that concerns soul must be taken into account not in an eccentric, marginal position, but as a matter of knowledge and understanding that pervades, foundationally, each context in which the talk of knowing and understanding makes sense.

REFERENCES

Anscombe, G. E. M. (1965). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Harper and Row.

Carnap, R. (1931a). Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaften. *Erkenntnis*, 2, 432–465.

Carnap, R. (1931b). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2, 219–241.

Carnap, R. (1932). Über Protokollsätze. *Erkenntnis*, 3, 2150-228.

Carnap, R. (2005). *The Logical Structure of the World*. Chicago: Open Court.

Cobb-Stevens, R. (1983). Body, Spirit and Ego in Husserl's 'Ideas II'. In A.-T. Tymieniecka (Ed.), *Soul and Body in Husserlian Phenomenology* (243–258). Dordrecht: Reidel.

Collingwood, R. G. (1970). *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.

Dahms, H.-J. (2004). Neue Sachlichkeit in the Architecture and Philosophy of the 1920's. In S. Awodey & C. Klein (Eds.), *Carnap Brought Home* (357–375). Chicago: Open Court Publishing.

Galison, P. (1990). Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism. *Critical Inquiry*, 16, 709–752.

Gier, N. F. (1981). *Wittgenstein and Phenomenology*. Albany: SUNY Press.

Glendinning, S. (1998). *On Being with Others. Heidegger — Derrida — Wittgenstein*. London: Routledge.

Hamming, R.W. (1980). The Unreasonable Effectiveness of Mathematics. *The American Mathematical Monthly*, 87, 81–90.

Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*.Evanston: Northwestern University Press.

Husserl, E. (2000). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy II*. Kluwer: Dordrecht.

Mayer, V. (1991). Die Konstruktion der Erfahrungswelt in Carnap und Husserl. *Erkenntnis*, 35, 287–303.

Moran, D. (2000). Husserl and the Crisis of European Sciences. In M. W. F. Wolff & J. Stone (Eds.), *The Proper Ambition of Science* (122–150). London: Routledge.

Moural, J. (2013). Czechoslovakia. In L. Embree (Ed.), *Encyclopedia of Phenomenology* (123–129). Dordrecht: Springer.

Patočka, J. (1992). *Přirozený svět jako filosofický problem* [The Natural World as a Philosophical Problem]. Praha: Československý spisovatel. (in Czech).

Patočka, J. (1995). *Tělo, společenství, jazyk, svět* [Body, Community, Language, World]. Praha: OIKOYMENH. (in Czech).

Phillips, D. Z. (1992). My Neighbour and My Neighbours. In D. Z. Phillips, *Interventions in Ethics* (229 –250). Basingstoke: Macmillan.

Quine, W. V. O. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60, 20–43.

Rhees, R. (1959). Wittgenstein's Builders. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60, 171–186.

Rosado Haddock, G. E. (2008). *The Young Carnap's Unknown Master: Husserl's Influence on ‚Der Raum' and ‚Der Logische Aufbau Der Welt'*. Aldershot: Ashgate.

Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Stone, A. (2005). The Continental Origins of Verificationism. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 10, 129–143.

Stone, A. (2010). On the Sources and Implications of Carnap's ‚Der Raum'. *Studies in History and Philosophy of Science*, 41, 65–74.
Tomasello, M. (2016). *A Natural History of Human Morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Uebel, T. (2011). Rudolf Carnap. In S. Bernecker & D. Pritchard (Eds.), *The Routledge Companion to Epistemology* (774–785). London: Routledge.
Uebel, T. (2014). Carnap's 'Aufbau' and Physicalism: What Does the 'Mutual Reducibility' of Psychological and Physical Objects Amount to? In M. C. Galavotti, E. Nemeth, & F. Stadler (Eds.), *European Philosophy of Science — Philosophy of Science in Europe and the Viennese Heritage* (45–56). Wien: Springer.
Waismann, F. (Ed.). (1967). *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Oxford: Basil Blackwell.
Wigner, E. (1960). The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences. *Communications in Pure and Applied Mathematics*, 13, 1–14.
Winch, P. (1972). Moral Integrity. In P. Winch, *Ethics and Action* (171–192). London: Routledge & Kegan Paul.
Winch, P. (1990). *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy* (2nd ed.). London: Routledge.
Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge.
Wittgenstein, L. (1964). *Philosophische Bemerkungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
Wittgenstein, L. (1984). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
Wittgenstein, L. (2000). *The Big Typescript*. Wien: Springer.
Wittgenstein, L. (2009). *Philosophische Untersuchungen* (4th ed.). Oxford: Wiley.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-487-501

«НЕЧЛЕНОРАЗДЕЛЬНЫЕ ЗВУКИ» ФЕНОМЕНОЛОГИИ: ВИТГЕНШТЕЙН И ТЕЗИС «НИЧТО НИЧТОЖИТ»

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН

Доктор философии (PhD), доцент.
Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики, Школа философии.
105066 Москва, Россия.

E-mail: gchernavin@hse.ru

В статье разбирается предложенная Витгенштейном интерпретация хайдеггеровского тезиса «ничто ничтожит». Слова феноменологов, в его толковании, представляют собой «нечленораздельные звуки». Рассматривается парадоксальная ситуация, состоящая в том, что тезисы феноменологической философии (в данном случае экзистенциальной феноменологии), перенесенные на поле философии языка, теряют свой смысл, превращаются в «нечленораздельные звуки». Как возможно взаимное понимание, если в ходе философской дискуссии слова (одного из собеседников или каждого из них) превращаются в нечленораздельные звуки? Тем не менее, несмотря на предполагаемую «невразумительность» феноменологических выражений, Витгенштейн стремится «отдать должное» Хайдеггеру и ищет в своей философии аналогичные мотивы. Главным из таких мотивов оказывается мотив философского беспокойства. Витгенштейн перебирает варианты того, как следует понимать «ничто ничтожит», причем даже не столько, что этим хотел сказать Хайдеггер, а почему он хотел это сказать. Что может заставить философа высказать тавтологию? Симптомом чего выступает это странное словосочетание? Что оно замещает, вытесняет? Что у него болит, если у него такое странное речевое поведение? Первая гипотеза Витгенштейна состоит в том, что автор высказывания «ничто ничтожит» хочет избавиться от философского беспокойства. Это собственный мотив Витгенштейна — смутное интеллектуальное беспокойство, «ментальная судорога», «волос на языке» от которого необходимо избавиться. Затем Витгенштейн (вполне в духе Карнапа) размышляет о том, что от словосочетания «ничто ничтожит», можно избавиться, введя такую систему записи, в которой это предложение нельзя записать. Витгенштейн считает, что беспокойство уйдёт вместе с несчастливым выражением и пытается лечить «больной» глагол «ничтожить», поочерёдно прикладывая к нему метафоры разного рода: ландшафтно-морскую, механическую, архитектурную, декоративную, дидактическую, наконец — пищеварительную. Как ни странно, именно отсюда (от метафоры боли в желудке) Витгенштейн делает шаг к меткому замечанию о том, что «слова феноменологов представляют собой нечленораздельные звуки».

Ключевые слова: Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер, аналитическая философия, феноменология, проблема феноменологического языка, экзистенциальный опыт, философское беспокойство.

© GEORGY CHERNAVIN, 2019

"INARTICULATE SOUNDS" OF PHENOMENOLOGY: WITTGENSTEIN AND THE THESIS "NOTHING NOTHS"

GEORGY CHERNAVIN

PhD in Philosophy, Assistant Professor.
National Research University Higher School of Economics, School of Philosophy.
105066 Moscow, Russia.

E-mail: gchernavin@hse.ru

The article deals with Wittgenstein's interpretation of the Heideggerian thesis "the nothing noths." The phenomenological utterances are, according to him, "unarticulated sounds." We discuss the following unsettling situation: theses of phenomenological philosophy (in this case of existential phenomenology), transferred to the field of philosophy of language, lose their meaning, turn into "incompetent sounds." How is mutual understanding possible if, in the course of a philosophical discussion, the words (coming from one of the interlocutors or from both of them) turn into unarticulated sounds? Nevertheless, despite the alleged "incomprehensibility" of phenomenological expressions, Wittgenstein wants to "pay tribute" to Heidegger and he is looking for similar motives in his own philosophy. The most important of these motives is the one of philosophical disquiet. Wittgenstein goes through the options of how to understand "the nothing noths," not so much questioning what Heidegger wanted to say, but rather why he wanted to say it. What can make a philosopher utter a tautology? Is this strange phrase the symptom of something else? What does it replace, displaces? What hurts a philosopher, if he has such a strange verbal behavior? The first hypothesis of Wittgenstein is that the author of the statement "the nothing noths" wants to get rid of a philosophical disquiet. This is Wittgenstein's own motive—an indistinct intellectual disquiet, a "mental cramp," a "hair on the tongue" from which it is necessary to get rid of. Then Wittgenstein (quite in the spirit of Carnap) reflects on the fact that the phrase "the nothing noths" can be eliminated by introducing a notation in which this sentence cannot be written. Wittgenstein believes that the disquiet will go away with this unhappy sentence and tries to treat the "sick" verb "to noth" applying to it various metaphors: a landscape or a maritime metaphor, a mechanical, an architectural, a decorative, a didactic and, finally—a digestive one. Oddly enough, it is from here (from the metaphor of stomach pain) that Wittgenstein takes a step toward the apt remark that "the words of phenomenologists are inarticulate sounds."

Key words: Wittgenstein, Heidegger, analytic philosophy, phenomenology, problem of the phenomenological language, existential experience, philosophical disquiet.

> [*Такое философское рассуждение — это*] *нечто,*
> *удивительно напоминающее монгольское горловое пение:*
> *«хор, поющий без слов, сомкнув губы».*
>
> *(Sekaczkij, 2005, 6)*

Пятнадцать лет назад в известной статье Владимир Бибихин разбирал один эпизод взаимодействия философии Людвига Витгенштейна и феноменологии (Bibikhin, 2003). Если против вопроса, заданного ему

в кантианско-гуссерлевской терминологии[1], Витгенштейн возражал «слова, конечно, придумать можно; но мне ничего не удается под ними помыслить», то в отношении философии Хайдеггера Витгенштейн занимает гораздо более понимающую позицию, так он «вполне может помыслить то, что Хайдеггер подразумевает под бытием и ужасом»[2]. В том же 2003 году были опубликованы заметки Витгенштейна, надиктованные Фридриху Вайсманну для передачи Морицу Шлику (Wittgenstein & Waismann, 2003). В них можно найти ещё одно более интересное пересечение, касающееся не только взаимодействие с философией Хайдеггера, но и более широкой темы (не-) возможности «феноменологического языка» (Inwood, 1999, 271-290; Baker, 2004, 205-222; Richter, 2007, 158-185; Luchte, 2007, 241-260; Luchte 2009, 70-84; Tatievskaya, 2009, 375-397). В какой мере возможно взаимопонимание между витгенштейнианским проектом философии и феноменологией? Возможно ли взаимодействие более продуктивное, чем взаимное недоброжелательное списание со счетов? В качестве примера такого взаимодействия я приведу витгенштейновскую интерпретация тезиса «ничто ничтожит» (Heidegger, 2007, 34). На базе этого примера встанет вопрос о перспективах дальнейшего диалога.

В коротком тексте 1932 года, озаглавленном *О характере беспокойства*, Витгенштейн отталкивается от хайдеггеровской формулировки «ничто ничтожит» из лекции «Что такое метафизика?»:

> Если мы хотим рассматривать предложение вроде «ничто ничтожит» или вопрос «что раньше, ничто или отрицание?», то, чтобы отдать ему должное, нужно спросить себя: что представлял себе автор, формулируя это предложение? Откуда он взял это предложение? (Wittgenstein & Waismann, 2003, 68)[3]

Откуда Витгенштейн взял эти предложения? Они перечислены на одной странице знаменитой статьи Рудольфа Карнапа 1931 года под рубрикой «мета-

---

[1] «Как можно возразить философу, который думает, что феноменологические высказывания суть синтетические суждения a priori?»

[2] «Пожалуй, я могу представить, что имеет в виду Хайдеггер под бытием и страхом. Человек имеет склонность атаковать границы языка. Подумайте, к примеру, об удивлении, что нечто существует. Удивление может не выражаться в форме вопроса, оно вовсе не имеет никакого ответа. Все, что мы в состоянии сказать, *a priori* может быть только бессмыслицей. Несмотря на это мы атакуем границы языка» (цит. по: Vajsmann, 1998, 54).

[3] „Wenn wir einen Satz wie den ‚das Nichts nichtet' oder die Frage ‚was ist früher, das Nichts oder die Verneinung?' behandeln wollen, so fragen wir uns, um ihm gerecht zu werden: was hat dem Autor bei diesem Satz vorgeschwebt? Woher hat er diesen Satz genommen."

физические псевдопредложения» («Имеется ничто только потому, что имеется нет, т.е. отрицание? Или наоборот? Имеется отрицание и нет только потому, что есть ничто?»; «Ничто само ничтожит»[4]) среди других, в том числе тех, которые Витгенштейн, по его словам, может понять (например, «Ужас приоткрывает ничто») (Karnap, 1993, 19; Vajsmann, 1998, 54). Судя по всему, Витгенштейн не читал инаугурационную лекцию Хайдеггера, и тем не менее стремится «отдать ему должное».

В первую очередь обращает на себя внимание стремление «отдать должное» фразе «ничто ничтожит», а не дисквалифицировать её сразу как «бессмыслицу» или «плохую поэзию», туманное «выражение чувства жизни» как поступил в статье 1931 года Карнап. Но только, с точки зрения Витгенштейна, чтобы отдать должное формулировке Хайдеггера, продуктивнее спрашивать не «что это значит?» или «что он хотел этим сказать?» (Rudnev, 2018), а «почему он это говорит?»:

> Наш метод в определённом смысле похож на психоанализ. Используя его выражения можно сказать, что бессознательно действующее сравнение становится безвредным, когда мы его проговариваем. И это сравнение с [психо-] анализом можно разворачивать и дальше. (И эта аналогия точно не случайна.) (Wittgenstein & Waismann, 2003, 68-69)[5]

Я предлагаю поступить так же с текстом самого Витгенштейна и спросить: откуда возникает желание «обезвредить» метафизическую формулировку, почему она кажется чем-то опасным, беспокоящим, раздражающим? Почему философское высказывание должно рассматриваться как симптом некоторого расстройства, как навязчивая мысль, от которой нужно избавиться (Wittgenstein, 2001, 98)? Заметка Витгенштейна посвящена мотиву философского беспокойства; он пытается соотнести себя с Хайдеггером как с тем, кто, возможно, разделяет его интеллектуальное беспокойство. Как если бы он узнавал знакомую ему самому «ментальную судорогу» и хотел помочь снять

---

[4] „Gibt es das Nichts nur, well es das Nicht, d. h. die Verneinung gibt? Oder liegt es urngekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt?“ В русском переводе статьи Карнапа (пер. А. В. Кезина) (Karnap, 1993, 18; Carnap 1930-1931, 229) „*Das Nichts selbst nichtet*“ передаётся как «Ничто само *себя* ничтит». Неясно откуда в этом переводе берётся вторая возвратная частица «себя».

[5] „Unsere Methode ähnelt in gewissem Sinn der Psychoanalyse. In ihrer Ausdrucksweise könnte man sagen, das im Unbewusstsein wirkende Gleichnis wird unschädlich, wenn es ausgesprochen wird. Und dieser Vergleich mit der Analyse lässt sich noch weithin fortsetzen. (Und diese Analogie ist gewiss kein Zufall).“

её; при этом он ищет бессознательно действующее сравнение, чтобы проговорить и тем самым обезвредить его:

> Тот, кто говорит о противопоставлении бытия и ничто, и о ничто как о чём-то первичном по отношению к отрицанию, тот, как я считаю, мыслит что-то вроде острова бытия, окружённого бесконечным морем ничто. То, что мы бросаем в это море, растворяется в его водах, уничтожается. Но и само ничто осуществляет бесконечное действие, сравнимое с движением морских волн. Что-то существует, что-то есть, а о нём мы говорим «оно ничтожит». В этом смысле даже покой будет характеризоваться как действие. (Wittgenstein & Waismann, 2003, 70)[6]

После сознательно проводимой аналогии с психоанализом образ острова в бескрайнем море кажется неслучайным — это характерная метафора, часто использовавшаяся для описания отношений между индивидуальным сознанием и коллективным бессознательным[7]. (Обратим внимание на то, что образ острова бытия в океане ничто не так далеко ушел от «выдвинутости *Dasein* в ничто», о которой говорит Хайдеггер. В тексте лекции эта фраза следует сразу за «ничто ничтожит», но Витгенштейн её, судя по всему, не читал.) Итак, Витгенштейн сам приводит эту географическую аналогию и сам же обеспокоен её произвольностью, равно как и произвольностью любой другой мыслимой аналогии. Польза от неё не в её точности или эвристической ценности, а в избавлении от «спазма» философского беспокойства:

> Но как можно показать кому-то, что вот это правильное сравнение? Это вообще нельзя показать. Но если оно избавляет этого человека от его затруднений, то значит, мы при помощи него сделали то, что мы хотели сделать. Может показаться странным, какими тривиальными средствами можно освободиться от глубокой философской обеспокоенности. (Wittgenstein & Waismann, 2003, 70)[8]

---

[6] „Wer etwa von Gegensatz des Seins und des Nichts spricht und vom Nichts als etwas gegenüber der Verneinung Primärem, der denkt, glaube ich, etwa an eine Insel des Seins umspült vom unendlichen Meer des Nichts. Was wir in dieses Meer werfen, wird in seinem Wasser aufgelöst, vernichtet. Es selbst aber hat auch eine unendliche Tätigkeit, vergleichbar den Wogen des Meeres. Es existiert, es ist, und wir sagen: ‚es nichtet.' In diesem Sinn würde auch das Ruhen als eine Tätigkeit bezeichnet."

[7] Я благодарен участникам семинара «Современные проблемы философии», обратившим моё внимание на это обстоятельство. Эта метафора крайне характерна для работ К. Г. Юнга. См., например, (Jung, 1990, 30).

[8] „Wie aber kann man jemandem zeigen, dass dieses Gleichnis nun das richtige ist? Man kann es garnicht zeigen. Aber wenn es ihn von seiner Verwirrung erlöst, so haben wir ihm damit getan, was wir tun wollten. Es mag uns seltsam vorkommen, durch welche gleichsam trivialen Mittel wir von tiefen philosophischen Beunruhigungen befreit werden."

Избавиться от глубокой философской обеспокоенности с помощью тривиальности — это, по сути, философский девиз. Это также и своего рода стратегия, которую Витгенштейн многократно применял. Он исходит здесь из привычной для него «терапевтической» концепции философии: философский вопрос — это паразитарная, навязчивая мысль, от которой нужно избавиться; как он изящно это формулирует: «это похоже на то, когда нам на язык попадает волос, мы чувствуем его, но не можем схватить и тем самым не можем от него избавиться» (Wittgenstein, 1995, 157). При этом не рассматривается вариант, при котором философ стремится привести читателя или слушателя в состояние интеллектуального беспокойства, стремится поставить вопрос так, чтобы от него стало «не по себе». Мне кажется, что в случае «ничто ничтожит» мы имеем дело со словосочетанием, которое и должно заставить нас почувствовать себя «не в своей тарелке», более того, понять, что нет никакой «своей тарелки».

Тем временем Витгенштейн, стремясь избавиться от глубинной философской обеспокоенности с помощью тривиальности, демонстрирует[9], как

[9] «Странно то, что ничего не нужно делать, как, например, в том случае, когда мы заменяем одно слово двумя другими, слово "есть" знаками "=" и "ε" для того, чтобы избавиться от мучающего вопроса в какой мере роза это то же самое, что красное. Но отсюда мы только видим, насколько глубоко лежит заблуждение, если оно воплощено в языке. Странно, что от глубокого и в определённом смысле загадочного вопроса, что значит "A = A", можно избавиться, введя такую систему записи, в которой это предложение нельзя записать. Можно спросить: как так получается, что мы таким образом успокаиваемся? Что мы теперь не отказываемся от старой системы записи, проясняя её неполноту? Мы же этого не делаем, а при этом чувствуем: слава Богу, что мы от этого освободились? <Вариант трёх последних фраз: Можно спросить: как так получается, что мы таким образом избавляемся от беспокойства? Другими словами, как возможно беспокойство, если предложение, которое его вызывает, можно выключить, создав новую систему записи? Отсюда не так уж далеко до вопроса: как теперь выразить ту же мысль в новой системе записи? Но мы так не спрашиваем, а сразу же чувствуем: слава Богу, что мы избавлены от этого вопроса!> Это так странно звучит: то, что нам в том предложении A = A виделось глубоким, априорным, лежащим в основании всякого мышления, теперь мы узнаём вновь как то, что мы исключили из языка, введя новую систему знаков. […] <Вариант: То, что создание новой системы знаков ведёт к успокоению, показывает только то, какого рода было это беспокойство. Философские проблемы возникают из-за того, что языку передают бразды правления, вместо того, чтобы применять его на практике. Ставший бесхозным язык производит словообразования, среди которых нам не по себе. Это выражается, например, в том, что мы всегда воспринимали предложение A = A как нечто странное, глубоко загадочное. Если нам покажут, как обойти это предложение, если нам предложат систему записи, которая его исключает, то мы сразу готовы принять её и избавиться от закона тождества. Т.е. мы ищем грамматическую систему, которая исключает использование всех предложений такого рода, которые мы всегда уже хотели исключить, которые всегда уже казались нам подозрительными. То, что от них решают отказаться, проливает свет только на то, какую установку в отношении них занимали.>» („Es ist seltsam, dass man nichts tun muss als z.B. in einem Fall ein Wort durch zwei verschiedene zu ersetzen, das Wort ‚ist' durch die beiden Zeichen ‚=' und ‚ε,' um die quälende Frage los zu werden, in wiefern doch die Rose dasselbe sei, wie rot. Aber daraus sehen wir nur, wie tief eine

можно разрешить философское затруднение, избавившись от эквивокации, например, глагола «быть», обозначив разными знаками равенство и эквивалентность, а затем замечает:

> Глубокая проблема, так сказать, касалась как раз того, что нам было неуютно в старой форме выражения (и чувство «неуютности», когда оно относится к языку, является глубоким). (Wittgenstein & Waismann, 2003, 72)[10]

Глубокая философская обеспокоенность, глубокое чувство неуютности (*Ungemütlichkeit*) не так далеко отстоит от хайдеггеровского «не по себе (*Unheimlichkeit*)», разница только в степени: уютной (*gemütlich*) или неуютной может быть квартира или комната, но для этого по крайней мере должен быть дом (Heim). Витгенштейн «на ощупь» приближается к значимой для текстов Хайдеггера аффективной тональности, пытаясь раскрыть то беспокойство, которое вызывает у него случайно услышанный тезис «ничто ничтожит». Однако затем Витгенштейн возвращается к исходной стратегии, согласно которой важно понять не *что* Хайдеггер говорит, а *зачем* он это говорит:

> Когда кто-то говорит: «ничто ничтожит», то, согласно нашему способу рассмотрения, ему можно сказать: хорошо, но что нам делать с этим предложением? То есть, что следует из него и откуда оно следует? Исходя из какого опыта мы

Verwirrung ist, wenn sie in der Sprache verkörpert ist. Es ist seltsam, dass man einen von der tiefen und in gewissem Sinn geheimnisvollen Frage, was der Satz ‚A = A' bedeutet, dadurch sollte erlösen können, dass man eine Notation einführt, in der sich dieser Satz nicht aufschreiben lässt. Wie kommt es, so könnte man fragen, dass wir uns dabei beruhigen? Dass wir jene Notation nun nicht ablehnen, indem wir sie als unvollständig erklären? Aber wir tun es nicht, sondern fühlen gleichsam: Gottseidank, dass wir davon befreit sind? <Variant on the previous three sentences: Wie kommt es, so könnte man fragen, dass dadurch die Beunruhigung fortfällt? M.a.W., wie kann es eine Beruhigung sein, das wir eine Notation schaffen, die diesen Satz ausschaltet? Die Frage liegt ja nahe: Wie drückt sich denn jetzt der Gedanke in dieser neuen Notation aus? Aber wir fragen nicht so, sondern fühlen gleichsam: Gott sei Dank, dass wir von dieser Frage erlöst sind!> So seltsam es klingt: Das, was uns an jenem Satz A = A tief, apriori, allem Denken zugrundeliegend erschien, erkennen wir wieder in seinem Ausschluss aus der Sprache durch das neue Zeichensystem). […] <Variant: Dass die Schaffung eines neuen Zeichensystems die Beruhigung bewirkt, das zeigt nur, welcher Art die Beunruhigung war. Die philos<ophischen> Probleme entstehen dadurch, dass man der Sprache die Zügel überlässt, statt ihrer praktischen Verwendung. Die herrenlos gewordene Sprache erzeugt Wortbildungen, bei denen wir uns nicht recht wohl fühlen. Das äussert sich z.B. darin, dass wir den Satz A = A immer als etwas Seltsames, tief Geheimnisvolles empfunden haben. Wenn man uns einen Weg zeigt, ohne diesen Satz anzukommen, wenn man uns eine Notation anbietet, die ihn aussschliesst, so sind wir sofort bereit, sie zu akzeptieren und den Satz der Identität, diese angebliche Grundlage der ganzen Logik, preiszugeben. D.h. wir suchen nach einem grammatischen System, welches alle diejenigen Sätze von der Verwendung ausschliesst, die wir immer schon haben ausschliessen wollen, die uns immer schon einen verdächtigen Eindruck machten. Dass man sich dann entschliesst, sie fallen zu lassen, wirft nur ein Licht darauf, welche Einstellung man zu ihnen hatte>" (Wittgenstein & Waismann, 2003, 70).

[10] „Das tiefe Problem lag sozusagen gerade darin, dass wir uns in der alten Ausdrucksweise ungemütlich fühlten (und das Gefühl der Ungemütlichkeit, wenn es sich auf die Sprache bezieht, ist ein tiefes)."

> можем его констатировать? Или вообще ни из какого? Какова его функция? Это предложение науки? И какое положение занимает оно в здании науки? Место краеугольного камня, на который опирается каменная кладка? Или, скажем, оно играет роль аргумента? Может оказаться, что я со всем согласен, только я должен это знать. Я ничего не имею против того, что ты прикрепляешь к машине языка крутящееся вхолостую колесо, но я хотел бы знать, вращается ли оно вхолостую или цепляет другие колёса, и если это так, то какие. (Wittgenstein & Waismann, 2003, 72)[11]

Прокручивающееся вхолостую колесо, по-русски: пятое колесо в телеге — это более тактичный вариант суждения Карнапа: «это либо бессмыслица, либо плохая поэзия». Обратим внимание на то, что сообщение аффективной тональности — это тоже сообщение. Ближе всего Витгенштейн подходит к смыслу лекции Хайдеггера (которую он не читал), спрашивая: «Исходя из какого опыта мы можем констатировать "ничто ничтожит"? Или вообще ни из какого?» — описанию такого рода опыта и посвящена вся лекция. Хотя Карнап прав, говоря, что «ничто ничтожит» — это псевдо-предложение, не настоящее предложение; это скорее попытка подтолкнуть слушателя или читателя к определённого рода опыту, минуя аргументацию.

Как известно, в своей лекции Хайдеггер затрагивает метафизический вопрос «*Почему существует нечто, а не ничто?*» (Leibniz, 1982, 408) — при этом он не столько пытается на него ответить (в формате «Потому, что…»), сколько пытается раскрыть фундаментальный опыт, стоящий за этим вопросом. В том же 1929 году, когда Хайдеггер читает свою лекцию, Витгенштейн читает Лекцию об этике, в которой говорит об опыте «*удивления существованию мира*» — говорит об опыте, о котором, по его мнению, нельзя корректно говорить. В том же году на частном семинаре в гостях у Морица Шлика он замечает: «Логика зависит от того, что нечто существует. […] То, что факты есть, нельзя описать никаким предложением» (цит. по: Waismann, 1967, 77). Вопрос «исходя из какого опыта мы можем констатировать "ничто ничтожит"?» — это, пожалуй, самый конструктивный из заданных вопросов, только Витгенштейн должен быть готов к тому, что об этом опыте нельзя будет

[11] „Wenn jemand sagt: ‚Das Nichts nichtet' so können wir ihm in der Art unserer Betrachtungsweise darauf sagen: Gut, was sollen wir mit diesem Satz anfangen? Das heisst, was folgt aus ihm und woraus folgt er? Aus welchen Erfahrungen können wir ihn feststellen? Oder aus gar keiner? Was ist seine Funktion? Ist er ein Satz der Wissenschaft? Und welche Stellung nimmt er im Haus der Wissenschaft ein? Die eines Grundsteines, auf welchem andere Bausteine liegen? Oder etwa die eines Arguments? Ich erkläre mich mit allem einverstanden, nur muss ich dies wissen. Ich habe nichts dagegen, dass du an der Maschine der Sprache ein leerlaufendes Rad anbringst, aber ich wünsche zu wissen, ob es leer läuft oder in welche andern Räder es eingreift."

корректно говорить. При этом не стоит считать «ничто ничтожит» настоящим высказыванием (это явное псевдо-предложение), оно скорее сопровождает «фундаментальный» опыт, к которому тщетно пытается подвести Хайдеггер, чем выражает его, примерно так же, как вскрик или всхлип сопровождает опыт боли.

Интересно то, что здесь сам Витгенштейн вводит важный для Хайдеггера эпитет «фундаментальный» (см. «фундаментальный опыт», «фундаментальная онтология»), при этом слово «фундамент» кажется ему шатким и неопределённым, для него это двусмысленная метафора:

> Теперь подумаем о том, как иногда в предисловии к книге о принципах механики физик преклоняется перед принципом причинности, говорит, что этот принцип представляет собой фундамент физики и его собственных рассуждений, а в тексте книги его ни разу не упоминает. Возникает вопрос: в каком смысле этот принцип представляет собой фундамент рассуждений физика? По крайней мере не в смысле предложений, из которых он в своих рассуждениях выводит следствия. И хотелось бы знать, идёт ли речь об одной из таких формул вежливости, которыми обмениваются перед началом деловых переговоров? […] Мы хотели бы начать философию с чего-то, что должно стать основанием всего дальнейшего, всех наук, причём не просто «основанием» в смысле кирпичной кладки в нижнем ярусе дома. Мы производим похожее смешение, сходное с тем, которое могло возникнуть, если бы называли основанием постройки то нижний ряд кирпичной кладки, то прочность как основу постройки в целом. (Wittgenstein & Waismann, 2003, 72, 74)[12]

Формула вежливости, ничего не значащая формальность, ссылка на то, что потом не пригодится — мало того, что это «псевдо-предложение», это ещё и «псевдо-фундамент». Карнап сказал бы: «ничто ничтожит» претендует выразить фундаментальный опыт, но оно ведь не может выступать в роли настоящего фундамента, так как нет такого слова «ничтожит». Раньше такого слова действительно не было, а после 1929 года оно уже есть.

---

[12] „Hier denken wir daran, wie manchmal ein Physiker in der Vorrede zu einem Buch über die Prinzipien der Mechanik sich etwa vor dem Satz der Kausalität verbeugt, sagt, dass dieser Satz ein Fundament der Physik ist und seiner darauf im Text des Buches nicht mehr Erwähnung tut. Hier fragen wir: in welchem Sinn ist jener Satz ein Fundament der physikalischen Betrachtung? Jedenfalls nicht im Sinn eines derjenigen Sätze, aus welchen in diesen Betrachtungen Folgerungen gezogen werden. Und wir wollen wissen, handelt es sich hier um eine derjenigen Höflichkeitsformeln, wie sie vor Beginn einer geschäftlichen Unterhandlung ausgetauscht werden? […] Wir möchten die Ph<ilosophie> anfangen mit etwas, was die Grundlage alles Späteren, aller Wissenschaften sein soll, und dabei soll sie doch nicht ‚Grundlage' einfach im Sinn der untersten Ziegelreihe eines Hauses sein. Wir machen hier eine ähnliche Verwechslung, wie sie dadurch entstehen könnte, dass wir einmal jene unterste Ziegelreihe, ein anderes Mal Solidität als die Grundlage eines Baues bezeichnen."

Ближе к концу рукописи Витгенштейна постепенно нарастает комизм происходящего; в тексте *О характере беспокойства* — философское беспокойство рассеивается благодаря юмору. Посмотрим со стороны на происходящее; что вызывает комический эффект? На наших глазах пытаются понять философский текст по одной вырванной из контекста фразе (Как если бы мы открыли наугад Гегеля или Бодрийяра). И вот Витгенштейн решает зайти с неожиданной стороны и применить «пищеварительную» метафору:

> Я бы хотел использовать следующее сравнение, чтобы прояснить смысл этого рассмотрения: некто привык мало есть, руководствуясь своим чувством голода, и из всех расстройств желудка ему лучше всего знакомо расстройство чувства голода и родственные ему побуждения, так вот он чувствует расстройство желудка, сопровождающееся желанием есть, и даже оказывается, что расстройство в порядке исключения вызвано тем, что он съел слишком много. Так мы привыкли унимать беспокойства ума, возводя определённые предложения к более фундаментальным. Но если теперь наше беспокойство связано с неясностью грамматических отношений в некой области языка, то, с одной стороны, по старой привычке мы пытаемся использовать неприспособленное для этого случая лекарство возведения к более фундаментальным предложениям, с другой стороны, мы вполне чувствуем, что здесь у нас и не может быть нужды ни в каком доморощенном фундаменте. (Wittgenstein & Waismann, 2003, 74)[13]

Встреча с непривычной формой философии представляется в комическом свете: мы привыкли к одному виду расстройства желудка, а с нами случилось другое. Поэтому привычное лекарство (тривиализация мнимой философской глубины) усугубляет ситуацию, а не помогает. «Ничто ничтожит» — это урчание в животе, причём это урчание в животе нового типа, непривычное для нас урчание в животе.

> Двойственность [понятия «фундамент»] вызывает необходимость начинать философию с неартикулированного звука. Предложение вроде «ничто ничтожит» в определённом смысле заменяет такого рода неартикулированный звук. Предложение «зная о своем знании, я что-то осознаю» — это тоже такого рода неартикулированный звук. <Вариант на полях: Предложения, с помощью

[13] „Ich möchte folgendes Gleichnis gebrauchen, um den Sinn dieser Betrachtung klar zu machen: Wer gewohnt ist, weniger zu essen, als seinem Hunger entspricht, der ist von allen Verstimmungen des Magens am besten mit derjenigen des Hungers vertraut und seine nächstliegende Regung, wenn er eine Verstimmung des Magens spürt, ist die, essen zu wollen, und zwar auch dann, wenn die Verstimmung einmal ausnahmsweise daher rührt, dass er schon zu viel gegessen hat. So sind wir gewohnt, Beunruhigungen des Geistes zu stillen, indem wir gewisse Sätze auf fundamentalere zurückzuführen. Rührt unsere Beunruhigung nun aber von einer Unklarheit über die grammatischen Verhältnisse in einem Sprachgebiet her, so sind wir einerseits aus alter Gewohnheit versucht, das hier nicht angebrachte Heilmittel der Zurückführung auf fundamentalere Sätze anzuwenden, andererseits fühlen wir wohl, dass wir ein Fundament im hausbackenen Sinn hier nicht brauchen können."

которых некоторые феноменологи хотят указать на исходное начало всех рассуждений, тоже представляю собой такие неартикулированные звуки.> (Wittgenstein & Waismann, 2003, 74)[14]

Что останется, если мы разложим слова нашего философского собеседника на неартикулированные звуки? Посыл, интонация, мотив его «высказывания». Получается странный вид философского диалога, при котором наш собеседник только мычит, но мы достаточно щедры, чтобы не списывать его со счетов. «Беседа» двух таких мычащих философов явно будет построена не по принципу обмена аргументами, а скорее по принципу резонанса.

Что происходит, когда мы воспринимаем слова собеседника как «нечленораздельные звуки»? Как медь звенящую или кимвал звучащий. Как монгольское горловое пение. Нам говорят «объективная реальность дана человеку в ощущениях (копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них)» (Lenin, 1961, 131), а мы слышим только хруст и скрежет, мы слышим только жужжание и шипение, только визг и клацание. Мычание, рычание, в животе урчание.

К концу текста щедрость Витгенштейна, желание отдать должное тезису «ничто ничтожит» ожидаемо иссякает. Его последняя гипотеза: это только виньетка, словесные кружева, бесполезное украшательство. Здесь Витгенштейн, вероятнее всего, опирается на знаменитый доклад архитектора-конструктивиста Адольфа Лооса под названием *Орнамент и преступление* (1908), изданный в Австрии 1929 году (Loos, 2018, 1962). Его основной тезис: ар-нуво — это варварство; украшательство в архитектуре также отвратительно и неуместно как татуировка на теле европейца, подражающего дикарю. Критикуя архитектурные излишества, Витгенштейн привлекает и свой опыт строительства особняка на Кундманнгассе, окончательно возведённого в том же 1929 году:

Необходимость предварять наше собственное рассмотрение такого рода предложениями или словесными виньетками — это в некотором смысле требование

[14] „Und aus diesem Zwiespalt entsteht ein Bedürfnis, die Philosophie gleichsam mit einem unartikulierten Laut anzufangen. Und ein Satz wie ‚Das Nichts nichtet' ist in gewissem Sinn der Ersatz eines solchen unartikulierten Lautes. Der Satz ‚ich habe um mein Wissen wissend bewusst etwas' ist auch ein solcher unartikulierter Laut. <Variant: Die Sätze, mit welchen manche Phen<omenologen> auf das Gewisseste, auf den Uranfang aller Betrachtungen hindeuten wollten, sind auch solche unartikulierte Laute>." Витгенштейн цитирует здесь формулировку Ханса Дриша „Ich habe, um mein Wissen wissend, bewußt Etwas" (Driesch, 1921, 52). В контексте витгенштейновской философии времён *Трактата* небезынтересно: согласно Дришу эта констатация указывает на „Ursachverhalt."

> стиля. В определённые периоды принято завершать крыши домов карнизами. Этим хочется подчеркнуть завершение. Всякого рода столбы венчаются навершиями даже там, где это не вызвано требованиями целесообразности. Столб не может просто заканчиваться. В иных случаях требуется не подчеркнуть завершение, а искусственно его скрыть. Предмет должен переходить в своё окружение. Так края скатерти покрывали кружевами, которые исходно были просто выстрижены, так как не хотели, чтобы скатерть заканчивалась ровной линией. А в другие эпохи края окрашивали в специальный цвет, чтобы их подчеркнуть. Ровно так обстоит дело с этим аргументом. Например, когда хотят возвести возникновение мира к творцу, то это ничего не объясняет, а только подчёркивает начало мира. (Это последнее рассуждение из разряда рассуждений архитектора Лооса и определённо находится под его влиянием.) (Wittgenstein & Waismann, 2003, 76)[15]

Интересно, что в лекции Хайдеггера всё «оседает», «проседает», «уходит из-под ног», «рушится», на месте «фундамента» (*Grund*) оказывается «провал» (*Abgrund*), то есть здание метафизики — это аварийное здание, которое не мы строили, но которое нам приходится перестраивать. Это совсем не та архитектурная метафора, которой хочет оперировать Витгенштейн — метафора нового, практичного особняка в конструктивистском стиле. И тем не менее в предпоследней фразе Витгенштейн действительно «отдаёт должное» тезису «ничто ничтожит», говоря, что он ничего не объясняет, но только подчёркивает нечто. Из текста Хайдеггера мы можем знать, что этот тезис на самом деле призван оттенять такие темы, как вопрос о бытии или фактичность *Dasein*. Итак, Витгенштейну удается списать тезис Хайдеггера со счетов как бесполезный резной карниз или горгулью и одновременно «отдать ему должное» как подчеркивающему или оттеняющему нечто более важное.

Подытожу: Витгенштейн перебирает варианты того, как следует понимать «ничто ничтожит», причем даже не столько, *что этим хотел сказать* Хайдеггер, а *почему он хотел это сказать*. Что может заставить философа

[15] „Das Bedürfnis, solche Sätze oder Floskeln vor unsere eigenen Betrachtungen zu stellen ist in einem Sinn auch ein Bedürfnis des Stils. In gewissen Perioden schliesst man Häuser und Kästen mit einem Gesims ab. Man wünscht eine Betonung des Abschlusses. Man schliesst Stangen aller Art mit Knöpfen ab, auch dort, wo dies nicht ein Erfordernis der Zweckmässigkeit ist. Die Stange soll nicht einfach aufhören. Ein anderes Mal ist es ein Bedürfnis, den Abschluss nicht zu betonen, sondern künstlich zu verschleiern. Der Gegenstand soll in seine Umgebung übergehen. So brachte man am Rand eines Tischtuchs Spitzen an, die ursprünglich bloss eine Auszackung des Tuches waren, da man einen scharfen Abschluss nicht wünscht. Zu anderen Zeiten aber gibt man dem Rand eine eigene Färbung, um ihn zu betonen. Genau so verhält es sich nun mit diesem Argument. Man wünscht z.B. die Entstehung der Welt auf einen Schöpfer zurückzuführen, obwohl dies in gewissem Sinn nichts erklärt und nur den Anfang betont. (Diese letzte Betrachtung ist von der Art derjenigen des Architekten Loos und gewiss von ihm beeinflusst).“

высказать тавтологию? Симптомом чего выступает это странное словосочетание? Что оно замещает, вытесняет? Что у него болит, если у него такое странное речевое поведение?

Первая гипотеза Витгенштейна состоит в том, что автор высказывания «ничто ничтожит» хочет избавиться от *философского беспокойства*. Это собственный мотив Витгенштейна — смутное интеллектуальное беспокойство, «ментальная судорога», «волос на языке» от которого необходимо избавиться. «Ничто ничтожит» выступает симптомом философского беспокойства, оно замещает развернутый метафизический рассказ, в котором ничто отводится фундаментальная роль. Витгенштейн пытается реконструировать этот возможный рассказ, используя юнгианскую метафору бескрайнего моря бессознательного и островка сознания. При это он угадывает хайдеггеровский тезис «*Dasein* выдвинуто в ничто» (ради которого и создается глагол-чудовище «ничтожить»), не читав его.

Затем Витгенштейн (вполне в духе Карнапа) размышляет о том, что от словосочетания «ничто ничтожит», можно избавиться, введя такую систему записи, в которой это предложение нельзя записать. Но выключить (*ausschalten*) предложение, которое выражает смутное интеллектуальное беспокойство, — значит ли это выключить само беспокойство? У Хайдеггера «ничто ничтожит» — это уже метавысказывание о метафизике, это попытка выразить то смутное беспокойство, которое предположительно стоит за метафизическим вопросом «почему есть нечто, а не ничто?» Уйдёт ли экзистенциально-онтологическое беспокойство, если мы просто применим такую систему записи, в которой его выражение невозможно? Витгенштейн считает, что беспокойство уйдёт вместе с несчастливым выражением и пытается лечить «больной» глагол «ничтожить», поочерёдно прикладывая к нему метафоры разного рода: ландшафтно-морскую, механическую, архитектурную, декоративную, дидактическую, наконец пищеварительную. Как ни странно, именно отсюда (от метафоры боли в желудке) Витгенштейн делает шаг к меткому замечанию о том, что «слова феноменологов представляют собой неартикулированные звуки». Как и Карнап, Витгенштейн понимает, что хайдеггеровское «ничто ничтожит» — это не столько речь, сколько мычание, но, в отличие от Карнапа, он не считает возможным смеяться над тем, кто мычит от боли.

Рукопись *О характере беспокойства* встраивается в более широкий контекст размышлений Витгенштейна (1929-1932) о невозможности феноменологического языка, а затем и знаменитой темы невозможности индивидуального

языка. Но совершенно не очевидно (для Витгенштейна это совершенно ясно, но насколько это ясно для нас?), что феноменологический язык может быть только индивидуальным (то есть в коммуникативном плане абсурдно-бесполезным) языком. Он вполне может использовать слова общего (философского, повседневного, художественного языка) и постепенно модифицировать их смысл в оговоренном определённом направлении. Язык феноменолога Хайдеггера, который на первый взгляд кажется набором неартикулированных звуков, оказывается для Витгенштейна не таким уж непонятным. Он утверждает, что может помыслить, что имел в виду Хайдеггер под бытием и ужасом, понимает, что смысл косноязычного неологизма в том, чтобы оттенить вопрос о бытии; более того, опираясь на одно словосочетание «ничто ничтожит», он угадывает смысл следующего предложение «*Dasein* выдвинуто в ничто», которое уже больше похоже на тезис или даже аргумент.

Эта статья посвящена, казалось бы, невстрече двух наиболее харизматичных философов XX века. Как вы знаете, эти два современника-антипода не читали друг друга, и дальше угадывания смысла случайно услышанной фразы дело не пойдёт. Иногда разговоры между людьми действительно не заходят дальше угадывания смысла случайно услышанных фраз, но это ещё удачные примеры разговоров; чаще не доходит и до этого.

REFERENCES

Baker, G. P. (2004). Wittgenstein's Method and Psychoanalysis. In G. P. Baker, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects* (205-222). Oxford: Blackwell.

Bibikhin, V. V. (2003). Vitgenshtejn i Khajdegger. Odin epizod [Wittgenstein and Heidegger. One Episode]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*, 315-332. (in Russian).

Carnap, R. (1930-1931). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 1, 219-241.

Driesch, H. (1921). Mein System und sein Werdegang. In R. Schmidt (Ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen: Paul Barth, Erich Becher, Hans Driesch, Karl Joël, Alexius Meinong, Paul Natorp, Johannes Rehmke, Johannes Volkelt*, Bd.1. Leipzig: F. Meiner.

Heidegger, M. (2007). *Was ist Metaphysik*? Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Inwood, M. (1999). Does the Nothing Noth? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 44, 271-290.

Jung, C. G. (1990). Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart (1932). In *Taschenbuchausgabe in elf Bänden. Wirklichkeit der Seele* (27-48). München.

Karnap, R. (1993). Preodolenie metafiziki logicheskim analizom yazyka [The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*, 6, 11-26. (in Russian).

Leibniz, G. V. (1982). Nachala prirody i blagodati, osnovannye na razume [Principles of Nature and Grace Based on Reason]. In *Sochineniya v chetyrekh tomakh, T.1* [Collected Works in 4 Volumes, Vol.1] (404-412). Moscow: Mysl'. (in Russian).

Lenin, V. I. (1961). Materializm i empiriokriticizm [Materialism and Empirio-criticism]. In *Polnoe sobranije sochinenij, T. 18.* [Collected Works, Vol. 18] Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury. (in Russian).

Loos, A. (1962). Ornament und Verbrechen. In A. Loos, *Sämtliche Schriften in zwei Bänden, Erster Band* (276-288). Wien, München: Herold.

Loos, A. (2018). *Ornament i prestuplenie* [Ornament and Crime]. Moscow: Strelka Press. (in Russian).

Luchte, J. (2007). Martin Heidegger and Rudolf Carnap: Radical Phenomenology, Logical Positivism and the Roots of the Continental/Analytic Divide. *Philosophy Today*, 51 (3), 241-260.

Luchte, J. (2009). Under the Aspect of Time ("sub specie temporis"): Heidegger, Wittgenstein and the Place of the Nothing. *Philosophy Today*, 53 (1), 70-84.

Richter, D. (2007). Did Wittgenstein Disagree with Heidegger? *Review of Contemporary Philosophy*, 6, 158-185.

Rudnev, V. P. (2018). *Chto ty khochesh' etim skazat'?* [What Do You Mean by That?]. M., SPb: Dobrosvet/Centr gumanitarnykh iniciativ. (in Russian).

Sekaczkij, A. K. (2005). *Sila vzryvnoj volny. Stat'i, esse* [The Power of the Blast Wave. Articles, Essays]. SPb: Limbus-Press. (in Russian).

Tatievskaya, E. (2009). *Wittgenstein über das Verstehen*. Berlin:de Gruyter.

Vajsmann, F. (1998). Lyudvig Vitgenshtejn i venskij kruzhok [Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle]. In A. F. Gryaznov (Ed.), *Analiticheskaya filosofiya: Stanovlenie i razvitie* (44-68). M.: Dom intellectual'noj knigi, Progress-Tradiciya. (in Russian).

Waismann, F. (1967). *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Berlin: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1995). *Wiener Ausgabe, Band 3: Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen*. Springer: Wien.

Wittgenstein, L. (2001). *Wittgenstein's Lectures, Cambridge (1932-1935): From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*. NY: Prometheus Books.

Wittgenstein, L., & Waismann, F. (2003). *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle*. London & NY: Routledge.

HORIZON 8 (2) 2019 : I. Research : I. A. Mlinar : 502–515
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-502-515

IN SEARCH OF THE "MECHANISMS" OF PERSISTENCE OF SUBJECTIVITY: MINIMAL SELF AND AGENCY

IVANA ANTON MLINAR

PhD in Philosophy, Professor.
National University of Cuyo.
M5502JMA Mendoza, Argentina.

CONICET (National Scientific and Technical Research Council).
C1425FQB CABA, Argentina.

E-mail: mlinariv@yahoo.es

This paper aims to analyze neuropsychiatric pathological experiences (as thought insertion and delusions of control) in which features intrinsic to subjectivity are deeply affected to the extent that the first-person perspective is lost, an essential core of the subjective condition. The distinction between the sense of agency and the sense of ownership is addressed, in particular in the context of unbidden thoughts and thought insertion. A gradualist reading of the distinction is suggested, and the problem of phenomenological adequacy of the sense of agency for thoughts is raised. Descriptive arguments are provided to show what a minimal self consists of and how it is possible that it does not get lost in extreme neuro- and psycho-pathologies, including a puzzling phenomenon such as terminal lucidity, the case in which an unexpected return of mental clarity and memory take place shortly before death in patients suffering from severe psychiatric and neurologic disorders. Based on these phenomena it is suggested that subjectivity may be underlain by some 'mechanisms' different from those usually assigned by neuroscientific models of normal brains. Finally, the challenges that emerge both for neurology and for phenomenological analysis are set out, opening new paths for the research and comprehension of subjectivity.

Key words: Cognitive sciences, minimal self, agency, psychopathologies, thought insertion, delusions of control, terminal lucidity.

© IVANA ANTON MLINAR, 2019

В ПОИСКАХ «МЕХАНИЗМОВ» УСТОЙЧИВОСТИ СУБЬЕКТИВНОСТИ: МИНИМАЛЬНАЯ САМОСТЬ И АГЕНТНОСТЬ

ИВАНА АНТОН МЛИНАР

Доктор философии, профессор.
Национальный университет Куйо.
M5502JMA Мендоса, Аргентина.

CONICET (Национальный научный и технический исследовательский совет).
C1425FQB Буэнос-Айрес, Аргентина.

E-mail: mlinariv@yahoo.es

В данной статье анализируются виды патологического опыта, описываемые в нейропсихиатрии (например, «чужие мысли» и бред воздействия), в которых характеристики субъективности поражаются настолько, что практически утрачивается перспектива первого лица в качестве центрального ядра субъективности. Кроме того, автор рассматривает различение между чувством деятеля и чувством принадлежности действия, в частности, в контексте навязчивых мыслей и внушений. Автор предлагает градуированную интерпретацию данного различения; вместе с тем, поднимается проблема феноменологической достоверности чувства деятеля по отношению к мыслям. Приводятся дескриптивные аргументы для иллюстрации природы минимальной формы «я». Кроме того, ставится вопрос о том, каким образом минимальное «я» не исчезает при крайних формах невропатологий и психопатологий. В частности, обсуждается случай такого загадочного явления, как предсмертная ясность ума, при котором у пациентов, страдающих тяжелыми психиатрическими и неврологическими расстройствами, незадолго до смерти неожиданно проявляется возвращение ясности сознания и памяти. Основываясь на этих явлениях, автор высказывает предположение о том, что субъективность может фундироваться на неких механизмах, отличных от тех, которые описываются в нейронауке при помощи модели нормального мозга. В заключении обсуждаются те проблемные вопросы, которые встают как перед неврологией, так и перед феноменологическим анализом, открывая новые пути для исследования и понимания человеческой субъективности.

Ключевые слова: Когнитивные науки, минимальная самость, агентность, психопатология, мысленная инсерция, мания контроля, терминальная ясность.

1. *INTRODUCTION*

After a long period of conductivism and functionalism, in which consciousness was merely tackled by the functional analysis of intentional behavior, followed by the localization and identification of particular neural correlates with functions, it seems obvious that the problem of subjectivity must necessarily consider the first-person experiential dimension. In order to study consciousness, in contrast to any other 'thing,' the phenomenological aspect must be taken into account: investigations of the

self and experience have to be integrated if they are both to be understood (Zahavi, 2005), and therefore first-personal givenness is a primary feature of experiential life. While appealing to the physical basis of consciousness can explain some points, this attitude seems to present difficulties.

Many scientists have considered so far that research of phenomenal consciousness is inherently unreliable due to its subjective nature and is thus inappropriate for scientific research: if science only assumes third-person data, any attempt to explain what the first-person is in terms of the third-person fails to capture what it intends to explain. Yet, as Nagel (Nagel, 1974) has pointed out, a necessary requirement for any coherent reductionism is that what is to be reduced be properly understood.

A phenomenological comprehension of consciousness recognizes its subjective character, even in neuroscientists' presentations. No phenomenologist commits to the naturalization of consciousness or intentionality, if this is understood as an attempt to reduce them to non-intentional mechanisms and processes. However, many consider naturalization possible and indispensable if it is understood as the possibility of elucidation of the phenomenal character working on personal-level descriptions coming from disciplines such as psycho- and neuro-pathology, cognitive psychology, anthropology, etc., that can hold phenomenological relevance.

In this sense, the study of pathological phenomena not only can serve as a demonstration of the relevance of the phenomenological analysis of subjectivity, but also can enrich our comprehension of the nature of consciousness. Pathological cases can function as a heuristic resource: core features of subjectivity, including fundamental aspects of self-experience, can be more clearly understood through the study of their pathological disruptions.

Hence, this paper aims to analyze neuropsychiatric pathological experiences—such as thought insertion and delusions of control—in which features proper of subjectivity are deeply affected, to the extent that they are generally described by phenomenological psychiatry as an inversion or loss of the first-person perspective, the essential core of the subjective condition. My aim is to provide descriptive arguments that: first show what a minimal self consists of so that it does not even get lost in extreme pathologies of subjectivity, in order to then present the puzzling phenomenon of terminal lucidity, in which an unexpected return of mental clarity and memory take place shortly before death in patients suffering from severe psychiatric and neurologic disorders. The acting self with a damaged brain should bring to the attention other 'mechanisms' of self-endurance. Finally, I will set out

the challenges that emerge both for neurology and phenomenological analysis (in which that minimal self could indicate a clue) opening new paths for the research and comprehension of subjectivity.

2. *THE MINIMAL SELF*

The self has been a fundamental explanatory principle for understanding consciousness, to account for its synchronic and diachronic unity, and for that essential feature that characterizes experience: its subjectivity, its for-somebody-ness, for-me-ness or mineness, its first-person character, a necessary condition for the possibility of manifestation.

Many approaches and descriptions of the self have been developed by philosophical, scientific and psychological perspectives (Neisser, 2008; Ricoeur, 1994; Taylor, 1989; Frankfurt, 1988); while some authors have denied its existence, and supported its illusory nature (Metzinger, 2003; Albahari, 2006).

Facing this plurality of features, I would like to first point out what Gallagher (2000) has called *the minimal self*, in an effort to arrive at primitive aspects or to the essential core of this principle, especially within the scope of pathologies in which the self may precisely be disrupted, as in the case of schizophrenia. I will introduce Gallagher's distinction between the sense of ownership and the sense of agency as two separable modalities of experience of the minimal sense of self, and will then offer some objections to this sharp distinction.

The phenomenology of these pathological experiences is a touchstone of the notion of minimal self that should lead us to the essential constituent of the agentic nature of the self, namely, intentionality, that is, a relational character. It could be shown that this minimal self seems to remain intact even under extreme disruptions of the self. Furthermore, if, as some authors suggest (de Haan & de Bruin, 2009), this sense of agency can be present even as a potential capacity, as a Husserlian 'I can,' I therefore propose that any state of consciousness should keep its minimal sense of self, of agency.

2.1 *SENSE OF OWNERSHIP AND SENSE OF AGENCY*

Gallagher's notion of a 'minimal self' emerges from the intuition that there is a basic, immediate, and primitive 'something' that we are willing to call a self "even if all of the unessential features of self are stripped away" (Gallagher, 2000). With respect to this minimal self, he argues that it is possible to identify two separable

modalities of experience: (1) a sense of ownership or the sense that I am the one who is undergoing an experience, and (2) a sense of agency or the sense that I am the one who is the initiator or source of the action.

In normal voluntary or willed action, the sense of ownership (SO) and the sense of agency (SA) are intimately intertwined and often indistinguishable. However, Gallagher argues that there are a number of situations in which it becomes possible to distinguish them, namely in cases of involuntary movements, unbidden thoughts, and schizophrenic experiences such as thought insertion. In these cases, according to this author, the sense of agency is lacking but the sense of ownership is retained in some form.

As some authors (de Haan & Bruin, 2009) show, a closer examination of involuntary movements, unbidden thoughts and thought insertion reveals that the distinction between sense of ownership and sense of agency is not as clear cut and unambiguous as Gallagher proposes. Even here, agency is not completely absent. It seems that SO and SA remain intimately related and distortions of the latter also affect the former. Gallagher proposes his distinction at the level of *experience* as an alternative to a higher-order distinction made by other approaches at the level of *attribution* (Graham & Stephens, 1994[1]). This means that the sense of ownership and the sense of agency are originally first-order, phenomenological (nonconceptual) aspects of experience, prereflectively implicit in action (Gallagher, 2007a; 2007b). The conceptually informed higher-order attributions of ownership and agency depend on these first-order experiences.

Although Gallagher formulates a number of slightly different versions of what counts as a sense of ownership[2], there are two main interpretations in his writings: one in terms of *mineness*, and the other in terms of *kinesthesia* or *proprioception*. This *mineness* is an experiential feature of the minimal self that allegedly stays constant throughout all experience and does not depend on something apart from the experience itself, since it is the most primitive form of experience that is necessarily

[1] According to Graham and Stephens, ownership and agency should be primarily thought of as attributions on the basis of a reflective acknowledgment. They distinguish between the attribution of ownership; the reflective ascription of a certain action to myself, and an attribution of agency; the reflective ascription that I am the cause or author of a certain action.

[2] For example, he defines it as "the sense that I am the one who is undergoing an experience" (Gallagher, 2000), as "the sense that it is I who am experiencing the movement or thought" (Gallagher, 2005), and as "the pre-reflective experience or sense that I am the subject of the movement (e.g. a kinesthetic experience of movement)" (Gallagher, 2007a).

self-conscious. "The minimal (or core) self possesses experiential reality and is in fact identified with the first-person appearance of the experiential phenomena" (Gallagher & Zahavi, 2008). The SO explicated as *proprioception* means that it involves a kind of proprioceptive awareness: "a frame of reference that applies to the lived body as perceiver and actor" (Gallagher & Zahavi, 2008).

Concerning the sense of agency, Gallagher distinguishes between SA as a first-order experience linked to bodily movement (Gallagher, 2007a; 2007b), and SA as a first-order experience linked to the intentional aspect of an action, a task, a goal, etc.

One prototypical example of distinguishing sense of agency from sense of ownership is the case of involuntary movement: if someone pushes me from behind I sense that it is my body that is moving. I thus have a sense of ownership. However, since I did not cause the movement, I do not have a sense of agency. Nevertheless, my reaction might already be considered agentic and provides me with a sense of agency. The influence of an outside force alone is not sufficient to compromise my sense of agency. On the contrary, to battle with the forces of nature (e.g., when sailing, swimming or climbing) is exciting exactly because we feel more capable and alive when doing so. It is precisely in those situations that we experience ourselves as active agents and have a strong sense of agency.

Other examples that Gallagher presents in favor of an SO–SA distinction are unbidden thoughts. Just like movements, thoughts can be involuntary too: they show the same lack of agency to promote the distinction between SO and SA. But the willy-nillyness of these thoughts certainly does not limit my sense of being their author. Especially if we define the sense of agency as the sense of being the source of a movement, action or thought, as Gallagher himself does (Gallagher, 2005; 2007a; 2007b); then, it is obvious that even unbidden thoughts do not at all lack this sense of agency. Gallagher actually does admit that

> not only do they [unbidden thoughts] appear to be part of my stream of consciousness, but, despite the fact that I am not willing them, and may even be resisting them, they still seem to be generated within my own cognitive experience. (Gallagher, 2005)

But if those thoughts seem to be "generated within my own cognitive experience," this already reveals that the sense of agency is still firmly in place here. For the sense level, it is enough that they seem to be generated by me. I believe that the difference between unbidden and inserted thoughts is precisely that the latter are only *happening* in my stream of consciousness, that is, without any experience of *generating* them. Gallagher writes: "in the case of involuntary cognitive processes,

I may acknowledge that I am the one who is thinking, but claim that the thoughts are not willfully generated by me" (Gallagher, 2005). This is in fact a stronger notion of SA than the description of SA in terms of being the source of a movement or thought.

In principle, just like in the case of ownership, I would welcome a gradual reading of these different notions of SA that Gallagher uses interchangeably; because it also makes clear that unbidden thoughts are no proof for a strict SO-SA distinction either. However, I doubt whether we ever experience a strong SA in terms of willful generation for *thinking*. When applied to movements, SA as willful generation makes sense. But when SA refers to thinking, such a description does not seem to be phenomenologically warranted.

As can be seen, most ordinary life examples do not convincingly demonstrate a strict distinction between a sense of agency and a sense of ownership.

3. *PSYCHOPATHOLOGICAL DISCRUPTIONS*

Gallagher (2005; 2007a) argues that we can understand schizophrenic experiences such as delusions of control and thought insertion as a loss of the sense of agency, while the sense of ownership remains unimpaired. Schizophrenic patients may indeed report experiences such as a loss of natural movement (the body becomes a 'machine' that needs to be 'steered'), their body moving on its own account, or alien thoughts that are in one way or another inserted in their heads (Frith, 1992, 66; Mellor, 1970, 17; Fuchs, 2000, 138 ff.). These experiences clearly lack the sense of agency that is so characteristic as to go unnoticed in 'normal' everyday life. But they report a lack of a sense of ownership as well. In fact, the hallmark of both inserted thoughts and delusions of control is that they do *not* feel as the patient's own thoughts and movements[3]. Thus, although they might feel compelled to make an *attribution* of ownership, this does not guarantee a corresponding *sense* of ownership at all.

Even recent empirical, phenomenologically informed research points in this direction warning that the most fundamental level of selfhood that appears to be affected in early schizophrenia is the automatic, prereflective articulation of the first-person perspective (Parnas, 2003). In fact, first-onset schizophrenic patients often report that although they *know* that it is their body that is moving and *realize*

[3] "One man said that thoughts were being put into his mind and that they 'felt different' from his own; another said that the television and radio were responsible for different thoughts, which were 'tampered with electrically' and always felt the same way (i.e. recognisably different from his 'own')" (Spence et al., 1997).

that it must be their thought—after all, it is going on in their mind—what is utterly disturbing about the experience is that it just does not *feel* that way. This objection demonstrates that Gallagher established the intactness of SO by subtly changing the target to be explained, that is, 'thought,' to 'mind.' That is, the SA is lost in certain thoughts and the SP remains at the level of consciousness or self. If, however, we insist on keeping the target the same—i.e., if we keep focusing on the inserted thought itself—it is easy to see that both SA and SO for the thought are distorted. They are precisely not 'his thoughts.' In fact, what is typical in the case of thought insertion is that schizophrenic patients report *thoughts* that are alien to them, instead of reporting that this *thinking* does not belong to them[4]. Such a difference between *experiencing a thought* and *thinking* could account for the different levels at which SO and SA are lacking and at which they are still intact. As Gallagher himself points out, one of the challenges in understanding thought insertion is precisely that not all thoughts feel foreign. Specific movements and thoughts are experienced as alien, but not everything and always. Thus, the relevant distinction is between specific inserted thoughts that lack both SA and SO and between the schizophrenic's own thinking, in which SA and SO are both intact.

Sass' suggestion, that the feeling of depersonalization may ultimately be due to an exacerbation of self-consciousness, a kind of ultrareflection, rather than due to a lack or loss of self-consciousness, also supports the intactness of this pre-reflective self-consciousness and intertwined condition of the SA and SO. He explains that the subject is so obsessively preoccupied with his or her experiences that they are gradually transformed and substantialized into objectlike entities, which are then experienced as alien, intrusive, involuntary and independent (Sass, 1994, 12, 38, 91, 95).

The various cases put forward by Gallagher as well as the other phenomena presented here have shown that most forms of SO already come clothed in SA. I think that this invites a gradual reading of the distinction between SO and SA rather than a categorical distinction between the two of them.

But let us consider the following: what all of my experiences have in common is the quality of mineness. At the same time, however, some of my experiences seem to be 'more mine' than others. Bodily processes such as breathing and sweating, the passive absorption of impressions, in other words, 'mere movements'—those

[4] A schizophrenic patient describes inserted thoughts as "com[ing] at any moment like a gift [...] I do not dare to impart them as if they were my own" (Jaspers, 1963).

are undeniably my experiences. But if we compare those to experiences such as swimming, thinking, and reading, we are inclined to say that these are in a sense 'even more mine.' The difference seems to lie in the fact that I brought them about and that these experiences are generated by me and are not just 'passively consumed.' In other words, the difference seems to lie in the absence or presence of agency. Following this line of thought, it is tempting to say that, whereas I am the subject of all my experiences, I am only the agent of those experiences that I have caused.

This intuition might very well be the underlying motivation for Gallagher's SO/SA distinction: being the subject of one's own experiences (the one who 'undergoes' them) should then be identified with SO and being the agent of one's own experiences (the willful generator of the action) with SA. Since agentic experiences are just a subset of all of my experiences, this clarifies why it is attractive to claim that there is an asymmetry between SO and SA in which SO is more fundamental than SA. The distinction between SA and SO thus seems to reflect a distinction between agency-inspired actions and mere bodily movements. The bottom line is whether it is necessary to make such a distinction. I think it is neither necessary nor desirable. In the previous paragraphs, I have tried to show that SO is a gradual phenomenon that in all but its very weakest form already includes some element of agency. If I was correct to identify the intentionality involved in even very 'passive' experiences, this renders it doubtful whether there are, phenomenologically speaking, actually such things as mere bodily movements. In fact, a large part of our everyday movements and actions are indeed not volitionally or deliberately steered, but this should not fool us into categorizing them as 'mere movements.' Rather, they exhibit an incorporated intentionality: let us consider, for example, even bodily processes like breathing, sweating or heart rate, since they can become the object of intentional steering. Or, furthermore, some movements usually considered to be unintentional and automatic are in fact learned and once required our attention.

I would thus agree that a strong SO always includes some element of agency. I would even expect that the amount of agency involved is one of the key components in determining the strength of this feeling of mineness, since I think that SA modulates SO.

I would like to propose a sketch of a broader interactive conception of agency—one that blurs the distinction between SO and SA (and also resists the temptation to privilege SO) and goes beyond the distinction between SA as movement and SA as intention as well. Although I agree that there are differences in the intensity of the intentionality involved, I challenge the assumption of an intentionality-

free sense of agency as—mere—SA as movement. I would think that it is precisely the intentionality that makes out the agentic nature. If we presuppose some form of intentionality, we can still discern gradations within SA depending on how deliberative the intentionality is. In a traditional, very strong conception, agency refers to the initiation of a priorly-intended action. If we leave out the prior intention, we get the weaker definition of agency in terms of being the 'source' of a movement or thought. I would like to go one step further and suggest that SA can also be present in the form of a potential capacity, as a Husserlian 'I can'[5] in a broader sense, that is, to experience the possibility of relating as acting without actually performing a movement or an action. The experiencing subjectivity is not only a consciousness *of* movement or thought, but a subjectivity capable of movement and thinking. So, my sense of agency increases the more I realize these potentialities.

Instead of understanding agency as a one-way-directed imposition of my self-initiated will on the environment (i.e., SA as intention), I propose to conceive of agency as a *relational* capacity: resulting from our interactions with our environment and other agents. Agency refers to my capability to participate in the world, to interact with it and with others. As such, agency involves adjustment and receptivity as much as initiation. Participation is a two-way dynamic: it implies a constant modulation between acting and reacting and between forming and being formed, to such an extent that an easy divide between passive versus active and between internal versus external becomes questionable.

In summary, the analysis of extreme disruptions of the self, such as thought insertion and delusions of control show that alienation is not only compatible but supposes an intact SO and SA at the level of the originary experience that allows to explain the experience of an inserted or alien thought. But this then also supposes that the minimal sense of self does not get lost.

Is it possible for one to lose the minimal self? I think there is enough evidence to reject such an idea. I would like to consider some conclusions already gained in the analysis of pathologies of the self. The phenomenology of agency and ownership has disclosed that the fundamental and minimal feature of self can be conceived of as intentionality or a relational capacity. But even more fundamentally, as a potential

[5] The bodily 'I can' is the foundation of any 'I do.' Husserl points out that there is an experience of being able to move without actually moving, because the experiencing subjectivity is embodied, what means that the body can be not only constituted, that is, experienced, but also constituting, that is, a subjectivity capable of movement.

capacity, and this means, not only as a relational possibility itself but also in action as potential, that is, intentionality is such because it shapes the relational character itself by opening possibilities or a relational horizon. This first experiential level of description puts the question about the minimal self and the intentional action in its proper place, namely on a personal level.

Consequently, the minimal and fundamental sense of self seems to not be originally linked either to movements or to psychological states of consciousness. I find in this phenomenological approach an appropriate description substantiating that the minimal self does not get lost, no matter what pathologies burst into it.

4. *THE CASE OF TERMINAL LUCIDITY AND OTHER OUTLIERS: AN EVEN MORE PUZZLING PHENOMENON*

Considering the embodied and embedded condition of the self, neuro-psychiatric pathologies have shown the fragility of subjectivity and how it becomes altered; but, at the same time, how, nevertheless, the core of subjectivity seems to remain.

Although psychiatric disorders are naturally correlated with brain damage in functional accounts of consciousness, in practical psychiatry and neurology, we have not said anything so far about this assumed self-brain relationship. What is usually ignored is that it results from an abstract generalization coming from the part of neuroscience and neuropsychology: both behavioral outcomes as well as brain images transformed into standard coordinate space are data averages which strictly exclude outliers. Although they are inevitable up to a certain point to reach some degree of validity in the description of the functional constitution of the organ, these criteria and their results are challenged by some cases or phenomena that force them to extend explanatory typical and normalized patterns.

In relation to extensive brain damage, for example, it could have been verified that a multidimensional sensorimotor, cognitive and socio-affective preservation was possible in a stroke patient (García et al., 2017); another case is that of a man who could efficiently serve as a civil servant although he had progressively lost roughly 75% of his brain (Feillet, Dufour & Pelletier, 2007); a housewife with a primary cerebellar agenesis had only mild motor symptomatology (Yu, Jiang, Sun & Zhang, 2015); multiple patients exhibited considerable restitution of language skills following early left hemispherotomy (Hertz-Pannier et al., 2002); among others.

In this sense, another challenge for an embodied and interdisciplinary account of the self can be found in the case of terminal lucidity. The unexpected return of mental clarity and memory shortly before death in patients suffering from severe psychiatric and neurologic disorders is a frequently reported yet rarely studied phenomenon. Terminal lucidity has been reported in medical literature over the past 250 years (Nahm & Greyson, 2009; Nahm, Greyson, Kelly & Haraldsson, 2012) in patients suffering from brain abscesses, tumors, strokes, meningitis, dementia or Alzheimer's disease, schizophrenia, and affective disorders.

The recovery of lost memory, cognitive functions and self-identity with a deteriorated brain raises challenges both for neurology and philosophy.

Some questions for neurology could be formulated as follows:

- The neuroscience of terminal states may be more complex than has been traditionally thought.

- Seemingly irreversibly lost cognitive functions can somehow be regained. More neurologic studies are needed in terminal states.

From a philosophical perspective, the following questions arise:

- How are memory and cognitive contents retained when self-identity and cognitive abilities have been lost to be later brought back when these abilities are recovered.

- Subjectivity seems to have different 'mechanisms' to endure and to manifest than those usually assigned by neuroscientific models of normal brains.

5. *FINAL CONSIDERATIONS*

All functionalist perspectives that maintain 'the principle of localization' seem to crumble. Neural plasticity and compensation refute any hope of localizing and tying up faculties or functions to areas, specific modes or even networks. What we call 'the principle of unity,' on the contrary, appears confirmed: every part or fragmentation of the body, or every other dimension is subsequent to the unity as such, and this means that its constitution, its very notion and proper finality (as part or dimension) can only be defined from the whole that they constitute (Anton Mlinar & López Vicchi, 2016). In this sense, the self becomes an originally unifying and agentic principle, embodied and embedded, which does not mean tied as correlated to specific neurons, regions or networks.

Outliers become, in turn, a heuristic resource, both for neuroscience and philosophy, as they force them to lead the analysis to the limits of the possibilities

of a sense and beyond generalizing patterns. Apart from our current theories of brain plasticity, compensatory mechanisms, or cognitive reserve, there seem to be hitherto unknown forms both of functional and self-resilience.

REFERENCES

Albahari, M. (2006). *Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self*. New York: Palgrave Macmillan.

Anton Mlinar, I., & López Vicchi, M. (2016). ¿Cómo se relacionan entre sí los niveles epistemológicos de las ciencias que estudian a la persona humana? [How Do the Epistemological Levels of the Sciences that Study the Human Person Relate to Each Other?]. In C. Vanney & J. F. Franck (Eds.), *¿Determinismo o indeterminismo? Grandes preguntas de la ciencia a la filosofía* [Determinism or Indeterminism? Great Questions from Science to Philosophy] (133-148). Rosario: Logos. (in Spanish).

De Haan, S., & De Bruin, L. (2009). Reconstructing the Minimal Self, or How to Make Sense of Agency and Ownership. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9, 373–396.

Feillet, L., Dufour, H., & Pelletier, J. (2007). Brain of a White-Collar Worker. *Lancet,* 370. doi:10.1016/S0140-6736(07)61127-1.

Frankfurt, H. (1988). *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays.* Cambridge: Cambridge University Press.

Frith, C. D. (1992). *The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Fuchs, Th. (2000). *Psychopathologie von Leib und Raum.* Darmstadt: Steinkopff Verlag.

Gallagher, S. (2000). Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science. *Trends in Cognitive Science*, 4(1), 14–21.

Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Gallagher, S. (2007a). Sense of Agency and Higher-Order Cognition: Levels of Explanation for Schizophrenia. *Cognitive Semiotics*, 0, 32–48.

Gallagher, S. (2007b). The Natural Philosophy of Agency. *Philosophy Compass*, 2, 1–11.

Gallagher, S., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science.* London: Routledge.

García, A., Sedeño, L., Herrera Murcia, E., Couto, B., & Ibáñez, A. (2017). A Lesion-Proof Brain? Multidimensional Sensorimotor, Cognitive and Socio-Affective Preservation Despite Extensive Damage in a Stroke Patient. *Frontiers in Aging Neuroscience,* Jan. 10. doi: 10.3389/fnagi.2016.00335.

Graham, G., & Stephens, G. L. (1994). Mind and Mine. In G. Graham & G. L. Stephens (Eds.), *Philosophical psychopathology* (91-109). Cambridge: MIT Press.

Hertz-Pannier, L., Chiron, C., Jambaqué, I., Renaux-Kieffer, V., Van de Moortele, P.F., … Delalande, O. (2002). Late Plasticity for Language in a Child's Non-Dominant Hemisphere: a Pre- and Post-Surgery fMRI Study. *Brain,* 125(2), 361–372. doi:10.1093/brain/awf020.

Jaspers, K. (1963). *General Psychopathology* (7th ed.). Manchester: Manchester University Press.

Mellor, C. S. (1970). First Rank Symptoms of Schizophrenia. *British Journal of Psychiatry*, 117, 15-23.

Metzinger, Th. (2003). *Being No One.* Cambridge: Mass., MIT Press.

Nagel, Th. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, 83, 435–450.

Nahm M., & Greyson, B. (2009). Terminal Lucidity in Patients with Chronic Schizophrenia and Dementia: a Survey of the Literature. *Journal of Nervous and Mental Disease,* 197, 942–944.

Nahm, M., Greyson, B., Kelly, E. W., & Haraldsson, E. (2012). Terminal Lucidity: a Review and a Case Collection. *Archives of Gerontology and Geriatrics,* 55, 138-142.

Neisser, U. (2008). Five Kinds of Self-Knowledge. *Philosophical Psychology,* 1, 35–59. doi: 10.1080/09515088808572924

Parnas, J. (2003). Self and Schizophrenia: A Phenomenological Perspective. In T. Kircher & A. David (Eds.), *The Self in Neuroscience and Psychiatry* (217–241). Cambridge: Cambridge University Press.

Ricoeur, P. (1994). *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.

Sass, L. A. (1994). *The Paradoxes of Delusion*. London: Cornell University Press.

Spence, S. A., Brooks, D. J., Hirsch, S. R., Liddle, P. F., Meehan, J., & Grasby, P. M. (1997). A PET Study of Voluntary Movement in Schizophrenic Patients Experiencing Passivity Phenomena (Delusions of Alien Control). *Brain*, 120, 1997–2011.

Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Yu, F., Jiang, Q. J., Sun, X. Y., & Zhang, R. W. (2015). A New Case of Complete Primary Cerebellar Agenesis: Clinical and Imaging Findings in a Living Patient. *Brain,* 138. doi:10.1093/brain/awu239

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective.* Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.

HORIZON 8 (2) 2019 : I. Research : J. Čapek : 516–535
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-516-535

RENAUD BARBARAS AND THE MULTIPLE MEANING OF "LIFE"[1]

JAKUB ČAPEK

PhD in philosophy, Associate Professor.
Charles University, Department of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Arts.
116 38 Prague, Czech Republic.

E-mail: jakub.capek@ff.cuni.cz

The recent philosophy of Renaud Barbaras counts among the most original contributions to the phenomenology of life. My article examines it in the light of some conceptual observations based on the works of Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty. The early phenomenological texts illustrate the complexity of the phenomenological approach to the living inasmuch as "life" can be said in different ways, it is plural in meaning; further, life is also plural in that it can be attributed to a plurality of beings (consciousness, organisms, certain forms of existence, etc.). When developing his own account, Barbaras starts from a profound analysis of the phenomenological idea of correlation and comes to a new notion of life which is no longer attributed to organisms but to the world. The article critically follows this move from the life of organisms to the life of the world and articulates certain questions that this move can raise. The background of these questions is the double plurality of the notion of life. Even though saying that "life" has multiple meanings and attributions is purely formal and general, this multiplicity can serve as a ground for the phenomenological analysis of the way life is indeed experienced in its different meanings.

Key words: Phenomenology, life, organism, consciousness, biology, embodiment, Barbaras.

[1] This article is part of a research program conducted at Faculty of Arts, Charles University in Prague and funded by the European Regional Development Fund-Project "Creativity and Adaptability as Conditions of the Success of Europe in an Interrelated World" (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734).

© JAKUB ČAPEK, 2019

РЕНО БАРБАРАС И МНОЖЕСТВЕННЫЙ СМЫСЛ «ЖИЗНИ»[2]

ЯКУБ ЧАПЕК

Доктор философии, доцент.
Карлов университет, департамент философии и религиоведения, факультет искусств.
116 38 Прага, Чешская Республика.

E-mail: jakub.capek@ff.cuni.cz

Философия Рено Барбараса последних лет представляет собой исключительно оригинальный вклад в феноменологию жизни. Настоящая статья исследует ее в свете определенных понятийных установок, основанных на работах Гуссерля, Хайдеггера и Мерло-Понти. Ранние феноменологические тексты иллюстрируют всю сложность феноменологического подхода к живому. Следует отметить двойную многозначность понятия «жизнь»: многозначность атрибуции («жизнь» применяется то к сознанию, то к организмам, а иногда отождествляется с экзистенцией) и многозначность смысла (жизнь высказывается разными способами). Разрабатывая собственную концепцию, Рено Барбарас начинает с глубокого анализа феноменологической идеи корреляции и приходит к новому понятию жизни, применяемому уже не к организмам, но к миру. Статья критически прослеживает этот переход от жизни организмов к жизни мира и артикулирует ряд вопросов, порождаемых этим переходом. Горизонтом для этих вопросов служит двойная многозначность понятия жизни. Несмотря на то, что утверждение о множественности значений «жизни» имеет чисто формальный характер, эта множественность может послужить основой для феноменологического анализа того, каким образом жизнь в действительности переживается в своих различных значениях.

Ключевые слова: Феноменология, жизнь, организм, сознание, биология, воплощение, Барбарас.

1. *THE CONCEPT OF LIFE IN PHENOMENOLOGY. INTRODUCTORY OBSERVATIONS*

The term "life" appears frequently in the fundamental works of phenomenological philosophy. And yet, it is by far not clear whether authors such as Husserl, Heidegger, or Merleau-Ponty have in mind one and the same thing. There is even a double plurality to be noted: the plurality of meaning and the plurality of attribution. Not only is life said in different ways, it is said about different entities.

For Husserl, phenomenology was the analysis of the fundamental structures of both consciousness and its objects. Consciousness was characterized as a flow

[2] Данная статья является частью исследовательской программы, проводимой на факультете искусств Карлова университета в Праге и финансируемой Европейским фондом регионального развития «Креативность и адаптивность как условия успеха Европы во взаимосвязанном мире» (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734).

of intentional or object-oriented acts in which the subject "experiences" or "lives through" (erlebt) its objects. Each perception is a perception of something, each belief is a belief in something, each doubt is a doubt about something, and so forth. Being intentional, the life of consciousness consists in the fact that consciousness lives through (erlebt) intentional objects, whether they be things or states of affairs.

Martin Heidegger, in his early works, used the term "factical life" in close relation to "human existence" (*menschliches Dasein*). Life, in the "Natorp-Bericht," is described as standing in a particular kind of "motion" (*Bewegtsein*), more precisely as Dasein's "being concerned for its own being" (*um sein Sein besorgt*). In this "concernment," life may perceive itself as a burden. The *Dasein* can yield to the natural tendency to "make its life easier" (Heidegger, 2003, 10).

In his first book, *The Structure of Behavior*, the French phenomenologist Merleau-Ponty dealt with life partly in its Husserlian meaning ("life of consciousness"). Moreover, he focused on life as the fundamental feature of all organic or living beings. Organisms are structures that tend to maintain their equilibrium differently from physical structures. In physical structures, the equilibrium is a result of a combination of several external conditions, as in the shape adopted by a drop of oil once located in a mass of water (Merleau-Ponty, 1967, 145). By contrast, organic structures are capable of attaining equilibrium—as in positive phototropism—by themselves and under conditions that may continuously change. It is not the combination of the external conditions, but "the organism itself [which] poses the conditions of its equilibrium" (Merleau-Ponty, 1967, 150). The organism itself establishes, for instance, what conditions count as optimal in its orientation towards the light. Consequently, the organism helps to create its own environment (Merleau-Ponty, 2014, 81).

This brief and rather limited list shows that life—in the reflections of phenomenological authors—is said in different ways. But, moreover, life is said about different entities. In the first case, life is attributed to the consciousness that relates to objects (that is, "lives through" its objects). In the second case, life is a fundamental feature of the being of an individual who has his or her own life as something that he or she has taken over and is to be carried further by him or her (the "factical life"). And in the third case, life is attributed to organisms. It is the distinctive feature thanks to which the behavior of an organism does not simply result from its external conditions, but can be characterized as homeostatic.

Consequently, two pluralities of the notion "life," not just one, need to be noted: apart from the plurality of meaning (life is said in different senses), there is the

plurality of attribution (life being attributed once to the consciousness, at other times to organisms, and at other times identified with existence). This double plurality makes it difficult, or maybe even impossible, to search for a unifying concept of life and to establish a phenomenology of life or a phenomenology of the living. And yet, as early as in 1920s attempts were made to give a comprehensive phenomenological account of different forms of life, to show their mutual relation, and to specify the meaning of the phenomenological concept of life. Max Scheler (Scheler, 1998) and Martin Heidegger (Heidegger, 2004, §§42-64) hold a prominent place among these early phenomenological accounts of life. They were followed, for instance, by Hans Jonas (2001). In our day, an important attempt to give a unifying phenomenology of life has been made in the recent works of Renaud Barbaras (2008; 2011a; 2013; 2018).

Before looking more closely at this attempt, it should be stated more precisely what is particular about the phenomenological approach to the problem of life. We can roughly say that phenomenology—understood as the analysis of different ways entities appear—investigates life from the standpoint of the subject to which these entities appear and which is of course itself a living being. To put it differently, phenomenology investigates life from the viewpoint of the living being itself: it focuses, for instance, on the way other living beings appear to it or on the way its own life becomes manifest in the different modes that this living being directs itself towards its objects. Nevertheless, if we take as our starting point the experience of the living being, to which the life belongs or which is itself the bearer of that life, we expose ourselves to a double criticism. First, it can be objected that we can arrive only at a sum of subjective remarks on life, but not at a binding and universally valid understanding of life. And second, it can be pointed out that the life of which we have experience is only human life. The phenomenology of life is thus subject to the objections of subjectivism and of anthropocentrism.

As a reply to the first objection, phenomenology points out that each experience has certain recurrent, typical structures. An individual is capable of recognizing these structures in the life of other individuals. As living beings, we understand ourselves, for instance, as each seeing our environment from a particular point of view. Or, to give another example, we understand that we may be exposed to a danger, which implies that we always grasp events that happen to us as something that concerns ourselves. The fact that we each live our *own* life according to these structures—our perspectival character or our perception, the practical or vital relevance of events in our surroundings—does not deny the general character of these structures. This classical phenomenological claim—our subjective experience

is articulated according to certain essential structures (e.g. Husserl, 1992, §§1-8)—has been recently recalled by Etienne Bimbenet as a first move of a possible phenomenology of life (Bimbenet, 2011, 29-30, 45-46). In the similar vein, we read, for instance, already in Merleau-Ponty's *The Structure of Behavior* the remarkable statement: "The science of life can be constructed only with notions tailored to it and taken from our experience of the living being" (Merleau-Ponty, 1967, 149). By stating this, Merleau-Ponty is not reducing the science of life to a sum of subjective observations. He insists that the source of these trans-subjective meanings or structures is to be found in the experience that is always somebody's experience (Merleau-Ponty, 2014, 78).

Even if we concede that our own experience does not confine us to our private subjective sphere, that it comprises typical or essential structures that enable us to grasp what it means "to see something from certain viewpoint" or "to be in danger," the second objection remains: can these structures be extended and transposed beyond merely human experience? To put it differently: is phenomenology capable of grasping the difference between human and non-human forms of life (the anthropological difference)? Heidegger famously suggested in *Being and Time* that we can understand the non-human forms of life by describing human existence or Dasein, and by taking away certain features that cannot be found in non-human or non-Dasein-like forms of life. He declared the program of this "privative zoology" in the short but influential remark in §10 of *Being and Time*:

> Life has its own kind of being, but it is essentially accessible only in Da-sein. The ontology of life takes place by way of a privative interpretation. It determines what must be the case if there can be anything like just-being-alive [*was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann*]. (Heidegger, 1996, 46; 1993, 49-50)

In order to illuminate the contrast between the human and the non-human way of being, different authors, such as Heidegger and Portman, have elaborated on the distinction between the 'environment' or 'environing world' (*Umwelt*) and the 'world' (*Welt*). Whereas the animal is—in different ways of its behavior—always tied to its environment, the human being is open to the world. Contrasted to the animal, the human being is characterized by his or her "world openness." For instance, social organization amongst humans does not have a pre-given form. Indeed, human beings have to reinvent it and confirm it constantly (Portman, 1995, 97). Heidegger presents one variant of this man–animal delimitation, which makes use of the environment—world distinction. In a 1929-30 lecture, he famously claims: the

stone is worldless (*weltlos*), the animal is poor in world (*weltarm*), the man is world-forming (*weltbildend*) (Heidegger, 2004, §§42-63).

Heidegger's claim has met with heavy criticism, both in biology and in philosophy. One of the influential criticisms of this "humanistic teleology," as he calls it, was articulated by Jacques Derrida. He distrusts the very thesis of animality according to which the word 'animal' is supposed to refer to a well-defined region. The division that is constituted by the conceptual man–animal separation is, for Derrida, unjustifiable. It is on the basis of this separation that we attribute our feelings of compassion and pity or hold certain beings responsible or not. By maintaining this division we participate in a violent act that is, according to Derrida, a real "war of species" (Derrida, 2008, 23-35; 1987, 87-90).

For our purposes, it is important to note that Barbaras, who develops one of the most recent versions of the phenomenology of life, shares with Derrida some objections against the Heideggerian anthropocentric approach. According to Barbaras, the starting point of the phenomenology of life is not anthropocentrism, but biocentrism:

> We will have to ask what life must be if the human being is what he or she is; what must life be, *if there can be anything like* Dasein [il nous faudra nous demander ce que doit être la vie pour que l'homme soit ce qu'il est, *ce que doit être la vie pour que soit possible quelque chose comme le* Dasein]. (Barbaras, 2008, 63)

Barbaras calls his approach a "privative anthropology," and understands it as an inverted Heideggerian "privative zoology." We are no longer invited to ask what should be taken away from human life in order to arrive at the animal or vegetal form of life. On the contrary, we ask what should be taken away from life as such in order to arrive at human life. This nevertheless presupposes, obviously, that we know first, what "life as such" is. Consequently, the first step of the phenomenology of life as developed by Barbaras consists in making clear what "life as such" or "life for itself" (*la vie pour elle-même*) is.

2. *LIFE AND MANIFESTATION*

But what does "life" mean? To deal with this question, it is useful to start from the distinction Barbaras makes between life "in the first and immediate sense" (*le sens premier et immédiat*) and life in its "originary sense" (*le sens originaire du vivre*). We take life in its first and immediate (or "naïve") sense, if we define it by the "activity of the living organism that grapples with an environment" (« l'activité de

l'organisme vivant aux prises avec un milieu ») (Barbaras, 2008, 7, 20). Nevertheless, life as such, life in its originary sense, is, according to Barbaras, not to be identified with the life of the living organism.

Before stating more precisely what life in the originary meaning is, Barbaras focuses on the phenomenological question of appearing. Husserlian phenomenology uses the concept "appearing" to describe the correlation between that which appears (transcendent entities), particular appearances (phenomena), and the one to whom entities appear (the dative of manifestation, the subject of appearing, the subject of correlation). Now, according to Barbaras, Husserl wrongly renders this structure of correlation by understanding appearances as mental states that are 'in' consciousness, that is, are immanent. To put it differently, in Husserl the subject is a subject to which everything appears, a subject which itself does not make part of that which appears. Barbaras, by contrast, seeks to understand the subject of correlation as a being which constitutes part of the world. Barbaras takes on the task, pursued by Maurice Merleau-Ponty and also Jan Patočka, to analyze the subject as both part of the world and as the entity to which the world appears.

It is as a response to the problem of correlation, articulated thus, that the concept of life intervenes. If we want to understand the subject of manifestation (the dative of manifestation) as belonging to that which becomes manifest, and yet as standing at a distance from it, we have to conceive of it as *life*. This suggestion starts from a fundamental assumption—namely, that life is a unity comprising two aspects. To live means "to be alive" (in Barbaras often in German as „Leben") on the one hand and to "live through" („erleben") on the other. In the first sense, living is intransitive, in the second, it is transitive or other-oriented: I live through something (experience something).

The second aspect of "life" is obviously related to the concept of intentionality. Barbaras states unambiguously: we refer to life "in order to account for the being of intentionality." He says, in other words, that each life "lives something through" (*erlebt etwas*) or makes something manifest. Each living being is a dative of manifestation, each life stands in correlation to something that appears. Living in this transitive sense—"living through" something (*etwas erleben*)—is an indispensable part of each life. Barbaras repeatedly claims that any living organism experiences something; any living being is a subject for which something becomes manifest:

> it is beyond doubt that the life of the lowest living being implies a dimension of phenomenalization; this life is not just survival, but is already 'knowledge' " [« la vie du moindre vivant enveloppe sans doute une dimension de phénoménalisation, elle

n'est pas seulement survie, mais déjà "connaissance" »]. (Barbaras, 2008, 8; Barbaras, 2018, 5)

At this stage, at least two objections may be raised. First, not all features of the life of living beings seem to be dependent on this analysis of manifestation. When describing life, we may refer to processes such as growth, evolution, metabolism (the exchange of the matter with the environment, which guarantees the constant renewal of the existence of the organism), reproduction, biological rhythms, and so forth. Barbaras cannot deny that these processes constitute part of organic life. Yet he strives to subordinate them to the fundamental feature of life, which is the participation of the living being in the process of manifestation. We see this, for instance, when Barbaras criticizes Jonas (Barbaras, 2008, 183-230) for having founded the unity of the organic being on metabolism, that is, on the concern of the organism to survive and maintain its being through material exchange with the environment. Conceived in this way, the activity of the living being does not account for the essential openness of the organism to the world. The participation in manifestation (in 'phenomenalization') gets lost. Barbaras would probably respond to our objection that living beings do not just consume the environment, but make it manifest.

Secondly, we can charge Barbaras with anthropocentrism, for even if it should hold true that life consists essentially in making manifest, it is only life as known to ourselves, to "subjects of correlation." Can this feature be applied to other living beings, plants, and animals? We have already seen that Barbaras resolutely refuses Heidegger and his "anthropocentrism" or "existence centrism" (*l'existentialocentrisme*). We will come back to a possible response to this second objection at a later point. Before that, let us focus on life as the *unity* of "being alive" and "experiencing" (living through). So far, we have considered only the first aspect of this unity. It is time to look at the second.

3. *UNITY OF LIFE*

"Being alive"—the intransitive aspect of the unity of life—is present in each transitive experience of something, yet not reducible to it. The analysis of *Leben* in Barbaras consists, as far as I understand it, in two steps. First, Barbaras argues that "being alive" (or "being-in-life," as translated in (Barbaras, 2005, 84)) is defined by the capacity for movement; second, he goes on to determine the specific meaning that movement takes when understood as the defining feature of "being alive."

In the first step, Barbaras tries to supplement Merleau-Ponty's emphasis on body proper as the fundamental dimension of perceptual experience. It is not enough to say that perceptual experience is a bodily one. It has to be added that the body in question is a living one: "bodies that perceive are *living* bodies […] they are distinguished from other corporeal beings […] by their capacity for *movement*." (Barbaras, 2005, 86). The movement in question is obviously not a simple location change, but a "living movement" (Barbaras, 2005, 86). Before showing what is specific about the "living movement," Barbaras points at the constitutive relation between movement and perception. He draws on observations, developed by Goldstein, that organisms represent a totality irreducible to its parts. Perception (or sensibility) and movement (motility) can be seen as two "expressions of living being." This is corroborated by the "tonic phenomena" in which a visual perception of certain quality (such as a color) implies a certain type of movement and consequently "involves the totality of the organism":

> Beyond green as sensible content […] there is the vital significance of green, the type of encounter that it represents for the organism, and this encounter is going to take indistinctly the form of movement of adduction and of the manifestation of a content. (Barbaras, 2005, 88)

Barbaras substantiates the claim that perception has a constitutive relation to movement by a series of other observations, for instance by pointing at the phenomenological analysis of attention (in E. Minkowski) according to which attention implies both perception and movement. Nevertheless, even if we admit that perception is "strictly motor" (Barbaras, 2005, 92), is still remains to establish what 'movement' is.

Consequently, in the second step of his claim, Barbaras circumscribes the 'specific status' that movement receives here. It is obviously different from an "objective displacement" (Barbaras, 2005, 92). Yet when characterizing the "living movement," he is more interested in the *capacity* for movement than in the movement itself about which he does not say much. Movement is determined only in terms of the realization of a capacity, as an "effective unfolding" of a capacity; the emphasis is on the fact that this capacity does not get exhausted by its particular realizations (by particular movements). Here again, Barbaras invokes observable biological phenomena of the active regeneration of an organism, yet he transposes them into a more general philosophical claims:

> Lived movement has the characteristic that the power from whence it proceeds it not exhausted but on the contrary reactivated by its implementation. Living movement

> is automovement not only because it proceeds from the self but above all because it is its own source… The true meaning of the subject consists in this autonomy of living movement, this capacity for continually recreating one's self. (Barbaras, 2005, 93)

In sum, being alive (or "being-in-life") consists in the capacity for movement without which perceptual experience would not have been possible and which—as a capacity—gets constantly renewed in its particular realizations. The characteristic of the lived movement is thus the "excess of capacity beyond action." Barbaras takes this description of the movement ("both penetration into exteriority and the ability for indefinite renewal") (Barbaras, 2005, 94) to be valid not only for humans, but for each living subject, or for animals at least ("as the most cursory observation of animal behavior shows").

Even though Barbaras in some of his texts gives a separate account of what "being alive" (*Leben*) means, he insists on the duality of being alive and experiencing something. What is more, he takes these two dimensions to be rooted in a more fundamental unity of life. In his 1999 book, *Le désir et la distance*, he names this most fundamental structure of the life "desire." Again, phenomenological agenda stands in the foreground, i.e. the question how to account for the relation between things that appear and the subject to which they appear. Barbaras re-interprets the Husserlian terminological couple of "empty intention" and "fulfillment" in a more affective and vitalist terms. Intentionality is understood as an affective tending towards the world, as a feeling of un-satisfaction, and the "fulfillment" is coined precisely in terms of partial satisfaction. "Desire"—in the sense of an insatiable affective propensity, of a fundamental openness onto the world—stands for the unifying feature of the life as such. Life "is desire," but not a desire in the sense of a particular need that can be satisfied, it is a "desire for the world." (Barbaras, 2005; 1999; 2016, 20-23).

In his remarkable analysis of the dual character of life, Barbaras often invokes observations related to organic beings (tonic phenomena, active regeneration of an organism). Yet in the concluding parts of his argument, he tends to blankly generalize certain observations or even to change the *type* of philosophical analysis he develops. This can be shown on the way he re-unites the duality of experiencing (*Erleben*) and being alive (*Leben*) in his 2008 work *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Here he epitomizes, in a somewhat abridged form, this duality as one of consciousness and life. Now, it is highly interesting to see how Barbaras describes this duality. He explicitly embraces the idea that consciousness and life are "absolutely co-extensive and co-originary." Nevertheless, he expounds his idea as follows:

> This co-originarity is in reality a sign of a unique element or of a unique manner of existence [« l'indice d'un élément ou d'un mode d'exister unique »]: consciousness and life are born together [« conscience et vie naisssent ensemble »], since they proceed from one and the same manner of being, which we provisionally call living [« car elles procèdent d'un même mode d'être, que nous nommons provisoirement vivre »], and their distinction always already makes part of an abstraction [« de sorte que leur distinction relève toujours déjà de l'abstraction »]. (Barbaras 2008, 21)

Consequently, reflections on the "originary unity of consciousness and life" invite us to abandon the strict conceptual distinction. Indeed, we are invited by Barbaras himself to accept the idea of "blurring […] the difference between consciousness and being alive." [« brouillage […] de la distinction entre la conscience et l'être en vie »] (Barbaras, 2008, 22). The distinction *Leben — Erleben* is to be seen as deriving from a more primordial unity: "consciousness and life are born together, since they proceed from one and the same manner of being." This betrays that a certain methodological shift has taken place: the multiplicity of different aspects of life is to be traced back to their origin. The phenomenology of life is replaced by something I would call a speculative genealogy of life.

We can see this, for instance, in the way Barbaras deals with the anthropological difference. The difference between the human and the non-human form of life is explained in terms of a differentiation from a common origin or—as Barbaras puts it—« au sein de la vie, » that is, a differentiation within life (Barbaras, 2008, 234). As we have seen, every form of life stands in correlation to the world; life as such is intentional (in the affective sense of "desire"). Human consciousness proceeds from this common and undifferentiated life by way of a gradual limitation. Whereas life as such is opened to the world, human consciousness is object directed. The infinitely rich and original relation of life to the world gets replaced, when it comes to human beings, by the limited and narrow relation of consciousness to its object. This is how Barbaras introduces his idea of privative anthropology: "human being is life *less* something" [« la vie *moins* quelque chose »] (Barbaras, 2011a, 121). This view is the opposite of Heidegger's privative zoology in two respects. First, we arrive at the human being by taking away certain features of life as such, and, second, the anthropological difference is stated not as a part of a descriptive or comparative phenomenology which compares man, animal, vegetable, and mineral, but as a part of the dynamic idea of life as a process of differentiation from a single common ground (or within one common ground).

Consequently, Barbaras's philosophy turns out to be a philosophy of becoming. The obvious question is what kind of becoming does Barbaras have in mind. Does

he focus on an ontogenetic study (on the development of an individual across its life) or on a phylogenetic study (some kind of evolutionary history)? Or is this some other kind of becoming?

4. *LIFE AND THE WORLD*

The most fundamental becoming is understood by Barbaras again as a movement of appearing. Nevertheless, this time it is an appearing in a more radical sense, not becoming manifest for somebody, but the very process of individuation. Barbaras—inspired by Patočka and by Eugen Fink—distinguishes two concepts of "appearing" or "phenomenon." Appearing to somebody, which he calls "dévoilement," and "individuation through separation," which he calls "délimitation." Whereas the first concept of manifestation presupposes somebody, a dative of manifestation, and refers to a kind of epistemological movement, the second concept refers to an ontological movement that is prior to any appearing to somebody. What is more, it is this second concept of manifestation that is associated with the most fundamental concept of "life." This set of assumptions is developed by Barbaras in a systematic and lengthy way especially in the 2013 book *Dynamique de la manifestation* (and transformed into a "poetic" account of human finitude in his 2016 book). It is impossible to cover here all aspects of this original and rich work. My exposition is limited to three philosophical moves: (a) the re-interpretation of the Husserlian concept of "adumbration," (b) the understanding of manifestation as an ontological movement and (c) the charge of animism and the reply based on the distinction between the life of living beings and the archi-life (« l'achi-vie ») of the world.

4a) *Husserlian concept of "adumbration" and the pre-given world*

By developing the above mentioned distinction of two concepts of manifestation, Barbaras moves away and beyond Husserlian phenomenology. Yet he substantiates this move by his own reading of some decisive Husserlian passages, especially the ones on the perceptual appearing of things. Individual things that we perceive are given to us in a series of perspectival aspects of "adumbrations" („Abschattungen"). They are never fully given to us in particular appearances, yet there is no sense to posit them as existing independently from these appearances: things exist as appearing. Our experience of this or that thing can continue, because a new appearance of the same thing—i.e. our new experience of this thing—is

always possible, stands always "on the horizon" of our actual experience. Barbaras epitomizes this Husserlian description of the process of appearing as follows:

> the givenness by adumbrations [« la donation par esquisses »], the capacity that I have to continue the course of perception in the light of the actual aspects of the object presupposes that the possibility to continue my experience is, so to say, warranted [« garantie »]. This warranty cannot be based on the givenness of the object, because it is precisely the continuation of experience that, on the contrary, will constitute the object. In other words, if the scene or the prerequisite framework, within which the experience can take place, were not given in advance, I could have never moved forward in the course of adumbrations: the continuation of the experience, which is itself a condition of the object, presupposes the pre-givenness of the continuability of this experience. (Barbaras, 2011a, 94)[3]

The warranty which makes sure that my experience can continue is localized—by Barbaras—on the side of the world, the latter being defined as "the prerequisite and non-objective ground of the constitution of the object," as the "pre-given framework of every intuitive givenness, especially of the perceptual givenness" (Barbaras, 2011a, 95). Barbaras seems to restate the idea elaborated by Husserl, i.e. that every experience has to be accompanied by a horizon (Husserl, 1992, §27; Husserl, 1985, §8). Nevertheless, at a closer look, he *de facto* abandons the Husserlian concept of the horizon (even though the relevant passage is entitled « L'horizon de monde »; see (Barbaras, 2013, 40-52)). In Husserl, we cannot localize the structure of the horizon simply and exclusively on the side of the world. It is always the structure of an individual thing as it appears *to somebody*, to a perceiving subject. On the on hand, there is the internal horizon of other possible experiences in which the same thing can be given to me, and, on the other hand, there is the external horizon of my exploration of the surroundings of the same thing. It is thanks to this double horizon that my experience can carry on and continuously reveal what is real (see also Merleau-Ponty, 2014, 69-71). The experience is inconceivable without its counterpart (the object and its horizons), but it is no less true that the horizon prefigures the possibilities of the subject of experience. The horizon suggests what "I can" see, what "I can" explore and experience. This is a decisive point. By localizing the "warranty" of the continuity of my experience exclusively on the side of the world (by understanding it as a "pre-given framework"), Barbaras abandons not only the Husserlian concept of the "horizon," but also the idea of correlation, i.e. the idea that we cannot go beyond the fundamental relation in which something appears to

[3] A longer version of this argument, see (Barbaras, 2013, 42-44, 52-54).

somebody. Barbaras explicitly assumes this consequence: if we accept that the world is to be understood as the pre-given framework of every intuitive givenness, we have to admit also that there is such an "appearing that is not appearing to somebody" (« un apparaître qui n'est encore apparaître à personne ») (Barbaras, 2011a, 106).

Barbaras himself would not qualify this step as an abandon of the idea of correlation (and of phenomenology as such). According to him, the phenomenology is not abandoned, but supplemented by a cosmology, the latter being able to account for the "anonymous manifestation", the appearing that is not appearing to somebody (Barbaras, 2016, 25-26). Barbaras articulates the objection as follows: "It might seem that we describe cosmic processes that have not much to do with the dimension of phenomenality […] that we have sacrificed phenomenology to cosmology" (Barbaras, 2016, 34). His reply to this charge consists in pointing out at the "cosmic" processes (at the anonymous manifestation) as the *presupposition* of the appearing to somebody. He repeatedly calls his analysis a "regressive" one, as an inquiry into that which precedes the appearing to a subject (Barbaras, 2018, 11). Moreover, when replying to the objection, Barbaras suggests that it presupposes a mistaken concept of appearing. The objection assumes, according to Barbaras, "that appearing has to rest on the activity of the subject, that appearances are but results of subjectification" (Barbaras, 2011a, 153) (« qu'il n'y a d'apparition que comme subjectivation »). This is an interesting point: when trying to prove his point, Barbaras makes the phenomenological concept of appearing even more subjective that it has to be. As I suggested in the first section of this article, the fact, that *we* experience something (e.g. from a certain standpoint), does not imply that we are confined to a private and a merely subjective world. The need for another concept of manifestation might be but a result of a mistaken over-subjectification of the phenomenological concept of manifestation.

4b) *Manifestation understood as an ontological movement (Jan Patočka)*

Even though the distinction between the two concepts of manifestation was introduced by Eugen Fink (the „Anschein" und „Vorschein," see Fink, 1958, esp. chap. VIII and IX; Fink, 1976, esp. 148; Fink 1957), Barbaras draws on the way Jan Patočka adopted and developed this distinction in his own philosophy (Patočka, 1972). In his reading of Aristotle's *Physics*, Patočka suggests a radical interpretation of the Aristotelian concept of movement. It is precisely this part of Patočka's work that, in the eyes of Barbaras, constitutes the most promising phenomenological account of manifestation.

If we understand movement as an actualization of a potentiality, movement refers to an ontological process, to a process that constitutes the very being of a given entity (and not only the fact that this entity appears to somebody). Yet, according to Patočka, the Aristotelian conception of movement is too static, since it presupposes something that changes, a substrate which itself does not change (a leave turns red and dries out). Patočka suggests to radicalize this concept by understanding the movement not as something that happens with a pre-given substrate, but as something by which this very substrate comes into being (Patočka, 1998, XVII). The prominent example of such a movement is the human existence: a human being does not pre-exist to its possible actualizations, moreover, it exists in the way it grasps and carries out its possibilities. Patočka refers obviously to the Heideggerian concept of *Dasein* and its relation to its possibilities. Yet, as Barbaras justly remarks, the human existence is for Patočka not the only instantiation of a "movement which produces its own subject" (Barbaras, 2011b, 250). In some of his texts, Patočka inclines to take all existing entities in terms of an ontological movement which brings about and stabilizes its own substrate. Everything which exists is in movement: there is not an apple that ripens (i.e. an apple as a substrate and being gradually more and more ripe as a movement), but a movement of becoming ripe which brings about both the identity of the substrate and its determination (Barbaras, 2011b, 246). Patočka himself is willing to call this movement a "life." In his own rendering or the Aristotelian *Physics,* Patočka takes movement to be "a life of things, in a way" (Patočka, 1964, 88). Patočka's appropriation of the Aristotelian concept of movement cannot be exposed in more detail here (Duicu, 2014). Suffice it to say that Patočka adopts certain ontology of movement in which the appearing of things coincides with their very coming into being qua individual entities. Barbaras incorporates this into his own philosophical project by stating:

> after we have taken into account the special mode of being which is our own existence, we are led to recognize that it makes part of a more general process of manifestation, of an ontogenetic movement, in relation to which the movement of our own existence is but a privileged attestation. (« un mouvement ontogénétique, dont celui de notre existence n'est qu'une attestation privilégiée ») (Barbaras, 2011b, 250)

When adopting the idea of appearing (manifestation) as a process of individuation, Barbaras unambiguously adopts Patočka's—rare and rather restrained—suggestion in calling this very process "life." This is a different meaning of the term "life" than the ones we discussed in previous sections, yet is it not the

only conceptual invention. Since the individuation represents the most fundamental feature of the world, it is ultimately to the world that the life should be attributed. Barbaras explores this idea that life—in the most fundamental sense—is life of the world, both in *La dynamique de la manifestation* (Barbaras, 2013), and, earlier in the article « Vie de la conscience et vie du monde » (Barbaras, 2011a, 127–137) which is basically a brief sketch of what would became the 2013 book. It is here that the shift from the life of consciousness and of organisms to the life of the world gets accomplished:

> the life which is attested by our own movements is never a life of one particular living being; it is always already the life of the world itself. Consequently, we belong to the world not because we are living beings; on the contrary, we are alive because we belong to the world, as far as it holds true that—phenomenologically understood—the being of the world is the being of the process in which the original meaning of life becomes manifest. (Barbaras, 2011a, 136; 2018, 10)

Let us emphasize again that our brief survey does not intend to spell out in detail all the steps that led Barbaras from the phenomenology based on the idea of correlation to a more speculative type of philosophy which takes "appearing" to be primarily an ontological process of individuation. The question that is pertinent for us is: why should we call the process of individuation "life"? The main reason, I believe, is how Barbaras reads Patočka on *physis* in Aristotle (Barbaras, 2011a, 134-137). The *physei onta* are defined by the capacity of spontaneous movement. And since the world is here understood as the spontaneous individuation of entities, as their spontaneous production ("auto-production") (Barbaras, 2013, 186; 2018, 18) it is possible to say, at least according to Barbaras, that the world is alive, to take life as its essential feature.

Again, certain objections can reasonably be summoned. Let us mention but two of them. First, it is a different concept of life than the concepts Barbaras has referred to thus far. Now, life refers neither to the "activity of the living organism" nor to the duality of "being alive" and "living through" something (*Leben* and *Erleben*). At this stage, life is—conceptually—identified with the spontaneity of movement. And second, if we take life as a feature of the world than the concept of life loses its discriminative capacity to set apart what is living from what is not. In this dynamic ontology, in which life means more or less the "coming to being" of any individual entity, every individual entity is a living entity. Life is the life of things, « la vie des choses » (Barbaras, 2011a, 134), be they animate or inanimate.

4c) *Animate and inanimate beings. Life and "archi-life"*

The life which is attributed to the world (« la vie du monde »; Barbaras, 2018, 11) is related to, yet not identical with the live of living organisms. In order to grasp this difference, Barbaras introduces the terminological distinction between the archi-life (« l'archi-vie », the new designation of the "life as such") and the life of the living beings. It is on the basis of this distinction that Barbaras addresses the animism objection: "the fact that the life of the living being is immersed in the archi-life does not imply that each being produced by the archi-life is a living being" (Barbaras, 2018, 11). The animate and the inanimate beings differ in the way they relate to the originating archi-life: the inanimate being are completely dependent on the archi-life, while the animate beings are capable to separate themselves. When describing the difference of the inanimate and animate beings, Barbaras refers to the traditional distinction between beings that are exposed to the "laws of nature" and the ones who "escape the laws of the world," who possess "spontaneity or autonomy." While inanimate beings are moved, the animate beings move themselves (Barbaras, 2018, 12). This brings Barbaras to a paradoxical formulation, according to which the living beings are separated from the "life as such" and—consequently—have lost this life: "being alive does not mean to have the life but to have lost it" (« être en vie, ce n'est pas avoir la vie mais l'avoir perdue »; Barbaras, 2018, 12). More precisely: "The living being is literally a life that has lost the life as such, or the archi-life" (Barbaras, 2018, 15). Barbaras is not afraid to draw radical conclusions which comprise also the re-definition of the concept of death. The "empirical birth of a living being is a counterpart of a metaphysical death," and the "empirical death, the dissolution of the singularity of the living being and the extinction of its own movement, the de-differentiation, is synonymous to the return to the life." (Barbaras, 2018, 16). From these highly original observations, there is one conclusion we may draw for the purpose of our article: when responding to the charge of animism, Barbaras introduces a separation of two distinct concepts of life, the archi-life (the life of the world) and the organic life (being alive). Moreover, he radicalizes the distinction by articulating it in terms as life and death, i.e. in terms that are mutually exclusive.

5. *CONCLUSION*

In my article, I tried to offer a critical reading of the way major works of Renaud Barbaras deal with the concept of life. There are many aspects of his work that had to be left aside, for instance the recent account of the specifically

human form of life in its separation from the more general life of the world (addressed by Barbaras in his "metaphysics of the subject" in terms of « archi-événement ») (Barbaras, 2016, 101-118). In my understanding, the two objections to any phenomenology of life that I mentioned in section one—the objection of subjectivism and of anthropocentrism—constitute an important background of Renaud Barbaras' preoccupations. His phenomenological and cosmological account avoids the charge of subjectivism (by claiming the subjective concept of phenomenon to be a derivative one). I cannot deal in detail with the charge of anthropocentrism, but one thing seems to be clear: it is weakened, or at least modified by the fact that Barbaras has introduced a negative anthropology. All in all, Barbaras develops an impressive philosophy of life that is less vulnerable to the charge of subjectivism and anthropocentrism than the phenomenology of life which can be drawn from Husserl, Heidegger or even Merleau-Ponty.

Nevertheless, there are questions that remain and that can be articulated by means of the double plurality that I described at the beginning of this article. In the works of Renaud Barbaras, we find the plurality of attribution: life is attributed to organisms, consciousness (the subject that stands in correlation to something), and, lastly, the world. And there is also the plurality of meaning. When Barbaras attributes life to organisms, it is understood as the "activity of the living organism that grapples with an environment." When he attributes life to the experiencing subject, life receives the meaning of the unity of "being alive" and "experiencing something." And, lastly, when attributed to the world, life has nothing to do with "experiencing," but instead concerns the fact that the world contains the beginning of all motion within itself. The ambition of Barbaras is to show the unity of these levels and meanings of life.

If I hesitate to follow Barbaras in his attempt, it is for two reasons. First, Barbaras himself is at certain points compelled to acknowledge that there is a discontinuity between a certain concept of life (e.g. the life of the world) and another concept of life (e.g being alive, see section 4c). Secondly, I believe that phenomenology does not need to be supplemented by a cosmology. Phenomenology is not bound to be a way to a unifying theory of the different forms and meanings of life. On the contrary, it can help to cultivate a sense for the different kinds of plurality of the word "life." This cultivation still can make a good use of the idea of experience as a correlation. Certainly, there is life—our own life—in our perceiving of things in our surroundings. And there is life—our own life—when we understand our own existence as a task. And of course there is life in our experience of different,

non-human forms of life, such as in the experience of the animal's gaze upon myself, in which we somehow understand both the animal's, and our own life. Possibly in this gaze of an animal, to which we can be exposed, the boundary between man and animal starts to tremble, as Derrida suggests. These are diverse experiences of life in a different sense. To say that "life" has multiple meanings and attributions is very formal and broad. Still such a statement can be developed into a phenomenological analysis of the way life is indeed experienced in different meanings.

REFERENCES

Barbaras, R. (1999). *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999.

Barbaras, R. (2005). *Desire and Distance. Introduction to a Phenomenology of perception*. Stanford: Stanford University Press.

Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.

Barbaras, R. (2011a). *La vie lacunaire*. Paris: Vrin.

Barbaras, R. (2011b). *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Chatou: Les Etitions de la Transparence.

Barbaras, R. (2013). *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin.

Barbaras, R. (2016). *Métaphysique du sentiment*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Barbaras, R. (2018). La tautologie de la vie. *Études phénoménologiques — Phenomenological Studies*, 2, 1–19.

Bimbenet, E. (2011). *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard.

Derrida, J. (1987). *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galillé.

Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press.

Duicu, D. (2014). *Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*. Paris: Hermann.

Fink, E. (1957). *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*. The Hague: Nijhoff.

Fink, E. (1958). *Sein, Wahrheit, Welt: Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. The Hague: Nijhoff.

Fink, E. (1976). *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg im Breisgau: Alber.

Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. Albany, NY: SUNY.

Heidegger, M. (2003). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Stuttgart: Reclam.

Heidegger, M. (2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Husserl, E. (1985). *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Meiner.

Husserl, E. (1992). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. *Gesammelte Schriften*, *5*. Hamburg: Meiner.

Jonas, H. (2001). *The Phenomenon of Life: Toward Philosophical Biology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1967). *The Structure of Behavior*. Boston, MA: Beacon Press.

Merleau-Ponty, M. (2014). *Phenomenology of Perception*. London, New York: Routledge.

Patočka, J. (1964). O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji [On the Philosophical Meaning of Aristotle's Concept of Motion and of Historical Investigations Dedicated to its Developement]. In *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica,* 1, 87–96. (in Czech).

Patočka, J. (1972). Weltganzes und Menschenwelt: Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz. In W. Beierwaltes & W. Schrader (Eds.), *Weltaspekte der Philosophie. Festschrift für R. Berlinger*, 243–50. Amsterdam: Rodopi.

Patočka, J. (1998). *Body, Community, Language, World*. Chicago, La Salle, Illinois: Open Court.

Portman, A. (1995). Der Mensch — Ein Mängelwesen? In H. Keupp (Ed.), *Lust an der Erkenntnis: Der Mensch als soziales Wesen*, (92–100). Munich and Zurich: Piper.

Scheler, M. (1998). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn: Bouvier.

HORIZON 8 (2) 2019 : I. Research : M. Belousov : 536–572
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-536-572

ДАННОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА ФЕНОМЕНОЛОГИИ

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ

Кандидат философских наук, доцент.
Российская Академия Народного Хозяйства и Государственной Службы
при Президенте Российской Федерации.
119571 Москва, Россия.

E-mail: mishabelous@gmail.com

Согласно «принципу всех принципов», сформулированному в *Идеях I*, изначально дающее созерцание есть правовой источник любого познания. Этот принцип, как принцип данности, как будто полагает предел философской проблематизации, поскольку подлинная данность не оставляет вопросов и представляет собой, согласно формулировке Гуссерля, абсолютную самопонятность. Отталкиваясь от ключевых различений и интуиций основателя феноменологии, я, напротив, попытаюсь показать, что феноменологическое приведение феномена к данности не снимает, а конституирует его проблематичность. Отправной точкой в обосновании этого тезиса служит анализ коррелятивных различий между интенцией и осуществлением значения и подразумеваемым и осуществляющим смыслом, которые определяют проблематику данности в феноменологии. Во второй части я намерен показать, что гуссерлевская идея «предельного осуществления», снимающего нехватку данности по отношению к смыслу и тем самым, на первый взгляд, устраняющего проблематичность, есть вместе с тем идея «предельного опустошения» смысла, превращающего его в проблему. В этом контексте в статье будет проведено сопоставление гуссерлевского описания опыта «предельного осуществления» с хайдеггеровским анализом феномена смерти в «Бытии и времени» с тем, чтобы продемонстрировать их родство в плане упомянутого мотива. В заключительной части на основании описания метаболизма как движения жизни у Ханса Йонаса проводится аналогия между отношением живого организма и материи, с одной стороны, и отношением проблемы и данности, с другой, и обосновывается тезис, что проблематичность является не тупиком, искусственно создаваемым философией, а конститутивной чертой жизни и жизненного мира.

Ключевые слова: Данность, созерцание, проблема, горизонт, Гуссерль, Хайдеггер, осуществление, возможность, невозможность.

© MIKHAIL BELOUSOV, 2019

GIVENNESS AS PROBLEM OF PHENOMENOLOGY

MIKHAIL BELOUSOV

PhD in Philosophy, Assistant Professor.
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.
119571 Moscow, Russia.

E-mail: mishabelous@gmail.com

According to *principle of all principles*, formulated in §24 of *Ideas I*, every originary presentive intuition is a legitimizing source of all cognition. The principle is the one of givenness, and, as such, it seems to show the limits of philosophical problematization, since the true givenness leaves no room for sensible questions and is, as Husserl puts it, the absolute matter of course. Proceeding from the key differences and intuitions of Husserlian phenomenology, I show instead that bringing phenomena to phenomenological givenness does not eliminate them, but, on the contrary, constitutes them as problematic. In grounding this thesis in the first section of the article I start with analyzing differences underlying the problematics of givenness in phenomenology. These are the correlative differences between empty and fulfilled intention and between meaning and fulfilling sense, which are introduced in *Logical Investigations*. In the second section I show that the Husserlian idea of final fulfillment as strict phenomenological evidence—eliminating the surplus of meaning in relation to the givenness and hence, at first sight, depriving the phenomenon of its problematical character—is, at the same time, the idea of final 'emptying' of meaning which turns it into the problem. In view of this, the article puts together the Husserlian description of final fulfillment with the analysis of the phenomenon of death in Heidegger's *Being and Time* to demonstrate their affinity. In the third section, relying on Hans Jonas' description of metabolism, I draw an analogy between the relation between organism and matter and the one between problem and givenness to substantiate the thesis that problematicity is not a philosophical dead end, but the constitutive feature of life and life-world.

Key words: Givenness, intuition, problem, horizon, Husserl, Heidegger, fulfillment, possibility, impossibility.

Согласно «принципу всех принципов», сформулированному в §24 *Идей*, данное в созерцании из самого «первоисточника» нужно принимать таким, каким оно себя дает, но только в тех границах, в которых оно себя дает (Gusserl', 2009, 80; Husserl, 1976b, 51). В этой формулировке «принцип всех принципов» как будто указывает на предел философской проблематизации: данность уже не оставляет осмысленных вопросов, являет собой «абсолютную само-понятность» (Gusserl', 2018, 249; Husserl, 1973, 50), а высказывание, дающее выражение *такой* данности, есть абсолютное начало и подлинный principium (Gusserl', 2009, 80; Husserl, 1976b, 51). Проблема, напротив, указывает в таком случае на нехватку данности, и даже если «дефицит» данности понимается как неустранимый, кажется несомненным, что в той мере, в какой нечто приводится к данности, оно лишается проблематичности и делается очевидным.

Отталкиваясь от ключевых различений и интуиций основателя феноменологии, я, напротив, попытаюсь показать, что феноменологическое приведение феномена к данности не снимает, а конституирует его проблематичность. Проблематизация — это не путь к очевидности, существующей по ту сторону проблемы. Скорее, сделать феноменологически очевидным и проблематизировать — это одно и то же.

Отправной точкой в обосновании этого тезиса послужит основные различия, определяющие проблематику данности в феноменологии. Это — коррелятивные различия пустой и осуществленной интенции и значения и осуществляющего смысла, введенные Гуссерлем в «Логических исследованиях». Их рассмотрению первая часть статьи. Во второй части я намерен показать, что гуссерлевская идея «предельного осуществления», снимающего нехватку данности по отношению к смыслу и тем самым, на первый взгляд, устраняющего проблематичность, есть вместе с тем идея «предельного опустошения» смысла, превращающего его в проблему. В этом контексте в статье будет проведено сопоставление гуссерлевского описания опыта «предельного осуществления с хайдеггеровским анализом феномена смерти в «Бытии и времени» с тем, чтобы продемонстрировать их родство в упомянутом отношении. В заключительной части на основании описания метаболизма как движения жизни у Ханса Йонаса проводится аналогия между отношением живого организма и материи, с одной стороны, и отношением проблемы и данности, с другой стороны, и обосновывается тезис, что проблематичность является не тупиком, искусственно создаваемым философией, а конститутивной чертой жизни и жизненного мира.

1. *ИНТЕНЦИЯ И ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ*

Девиз феноменологии «К самим вещам!» подразумевает, как разъясняет Гуссерль в «Логических исследованиях», переход от значений, не оживленных созерцаниями или оживленных ими лишь в недостаточной степени, к созерцательным данностям, позволяющим достичь «ясности и отчетливости» относительно подлежащих исследованию проблем (Gusserl', 2011, 11). Феноменология, как и исследуемое ею сознание, движется от интенции к осуществлению значения.

Опыт, к которому отсылает это гуссерлевское различие, не содержит, на первый взгляд, каких-либо загадок. Например, мы различаем понимание

некоторого высказывания[1] и опыт (в широком смысле), в котором это высказывание обнаруживает свою истинность или ложность. Мы понимаем, что «подразумевают»[2], говоря «За окном идет дождь» независимо от того, можем ли мы выглянуть в окно и убедиться в истинности или ложности этого утверждения. Но если мы хотим узнать, истинно оно или нет, мы должны выглянуть в окно или выйти на улицу. Простое «подразумевание», равно как и «пустое» понимание будут в данном случае примерами «интенции значения» (Gusserl', 2011, 41), тогда как подтверждение или опровержение высказывания опытом — примером «осуществления значения» (Gusserl', 2011, 41). В «осуществлении значения», согласно Гуссерлю, «реализуется предметное отношение» (Gusserl', 2011, 41): предмет не просто подразумевается, но оказывается также и дан, причем в идеальном случае дан именно так, как он подразумевается. Интенции значения соответствует значение, или смысл как таковой, осуществлению значения — данность. Пустой смысл *проблематичен относительно* возможного осуществления, то есть имплицитно включает в себя вопрос о реализации в созерцании, ответом на который должна стать данность.

Это кажущееся столь простым различие является, тем не менее, двусмысленным. Речь идет не о терминологической двусмысленности, а, скорее, о двусмысленности «самих вещей». Дело в том, что данность вовсе не есть нечто автономное, внешне присоединяющееся или не присоединяющееся к пустому смыслу. Гуссерль именует данность *осуществляющим смыслом* (Gusserl, 2011, 52). Данность — это *иной смысл*, который возможен лишь благодаря его соотнесенности с пустым смыслом в качестве его осуществления или неосуществления (если данность не подтверждает подразумеваемое значение), и никогда — просто данность, нечто совершенно беспредпосылочное. Подобно тому, как, по Гуссерлю, необходимо различать смысл в качестве того, как предмет подразумевается, и просто предмет, так следует различать смысл и предмет внутри данности (Gusserl', 2011, 52). В осуществлении пустого смысла предмет не просто дан, а дан (или, в случае «разочарования», не дан) так, как он подразумевается. Различие смысла и данности превращается

---

[1] Конечно, различие интенции и осуществления значения (акта придания и акта осуществления смысла) (Gusserl', 2011, 40), первоначально вводимое Гуссерлем в контексте теории значения и языка, получает в дальнейшем более широкий смысл и распространяется на все переживания сознания, а не только «выражающие акты» (высказывания и проч.) (Husserl, 1984, 544-546).

[2] «Понимание» и «подразумевание» при этом касается не психических актов, осуществляемых говорящим или слушающим (если речь идет о коммуникации), а значения (Gusserl', 2011, 36-38).

в различие *двух смыслов*. Лозунг «К самим вещам!» подразумевает совпадение *двух смыслов* (пустого и осуществляющего) как принцип феноменологии — совпадение, называемое Гуссерлем очевидностью.

Различение пустого и осуществляющего смысла позволяет рассматривать сознание как жизнь. Это сознание не статично, а динамично, так как стремится к осуществлению своих интенций (Khel'd, 2010, 16). Моделью для описания динамики осуществления Гуссерлю вплоть до поздних работ служит восприятие вещи с его перспективизмом в вариации оттенков. В каждой актуальной фазе восприятия пространственной вещи предвосхищаются еще не осуществленные, пока только «подразумеваемые» возможности, которые могут быть реализованы в дальнейшем течении опыта. Например, видя переднюю стенку шкафа, мы предвосхищаем видение задней и, продолжая воспринимать, можем осуществить соответствующую, еще не наполненную интенцию. Сознание как жизнь, то есть как движение осуществления интенций, конституируется, таким образом, двусмысленностью — постоянно сохраняющимся неравенством подразумеваемого и осуществляющего смыслов. Но если сознание стремится к осуществлению, не значит ли это, что телеология его жизни, равно как и феноменологического исследования, основанного на принципе очевидности, определяется снятием этой двусмысленности?

При попытке ответить на этот вопрос в рамках классической феноменологии сознания мы сталкиваемся с принципиальной интуицией Гуссерля — тезисом о бесконечности мира и бесконечности вещи (Tengely, 2014, 19). Он означает, что вещь, как и мир в целом, по сущностным основаниям *не могут быть даны полностью* (Tengely, 2007, 72-87). Иначе говоря, в опыте мира и опыте вещи подразумеваемый смысл всегда избыточен по отношению к осуществляющему. Невозможность снятия этой двусмысленности раскрывается Гуссерлем в понятии горизонта. Горизонт — это отсылка от того, что дано актуально, к тому, что дано лишь потенциально, но при этом определяет смысл актуально данного. Так, актуальное видение чего-то в качестве передней стенки шкафа отсылает к потенциальному видению задней и пробуждает соответствующее предвосхищение. Конечно, речь идет здесь не о том, что данность отсылает к чему-то принципиально не-данному, существующему «в себе», но лишь о том, что актуальная данность по своей сущности выходит *за собственные пределы*, отсылая к *иной, потенциальной данности*. Тем не менее бесконечность этого движения смысловых отсылок делает невозможной *полноту актуальной данности* мира и вещи. На этом строятся

классические гуссерлевские описания опыта сознания в его горизонтности. Мы видим вещи с одной стороны, но не видим с другой, соответствующую сторону также видим только в определенной перспективе и т.д. Когда же мы видим ту сторону, которую не видели сначала, мы больше не видим той, которую видели ранее — осуществление интенций идет рука об руку с их опустошением. Данность любого «сущего» возможна только как единство осуществленных и неосуществленных (еще не осуществленных и уже опустошенных) интенций. Такое единство Гуссерль называет согласованностью (*Einstimmigkeit*) (Gusserl', 2009, 472; Husserl, 1976b, 353). Согласованность подразумевает действительное осуществление предначертаний, определяющих смысл актуальной данности, в дальнейшем течении опыта (Khel'd, 2010, 16). Но и согласованность всегда остается сущностно неполной, поскольку она имплицитно включает в себя еще не осуществленные предначертания и опустошенные интенции. Бесконечность опыта подразумевает открытую возможность столкнуться с непредвиденными данностями, противоречащими предначертаниям и тем самым разрушающими согласованность. Разрушение согласованности может перечеркивать не просто свойства, но само существование вещи (Chernavin, 2013a, 36). Внезапное разочарование предначертаний «взрывает» очевидность бытия вещи и превращает в видимость то, что до этого благодаря сохранявшейся согласованности полагалось как существующее (вторжение пробуждения в связное сновидение может служить примером этого). Правда, в нормальном случае, как показывает Гуссерль, разрушение согласованности не является тотальным, поскольку конфликт данностей ведет только к перестраиванию согласованности сообразно устойчивому стилю — универсальному горизонту мира (Gusserl', 2009, 132; Husserl, 1976b, 91)[3]. Однако даже совокупная согласованность в опыте мира, в соответствии с мысленным экспериментом, который Гуссерль описывает в *Идеях*, не гарантирована из-за *возможности невозможности* восстановления согласованности, мыслимой как продолжающееся in infinitum «опровержение» данностями самого предвосхищения того, что «полагания вещей будут оставаться согласованными»[4] (Gusserl', 2009, 149; Husserl, 1976b, 103).

---

[3] Например, очевидность существования дамы «вытесняется» очевидностью существования восковой куклы. Неожиданная данность, заставляющая нас переоценить воспринятое и истолковать его иначе, снова встраивается в универсальный горизонт ожиданий, и совокупная согласованность опыта тем самым восстанавливается.

[4] Перевод уточнен.

Было бы наивно полагать, будто бесконечность как *проблематичность* (неустранимое различие подразумеваемого и осуществляющего смысла) присуща не самим вещам, но лишь нашему «представлению» о них. «Сами вещи», как явствует из девиза феноменологии, сформулированного в «Логических исследованиях» — это вещи, поскольку они *даны* или по крайней мере могут быть даны. Данность — это *бесконечное* движение данности, в котором она необходимо выходит за пределы себя самой посредством различения осуществляющего и подразумеваемого, пустого смысла. Вещи, таким образом, проблематичны, поскольку они *даны*, то есть как сами вещи. Вещи сами по себе в кантовском смысле — всего лишь *подразумеваемый смысл*. Не вещи сами по себе (поскольку они принципиально не даны и внутренне непроблематичны, завершены по своему смыслу) находятся по ту сторону феноменов а феномены (вещи как данные) находятся по ту сторону самих себя и поэтому *сами себя проблематизируют*. Проблематичность конституируется двусмысленностью смысла (смысл как подразумеваемый и как осуществляющий) и двусмысленностью данности (данность как актуальная и как потенциальная).

В свете этой проблематичности опыт сознания предстает в качестве перехода от пустого смысла к осуществляющему. Другими словами, он разворачивается *между* двумя смысловыми полюсами, но не может осуществляться *в* них. Говоря по-аристотелевски, такой переход — действительность возможного как возможного (Chernyakov, 2001, 52). Пустой смысл можно понимать как чистую возможность. Но чистая возможность *как чистая* не допускает никакого осуществления, даже неполного, то есть является невозможной. Полное же осуществление возможности уничтожает возможное *как возможное*, следовательно, оно также невозможно. Сознание как жизнь оказывается тогда *движением осуществления* интенций, а не их чистой неосуществленностью (пустым смыслом) или полной осуществленностью (абсолютным совпадением пустого и осуществляющего смысла).

Подвешенность жизни сознания и вещей в их бесконечности между двумя невозможностями — пустым и полностью осуществленным смыслом — имплицитно подразумевает принцип эпохе (Gusserl, 2009, 100; Husserl, 1976b, 65). Ни полная не-данность, ни полная данность не могут быть даны. В соответствии с девизом феноменологии, пустой смысл как таковой, то есть a priori не поддающийся осуществлению — это небытие, тогда как полностью осуществленный смысл тождественен бытию. Мир как данный, или, лучше сказать, постоянно становящийся данным в опыте, мир как феномен (а по ту сторону

феномена в феноменологическом смысле ничего нет) в таком случае ни есть, ни не есть, но всегда становится, висит между бытием и небытием: «Мир находится, причем сущностным образом, во взвешенном состоянии между бытием и видимостью» (Husserl, 2002, 140). Таким образом, принять мир как данный, следуя принципу все принципов — значит совершить эпохе, то есть подвесить полагание бытия или небытия мира, и, соответственно, любого мирского сущего (Chernavin, 2013b, 12)[5]. Сделать мир феноменологически очевидным означает проблематизировать его, поскольку *сам мир*, пребывая *между* бытием и небытием, является проблемой мира. Наивность и в то же время основной интерес «естественной установки» и здравого смысла заключается, напротив, в снятии проблемы или в сокрытии проблемы как проблемы, иначе говоря, в самообмане, посредством которого проблема выдается за «всегда уже» снятую (Chernavin, 2018, 23). Естественное снятие проблемы предполагает маскировку двусмысленности, порождаемую смешением подразумеваемого смысла с осуществленным: двойной смысл подменяется тождественным смыслом. Преследуя мирские цели, мы стремимся к устранению этой двусмысленности — *окончательному осуществлению*. Но преследование мирских интересов осуществляется в горизонте существующего мира, то есть предполагает само собой разумеющуюся осуществленность смысла, заключенного в генеральном тезисе «мир в качестве действительности всегда уже есть» (Gusserl', 2009, 95; Husserl, 1976b, 61). Посредством эпохе феноменолог *как феноменолог* (но не как обычный человек, которым он также остается) подвешивает мир и тем самым выводит из игры мирские интересы, то есть более не участвует в осуществлении мирских целей как *снятии* проблем: «Феноменолог осуществляет всякий вид практики действительным образом или в последующем размышлении, но не так, что "окончание" этой практики, ее наполняющее, становится его собственным "концом", его пределом» (Gusserl', 2004, 237; Husserl, 1976a, 180). Естественная установка хочет закрыть горизонт (снять открытость горизонта как избыток подразумеваемого смысла по отношению к осуществляющему) и предполагает его закрытость. Тем самым, однако, она не закрывает (поскольку это невозможно), а лишь скрывает его. Феноменология же открывает горизонт, снимая его естественную маскировку (Chernavin, 2018, 23), и таким образом приводит его к данности. Однако открытость горизонта —

[5] Конечно, эпохе нейтрализует тем самым все модальности «естественного» бытия мира и мирского сущего — возможность, сомнительность etc.

это проблематичность. Феноменологический *интерес к проблеме* не есть интерес к *снятию проблемы*. Феноменология приводит мир к очевидной данности, то есть раскрывает его, снимая естественную закрытость мирового горизонта, *поскольку* показывает мир в качестве *проблемы*, не поддающейся снятию и в этом смысле *неразрешимой*.

Но не обречен ли процесс осуществления на бессмысленность, если его телос — совпадение подразумеваемого и осуществляющего смыслов — недостижим (Khel'd, 2010, 17)? Не лишает ли тем самым смысла и феноменологический принцип данности? Может ли феноменология удовольствоваться единственно *возможным* — неполным — совпадением пустого и осуществляющего смыслов?

2. *РЕАЛИЗОВАННАЯ НЕВОЗМОЖНОСТЬ*

До сих пор я рассматривал ключевое для феноменологии данности различение интенции и осуществления значения, и, коррелятивно, подразумеваемого и осуществляющего смысла в свете гуссерлевского тезиса о бесконечности *мира*. Бесконечность мира имплицитно подразумевает невозможность *мирского опыта*, в котором достигалось бы *полное совпадение* подразумеваемого и осуществляющего смысла. Интенция никогда не получает полного осуществления *в горизонте мира.*

Эта оговорка покажется совершенно излишней, если принять во внимание, что мир в феноменологическом смысле есть горизонт возможностей, и, следовательно, какой-либо опыт «по ту сторону мира» *невозможен*. Подобный опыт невозможен, поскольку нет возможности, простой (пусть даже и неполной) реализацией которой он мог бы выступить — все «готовые» смысловые возможности принадлежат миру. Реализация «сверхмирного» опыта потребовала бы, во всяком случае, данности, уже не являющейся *осуществлением* интенции, соответственно, не вписывающейся в *горизонт* и принципиально избыточной по отношению к избытку подразумеваемого смысла.

Идея феноменальной данности, превосходящей горизонт мира, как, впрочем, и горизонт вообще, является одной из центральных в современной феноменологии события (Yampolskaya, 2018, 242). Ж.-Л. Марион непосредственно соотносит эту идею с гуссерлевским принципом всех принципов, который, с его точки зрения, позволяет превзойти условную феноменальность феноменальностью безусловной (Marion, 2014, 66). В отличие от метафизики,

феноменология не подчиняет данность принципу достаточного основания, которое делало бы ее возможной, оставаясь не данным само по себе (Marion, 2014, 66). Однако, согласно Мариону, принцип всех принципов все же оказывается недостаточно радикальным и даже внутренне противоречивым, поскольку он связывает данность с *горизонтом* и таким образом ограничивает ее условиями возможности (Marion, 2014, 69). Преодоление этого ограничения и подлинно радикальную реализацию принципа всех принципов Марион отыскивает в невозможном опыте, выходящем за пределы горизонта благодаря избытку данности по отношению к подразумеваемому смыслу (Marion, 2014, 79). Трансцендентность смысла по отношению к данности преодолевается трансцендентностью данности по отношению к смыслу. Феноменология события или «насыщенного феномена» как *реализованной невозможности* должна поэтому отказаться от принципа горизонтности (Marion, 2014, 70). Но тем самым она имплицитно включает в себя и отказ от принципа очевидности, как его понимал основатель феноменологии: совпадение подразумеваемого смысла и данности, даже будучи полным, недостаточно, так как *невозможная* данность всегда *больше горизонта.* Радикально истолкованная очевидность — очевидность, освобожденная от горизонта — уже не есть более очевидность. Идея *равенства* интенции и осуществления все еще неспособна освободить данность от связанности горизонтом (Marion, 2014, 71).

Я, напротив, постараюсь показать, что феноменология в лице «отцов-основателей» — Гуссерля и Хайдеггера — напрямую связывает событийность опыта с горизонтностью и очевидностью. Жизнеспособной альтернативой трансцендентному «превосхождению» мирового горизонта и мирской очевидности может оказаться их имманентное *самопреодоление* в осуществлении невозможного совпадения смысла и данности. В *полном осуществлении* горизонта горизонт *исчезает как горизонт*, так как полная актуализация смысловых возможностей данностью снимает их как возможности. Следовательно, уже «простое равенство» подразумеваемого и осуществляющего смысла *выходит за пределы горизонта* и не оставляет *возможности* понять себя *в горизонте*, полностью исчезнувшем в данности. Полностью реализованная возможность есть невозможная возможность, или, другими словами, событие в качестве имманентного коллапса мира. С другой стороны, в полном осуществлении горизонт впервые становится *дан*, то есть впервые *появляется как горизонт.* В событии полного осуществления горизонт только и *становится горизонтом*, следовательно, полностью *опустошается*. Принцип всех

принципов реализуется в совпадении двух невозможностей — полного осуществления и полного опустошения интенций. Совпадение подразумеваемого и осуществляющего смысла не есть поэтому простое наполнение пустого смысла данностью. Скорее, оно есть *двусмысленное* событие: полное осуществление подразумеваемого смысла *есть* его полное опустошение, и наоборот. Полное совпадение *двух смыслов* (подразумеваемого и осуществляющего) есть принцип всех принципов. В этом совпадении достигается телос опыта и феноменологии. Снимая данностью горизонт, феноменология утверждает горизонт, снимающий данность. «Окончательное решение» проблемы, которым является полная данность, — это полная проблематизация, утверждение чистой проблемы без решения. Гуссерлевские и хайдеггеровские описания возможной полноты опыта, несмотря на глубокие различия феноменологических проектов «отцов-основателей», обнаруживают, как будет продемонстрировано ниже, структурное сходство в плане обозначенного мотива.

2.1. *ПРЕДЕЛЬНОЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ*

В «Логических исследованиях» Гуссерль вводит понятие «предельного осуществления» как идеал полной данности предмета:

> Предельное осуществление (*die letzte Erfüllung*) представляет собой идеал полноты (*Vollkomenheitsideal*). Оно всегда заложено в соответствующем «восприятии» (при этом, однако, предполагается необходимое расширение понятия восприятия за границы чувственности). Синтез осуществления в этом случае есть очевидность или познание в точнейшем смысле этого слова. Здесь реализуется бытие в смысле истины, правильно понятого «соответствия» (*Übereinstimmung*), "*adaeqatio rei ac intellectus*", здесь истина дана сама (*selbst gegeben*), [и] должна прямо быть прямо созерцаема и схватываема. (Husserl, 1984, 540)

Предельное осуществление противопоставляется предварительному (*vorläufige Erfüllung*) (Husserl, 1984, 540). Последнее принадлежит бесконечному ряду осуществлений, который всегда есть единство осуществленных и неосуществленных интенций. Любое осуществление в этом ряду необходимо отсылает к еще не осуществленным или уже опустошенным интенциям и потому не может быть окончательным. В противоположность предварительному, «предельное осуществление вовсе не может содержать каких-либо неосуществленных интенций» (Husserl, 1984, 649).

Соответственно, Гуссерль различает очевидность в широком и в строгом смысле (Husserl, 1984, 650-651). Это различение коррелятивно различению

предварительного и предельного осуществления. Достаточным условием очевидности в широком смысле является подтверждение мыслительной интенции посредством соответствующего созерцания, то есть предварительное осуществление (Husserl, 1984, 651). В обыденном и научном опыте, основанном на «наивной» объективистской установке, мы постоянно имеем дело с очевидностью такого рода. В таком случае, по Гуссерлю, мы с полным правом можем говорить о степенях и ступенях очевидности. Речь идет здесь о бесконечном приближении к идеалу адекватного восприятия, а именно к полной самоявленности предмета (Husserl, 1984, 651), причем адекватное восприятие действительно оказывается лишь идеей в кантовском смысле, направляющей движение опыта, но не могущей быть актуально данной. С очевидностью в строгом смысле дело обстоит принципиально иначе:

> Но очевидность в строгом критико-познавательном смысле касается исключительно этой последней, [далее] не превосходимой цели, акта полнейшего синтеза осуществления, который дает интенции, например интенции суждения, абсолютную содержательную полноту, а именно полноту самого предмета. Предмет не просто подразумевается, но в строжайшем смысле дан так, как он подразумевается, и в единстве с подразумеванием (*Meinen*)... (Husserl, 1984, 651)

Решающее методическое значение этого различения со всей ясностью демонстрируется Гуссерлем в «Идее феноменологии», где оно задает контекст введения феноменологической редукции. Редукция определяется как

> …довольствование сферой *чистых само-данностей*, сферой того, о чем не только говорится и что не только подразумевается, также не сферой того, что воспринимается, но того, что точно в том смысле, в котором оно подразумевается, также дано и дано само по себе в строжайшем смысле таким образом, что нет ничего подразумеваемого, что не было бы дано. (Gusserl', 2018, 266-267; Husserl, 1973, 60-61)

Поэтому феноменология подразумевает «довольствование сферой чистой очевидности, понятой в строго определенном смысле, который исключает уже "опосредованную очевидность" и, прежде всего, всякую очевидность в нестрогом смысле (*im laxen Sinne*) [этого слова]» (Gusserl', 2018, 267; Husserl, 1973, 61).

Редукция, или эпохе, выводит из игры естественный интерес к предварительному осуществлению / разочарованию (которые естественное сознание наивно принимает за предельные), то есть делает феноменолога «безучастным» к осуществлению и неосуществлению любых естественных интенций, поскольку феноменологию интересует лишь очевидность *в строгом смысле*. Но тем самым исключается и возможность *естественного достижения* этой

очевидности. Предельное осуществление не может быть ни суммой предварительных (которые могут вступать друг с другом в конфликт и выводятся из игры), ни бесконечным расширением согласованности (которая всегда может быть нарушена и представляет собой синтез подвешенных, «нестрогих» очевидностей), ни абстрагированием от потенциальных данностей, удерживающим ядро актуальной данности в пределах естественного горизонта, так как смысл актуальной данности определяется отсылкой к потенциальным. Уникальность ситуации феноменолога заключается в том, что в его распоряжении *нет никаких возможностей* предельного осуществления, которые оставалось бы просто реализовать.

Возможность *предельного осуществления* не может поэтому ему *предшествовать*. Отношение между осуществлением и возможностью, осуществляющим и подразумеваемым смыслом, данностью и горизонтом, таким образом, переворачивается. Осуществление *делает возможной* возможность, осуществляющий смысл конституирует подразумеваемый, данность не предполагает, а учреждает горизонт. Данность здесь уже не осуществляет готовый смысл. Очевидность в строгом смысле есть событие смыслообразования, так как она конституирует новый смысл. Предельное осуществление достигается в трансцендентальном опыте, то есть опыте, который делает возможной собственную возможность и образует тем самым своеобразное «метафизическое апостериори», конституирующее соответствующее априори. В трансцендентальном опыте факт (действительное, случайное, апостериорное) делает возможной сущность (возможное, необходимое, априорное), а не наоборот. В *Идеях* Гуссерль вводит понятия «эмпирической необходимости» и «необходимости факта» (Gusserl', 2009, 141; Husserl, 1976b, 98). Такой факт случаен как эмпирический —, и, более того, *невозможен*, так как не принадлежит заданному порядку возможностей, но *если* он действителен, то он *уже не может не быть*, поскольку его действительность *образует горизонт возможностей*. Невозможное бытие необходимо. Если необходимость сущности — это «существование, данное уже своей возможностью» (Kant, 2006, 178-179), то, необходимость факта — это возможность, *данная* своим существованием.

Феноменологически этот факт обнаруживает себя как бытие, неотделимое от его *актуальной данности* в качестве существующего. Актуальная данность здесь, однако, не может быть констатирована посредством наблюдения, но имеет перформативный характер (Tengeli, 2013, 204). Фактически необходимое бытие существует лишь в осуществлении опыта, поскольку оно

полагается как существующее. Речь, иначе говоря, заходит теперь у Гуссерля о таком полагании существования, которое, будучи осуществлено, уже не может быть перечеркнуто дальнейшим течением опыта и, следовательно, не является, в отличие от полагания мира или полагания вещи, всего лишь претензией на обладание тем, чем оно обладать не в состоянии (Chernavin, 2013b, 34; Husserl, 1966, 3). Это полагание не может быть проблематизировано, поскольку оно *проблематизирует* — другими словами, представляет собой данность, делающую горизонт горизонтом, актуальность, делающую потенциальность потенциальностью. Противопоставление перформативного опыта строгой очевидности проблематичному опыту «пространственно-временной действительности» как будто непосредственно приводит Гуссерля к совершенно картезианскому, на первый взгляд, различению данности cogito, переживаний сознания, заключающей в себе «неустранимое полагание существования», и данности мира:

> *Итак, тезису мира — мир «случаен» — противостоит тезис моего чистого Я, жизни моего Я, которая является «необходимой»,* абсолютно несомненной. *Все вещное с его живой телесной данностью может и не быть, но не может быть и такого переживания, даваемого с живой телесностью, которого могло бы и не быть,* — это сущностный закон, какой определяет и эту необходимость, и эту случайность. (Gusserl, 2009, 141; Husserl, 1976b, 98)

Глубокое различие состоит, однако, в том, что трансцендентальная субъективность не есть ни часть мира, ни нечто безмирное. Другими словами, сознание в феноменологическом смысле не есть ни мирское сущее (какая-либо res, субстанция, входящая в единство реальности), ни сущее вне мира, лишенное отношения к нему и пребывающее в замкнутой сфере «внутреннего». Трансцендентальная субъективность образует, скорее, *границу мира*. Достигая полноты, данность превращается в чистый горизонт, горизонт мира. Сознание не есть часть мира как *трансцендентальное*, но оно конституируется обладанием миром как интенциональное. Ниже я рассмотрю это подробнее.

Поскольку сознание рассматривается трансцендентально в качестве «чистого», оно не есть удержанный благодаря эпохе «маленький кусочек мира» (Gusserl', 2010, 38). Картезианское сомнение в этом отношении оказывается все еще наивным, так как его результатом является отождествление сознание с мирским сущим, чистой душой как частью мира. Таким образом, Декарт лишь отсекает горизонт от актуальной данности мирской субъективности, принимаемой им за очевидную, не лишая сам горизонт мира значимости.

Поэтому наивное полагание мира продолжает определять *смысл* картезианского cogito. Подобно тому, как полагание передней стороны пространственной вещи в качестве «собственно», актуально данной есть со-полагание других сторон и вещи в целом в качестве существующей, так и полагание сознания как *чистой души,* как *психического, внутреннего, человеческого или животного* и т.д. есть со-полагание мира в целом. Психическое — лишь «сторона» целостного живого существа, в качестве существующего отсылающего ко всей пространственно-временной действительности и «локализованного» в ней. Отождествление сознания с душой или психическим остается *указанием на нечто в мире.* Следовательно, эпохе подвешивает психическое точно так же, как «физическое», так как толкование актуально данного как психического уже есть со-полагание «физического», живого существа в природе etc. Если полагание мира выведено из игры, то очевидная в строгом смысле данность чистого сознания не может быть данностью психического, человеческого или животного сознания (Gusserl', 2009, 167-170; Husserl, 1976b, 116-119). Чистое сознание сверхъмирно (Bernet, Kern & Marbach, 1996, 57-58), ибо его данность есть событие, не встраиваемое в горизонт мира, а учреждающее горизонт феноменологии. Событие «предельного осуществления» автореферентно: подлинно дано не сознание в обычном, мирском смысле, но только *феноменологически истолкованное сознание.* Однако это событие случается только там, где эпохе *держит открытым — подвешивает* — всегда уже «данный» горизонт мира, то есть *утверждает его как горизонт*:

> Ego не есть некий остаток (*Residuum*) мира, но абсолютно аподиктическое полагание, которое становится возможным только благодаря эпохе, только благодаря «заключению в скобки» *совокупной* мировой значимости и только как единственное полагание. *Душа* же есть *остаток предшествующей абстракции* чистого (*pure*) тела, и после этой абстракции, по крайней мере по видимости, представляется дополнением этого тела. Но это абстрагирование (и этого нельзя упускать из виду) происходит не в рамках эпохе, а в рамках того способа рассмотрения, которым естествоиспытатель или психолог пользуется на естественной почве предданного, само собой разумеющегося сущего мира. (Gusserl', 2004, 115; Husserl, 1976a, 81)

Но не *есть* ли *предельное осуществление* как очевидная данность чистого сознания в эпохе само *событие открытия* мирового горизонта? Если сущность сознания, как показывает Гуссерль, заключается в том, чтобы быть сознанием чего-то, то есть в интенциональности, то оно «с самого начала не заключено внутри себя» (Khel'd, 2008, 195), а *есть* чистый прорыв к миру,

выход за собственные пределы, не оставляющий ничего «внутреннего» по ту сторону этого движения по ту сторону себя самого. Поэтому данность чистого сознания *полностью растворяется* в ее выходе за собственные пределы. Выход данности за собственные пределы как таковой и есть горизонт. Полная данность в таком случае исчезает в чистом горизонте — горизонте мира. Предельное осуществление, в качестве чистой актуальности *учреждающее* возможность, полностью совпадает с предельным опустошением интенций, которое *делает возможным*, конституирует *чистую потенциальность,* то есть чистый горизонт. Феноменологическое движение от возможного — предварительного осуществления — к невозможному как предельному осуществлению оказывается движением к невозможному как *чистой возможности.* Принцип всех принципов реализуется в событии схождения двух невозможностей: полностью осуществленного и полностью лишенного осуществления смысла. Привести к очевидности в строгом смысле — значит *полностью проблематизировать*:

> Но мир, точно такой, каким он прежде был и все еще есть для меня… — этот мир не исчез, только в ходе последовательно осуществляемого эпохе он принимается во внимание чисто как коррелят субъективности, придающей ему бытийный смысл, субъективности, из чьего придания значимости (*Gelten*) он вообще «есть».
>
> Но это не просто какое-то «воззрение» на мир, не просто его «интерпретация». Всякое воззрение на […], всякое мнение об «этом» [der] мире имеет свою почву в предданном мире. Именно от этой почвы я устранился благодаря эпохе, я стою *над* миром, который в совершенно своеобразном смысле стал теперь для меня *феноменом.* (Gusserl', 2004, 206; Husserl, 1976a, 155)[6]

Как *феномен*, мир становится в феноменологическом эпохе *данным* в строгом смысле предельного осуществления. Но в качестве чего мир, как и любое мирское сущее, становится подлинно данным? Лишь в качестве *подразумеваемого смысла*, *учреждаемого* в не принадлежащем горизонту мира *событии смыслообразования*, а не как нечто просто существующее и данное, которым он выступал в естественном опыте. То, что в естественном опыте *подразумевалось* как *данное*, стало, благодаря эпохе, *данным* как *подразумеваемое*

[6] Перевод уточнен. В конце первого абзаца речь идет не о «действенности» субъективности, как это дано в переводе Д. В. Скляднева, а об осуществляемом ей придании значимости (*Gelten*), конституирующей мир („aus deren Gelten sie überhaupt ‚ist'"). Помимо неуклюжего оборота, использованного мной, я не вижу другого способа передать смысл этого отрывка.

в чистом сознании, поскольку интенциональность имплицитно включает в себя неотделимость (как впрочем, и неустранимое различие) «акта подразумевания» от *подразумеваемого* в нем. Поэтому аподиктическая очевидность cogito тотчас расширяется Гуссерлем до аподиктической очевидности cogitata *qua cogitata* и, более того, она и есть это расширение (Gusserl', 2004, 112; Husserl, 1976a, 79). Всегда уже готовый смысл мира и вещей *впервые становится* смыслом, когда он *осуществляется как смысл*, оказывается *дан только как смысл*, то есть полностью (в феноменологическом значении) осуществляется как полностью *неосуществимый*. Напротив, всегда уже готовый смысл *еще лишен смысла*, поскольку он *не осуществлен как смысл*, а предстает для естественного сознания простым предметом мира (будь то вещь или «субъективное представление»), и, имплицитно, полностью осуществленным смыслом. Смысл *конституируется двусмысленностью* — полным совпадением *двух смыслов* (подразумеваемого и осуществляющего), которое, снимая различие между ними, делает его неустранимым. Мир, точно такой, каким он был, не исчез, только в последовательно осуществляемом эпохе он стал для нас *горизонтом*: «Мы хотим здесь пойти вперед таким образом, чтобы, начиная заново и исходя только из естественной жизни в мире, поставить вопрос о как (*nach dem Wie*) предданности мира» (Gusserl', 2004, 207; Husserl, 1976a, 156-157).

Только как это возможно, если именно благодаря эпохе мир *перестает быть горизонтом для феноменолога*, а в естественном опыте он *всегда уже* является горизонтом? Мир либо уже горизонт, либо больше не горизонт, *становиться* горизонтом он не может. Эта невозможность, однако, реализуется именно благодаря эпохе, так как мир становится горизонтом постольку, поскольку перестает им быть. Событие смыслообразования, то есть учреждения горизонта оказывается у Гуссерля двусмысленным. В предельном осуществлении *данность совпадает с горизонтом* — как данный, горизонт *впервые* становится *самим собой*. Но полная данность есть исчезновение горизонта *как горизонта*, поскольку, не оставляя неосуществленных «ожиданий», она снимает форму отсылки к потенциально данному. Полнота осуществления «взрывает» горизонт. Полнота опустошения ожиданий, которой, как мы видели выше, одновременно является предельное осуществление, производит тот же эффект. Как чистый горизонт вещей, предметов и т.п., сам мир не есть ни какой-либо из них, ни их совокупность, ни даже предметный смысл. Мир, иначе говоря, *невозможен* в том, что он *делает возможным*. Следовательно, как горизонт, мир выходит за пределы горизонта мира, то есть *имманентно*

выходит за пределы себя самого. Мир становится горизонтом, только переставая быть им, и перестает им быть, лишь становясь им. Появление мира как горизонта *есть* исчезновение мира как горизонта, и наоборот. В эпохе мировой горизонт как бы становится с бесконечной скоростью, так как он мерцает между бытием и небытием. Это — не покой полностью осуществленного и совершенно пустого смысла, а *мгновенное* двойное движение осуществления, становящегося опустошением, и опустошения, становящегося осуществлением. Очевидность в строгом смысле есть, таким образом, выход за пределы мира как горизонта естественной установки не к какому-то *иному миру*, а к *тому же миру как иному*. Эпохе конституирует феномен, который можно было бы назвать смысловым смещением (Chernavin, 2018, 13) — взвешенным состоянием между пребыванием в «старом», готовом горизонте, и конституированием *абсолютно* нового горизонта. Взвешенное состояние не есть ни первое, ни второе. Впрочем, странная природа этого взвешенного состояния позволяет с не меньшим основанием сказать, что оно есть *и то, и другое* — движение в совершенно том же самом, старом горизонте, которое есть выход в совершенно иное смысловое измерение. Феноменологическая очевидность есть двусмысленность: она конституирует новый горизонт посредством внутреннего раздвоения и имманентного *самопревосхождения* старого. Она есть, тем самым, *двойная бухгалтерия*, *делающая* «единую» бухгалтерию *возможной*: «Синтез естественного и трансцендентального рассмотрения мира должен осуществляться с необходимостью, и его осуществление есть как раз “трансцендентальный идеализм”» (Husserl, 2002, 16-17).

Конечно, возможность, учреждаемая в описываемом Гуссерлем опыте строгой очевидности, не есть возможность в смысле одной из модальностей естественного опыта. Тем не менее здесь бросается в глаза примечательное обстоятельство, которое, на первый взгляд, явно противоречит «событийному» характеру феноменологического опыта или, во всяком случае, обнаруживает неразрешимое противоречие в описании совпадения пустого и осуществленного смысла. Предельное осуществление *впервые делает возможным всегда уже возможное* (естественный горизонт мира), что явно *невозможно.* Опыт мира появляется на сцене дважды — как естественный опыт и как событие (в феноменологии), причем фактичность первого переворачивает иерархию более раннего и более позднего. Мы всегда уже находимся в ситуации естественного опыта, в «естественной установке», следовательно, в ситуации, когда событие невозможно, потому что оно всегда уже произошло,

то есть сделало возможным естественное смысловое измерение. Утрата события — раньше события. То, что должно *делать возможным*, само *невозможно*. Трансцендентальная субъективность и горизонт мира образуют границу мира, не являющуюся его частью, как, впрочем, и каким-либо сущим вне мира. Делая возможным естественный мир, они полностью выходят за пределы самих себя и полностью растворяются в предметах, соответственно, делают себя невозможными. Интенциональность как изначальное обладание миром есть утрата мира: всякое сознание есть сознание *чего-то*, но мир не есть *нечто* — интенциональность, тем самым, закрывает сознанию доступ к миру. Событие как учреждение горизонта *есть* собственная утрата: оно становится самим собой, лишь «стирая» себя. Но утрата *становится утратой* только в *утрате утраты*, когда горизонт мира выходит за собственные пределы в феноменологическом эпохе. Приостанавливая интенциональность как захваченность предметами, эпохе позволяет обрести мир через утрату мира, тогда как естественный опыт интенциональной устремленности к вещам был утратой мира в его обретении. Событие конституируется *удвоением события* как прошлое, которое никогда не было настоящим, поэтому оно впервые происходит как то, что не могло, не может и не сможет *происходить* (поскольку всегда уже произошло) только в *возвратном движении* к нему от естественного опыта, то есть во *втором* событии феноменологического эпохе. Второе событие «раньше» как изначального события, так и его утраты, ведь оно удваивает как первое, так и последнее. Точнее говоря, событие и есть бесконечное *двойное движение* от утраты события к событию и от события к утрате события.

Сказанное, возможно, проливает некоторый свет на парадоксальность гуссерлевской стратегии трансцендентального обоснования опыта. Всегда уже возможное конституируется удвоением, поэтому оно впервые делается возможным феноменологией. Всегда уже возможное оказывается невозможным и, таким образом, реализуется только в невозможном «акте» подвешивания мира.

Эпохе в этом смысле, однако, едва ли можно считать активным или пассивным. Оно *делает возможным* горизонт мира, поскольку *оставляет* его возможным. Феноменолог *открывает* интенциональные предвосхищения естественного сознания только *как предвосхищения*, которыми они всегда уже были, поскольку они всегда могут не осуществиться и никогда не могут осуществиться полностью. Эпохе подвешивает то, что всегда уже подвешено само по себе. Оно снимает лишь *полную осуществленность этих предвосхищений*

(само собой разумеющийся тезис о существовании мира и его предметов) как *мнимую данность* и как цель, осуществлением которой захвачено сознание в естественной установке. Феноменология, тем самым, делает мир проблемой, просто оставляя его проблемой. Интерес к открытой — не поддающейся полной реализации — возможности есть интерес к *сущностно неразрешимому вопросу*, то есть к вопросу *как вопросу*, а не к его решению. Несомненно, эпохе выводит из игры не просто те или иные ответы на вопрос о бытии мира и вещей, но *сам вопрос*, нейтрализуя как генеральный тезис (всегда уже готовый ответ) вместе с его антитезисом (Gussel', 2009, 98; Husserl, 1976b, 63-64), так и интерес к тому, осуществятся ли естественные интенции или нет. Но именно нейтрализация вопроса в смысле подвешивания *любых* имплицитно заключенных в нем возможностей ответа впервые вводит в игру вопрос как таковой. Неполные осуществления, целиком заслоняющие подразумеваемый смысл (горизонт) от естественного сознания, выводятся из игры — приостановка актуализации раскрывает *возможность* опыта как таковую. Тем не менее, воздержание от осуществления и оказывается у Гуссерля предельным осуществлением: «пассивная» открытость бесконечности уже существующего горизонта *есть* «акт» *учреждения* абсолютно иного смыслового измерения. Эпохе меняет все потому, что оно ничего не меняет: отказываясь от вмешательства в мирские дела, от стремления к удовлетворению естественных интересов, то есть к *закрытию* горизонта, феноменолог *как феноменолог* открывает горизонт как всегда уже открытый, соответственно, просто позволяет ему быть тем, что он есть сам по себе, и в то же время, как ни парадоксально, благодаря такому невмешательству осуществляет основную интенцию естественного сознания — закрывает горизонт как горизонт, выходя за его пределы. Эпохе, иначе говоря, меняет *весь мир* (*мир как мир*), потому что оно ничего не меняет *в мире*. Эпохе действует недеянием.

Возможность как проблема обнаруживает здесь двойной смысл. Возможное всегда уже есть как то, чего еще нет. В осуществлении возможности то, что уже есть, *становится* тем, что уже есть. Эта двусмысленность, будучи спроецирована на саму возможность, говорит о том, что возможность всегда уже возможна как еще невозможная, и только в осуществлении *возможности как возможности* она *становится* собой. В естественном опыте, как его описывает Гуссерль, возможное (проблематическое) всегда уже есть как то, чего еще нет, поскольку проблема изначально замаскирована мнимо окончательным осуществлением или разочарованием интенций. Всегда уже

существующая проблема *становится* проблемой только в преодолении ее безвозвратной (если невозможно вернуться туда, где мы никогда еще не были, или, что то же самое, где мы всегда уже были) утраты в наивности, с который мир принимался до эпохе. Поэтому оставить проблему проблемой — значит *сделать* ее проблемой, принять возможное как возможное — значит сделать его возможным. Смысл естественных «мнений» и подразумеваний, там самым, совершенно не меняется, он всего лишь *превращается в смысл*: «… наивный бытийный смысл мира вообще превращается для него (феноменолога — М. Б.) в смысл "полюсной системы трансцендентальной субъективности"…» (Gusserl', 2004, 237; Husserl, 1976a, 180). В самом деле, различие между просто-напросто сущим (каковым является мир для естественного опыта) и смыслом само не является предметным, реальным различием. Невозможно указать какое-либо предметное свойство, посредством которого можно отличить первое от второго, сущее и смысл суть полные двойники. Их различие заключается лишь в способе присутствия или в способе подразумевания. Сущее есть имплицитно подразумеваемое естественным сознанием *тождество* двух смыслов — подразумеваемого и осуществляющего (не данная данность), смысл для феноменолога есть *различие этих двух смыслов* (данная «не-данность»). В возвратном движении к изначальной проблематичности опыта феноменология, однако, подвешивает оба подразумевания. Тождество смыслов раскрывается как скрытое и непреодолимое различие — процесс отождествления (стирания возможного) приостанавливается эпохе. Различие смыслов, и, следовательно, сам смысл подвешивается как *нестрогая очевидность.* Обе установки подвешивают друг друга в предельном осуществлении. Полная идентичность двух смыслов в феноменологической очевидности есть их полное различие, полное различие есть полная идентичность. Мерцание тождества смысла и двусмысленности — это мерцание самой возможности: «всегда уже» (тождество смысла) есть «никогда еще не» (полное различие двух смыслов). Двойная бухгалтерия установок впервые осуществляет возможность опыта как возможность, дублируя ее структуру (всегда уже сущее как еще не существующее реализуется как таковое). Она оставляет событие тем, чем оно всегда уже было и потому никогда еще не было, учреждая его. Экспликация смысла и смыслообразование, выявление «пред-данной» возможности и учреждение возможности, тотальная проблематизация и аподиктическая очевидность совпадают в двусмысленном событии предельного осуществления.

Тезис об аподиктичности бытия мира, к которому Гуссерль приходит в своих поздних текстах, переосмысливая мысленный эксперимент по уничтожению мира в *Идеях*, не только не снимает двусмысленности принципа всех принципов, но даже заостряет ее. Теперь становится окончательно ясно, что ключевым мотивом гуссерлевской феноменологии является не усовершенствование картезианства, а проблематический характер аподиктической фактичности.

Более внимательный анализ структуры очевидности показывает, что очевидность бытия вещи в мире может быть вытеснена лишь очевидностью бытия другой вещи, но никогда — проблематизацией мирской очевидности как таковой. Иначе говоря, исчезновение одних очевидностей естественного опыта *есть* появление *других естественных очевидностей* (например, когда очевидность существования дамы вытесняется очевидностью существования восковой фигуры), соответственно, потенциально уходящий в бесконечность ряд разочарований естественных ожиданий в смысле *Идей* не может даже начаться. Любое нарушение согласованности необходимо встраивается в совокупную согласованность естественного опыта, которая, таким образом, не может быть нарушена *как таковая*. Столкновение очевидностей в естественном опыте всегда происходит в рамках горизонта, который не может затрагиваться модализацией (превращением бытия в видимость и т.п.) именно потому, что он и есть условие возможности модализации (Tengeli, 2013, 202). Это значит, что смысловой коллапс мира — это *невозможный опыт*, поскольку мир — не та или иная очевидность и не вещь, которую можно модализировать в единичном опыте, но само движение очевидностей и сам горизонт модализации: «Аподиктичной является достоверность бытия мира как мира» (Husserl, 2008, 256).

В этом рассуждении можно было бы увидеть феноменологический вариант опровержения идеализма, однако мысль Гуссерля движется в совершенно другом направлении. Характерное удвоение мира («достоверность бытия мира как мира») в приведенной цитате указывает на важнейший урок неудачного, как теперь выясняется, мысленного эксперимента по уничтожению мира — его *невозможность*. Она раскрывает различие мира *как такового* и вещей мира. Именно неудавшийся переход от модализации вещи в единичном опыте к модализации совокупного опыта мира демонстрирует, что в то время как *каждое сущее* мира находится во взвешенном состоянии между бытием и видимостью, мир не находится в этом состоянии потому, что он

как раз не есть *сущее мира* (которое только и доступно естественному опыту) (Gusserl', 2004, 194; Husserl, 1976a, 146). Мир не подвешивается, поскольку он и есть *сама подвешенность* вещей — движение очевидности и трансформация смысла. Напротив, идея объективной истины, принадлежащая исключительно естественной установке, «произрастает из потребности человеческой практики, из стремления предохранить то, что дано как просто-напросто сущее […] от возможной модализации достоверности» (Gusserl', 2004, 236; Husserl, 1976a, 179). Другими словами, естественный опыт хочет «заворожить» вещи, заставить их застыть в качестве существующих и тем самым вырывает их из мира, превращая его в статичную совокупность объектов. Разрушение же какой-то статичной очевидности в естественном опыте всегда есть замещение ее другой статичной очевидностью. Таким образом, чтобы *остановить эту остановку* опыта, недостаточно подвесить *те или иные вещи* мира, поскольку *такое* подвешивание «лишь создает для каждой из них новый модус значимости на естественной почве мира» (Gusserl', 2004, 203; Husserl, 1976a, 153). В таком случае вернуть вещи миру можно лишь «разом» (*mit einem Schlage*) выведя из игры управляющее переходом от одной наивной очевидности к другой скрытое полагание мира (Gusserl', 2004, 203; Husserl, 1976a, 153), соответственно, приостановив вовлеченность в движение естественных данностей как погоню за тем, что будет надежно защищено от «возможной модализации достоверности». Эпохе высвобождает нас из переплетения (*Geflecht*) естественных очевидностей, позволяет занять позицию над их «взаимопроникновением» (*Ineinander*) (Gusserl', 2004, 203; Husserl, 1976a, 153), то есть конституирует установку «незаинтересованного наблюдателя» (Gusserl', 2004, 234; Husserl, 1976a, 178). Эпохе, тем самым, *тоже* вырывает нас из мира (подвешивается не просто та или иная мирская очевидность или та или иная «естественная значимость», подвешивается *сам их бесконечный переход друг в друга*, который и есть горизонт мира) но так, что этот выход из мира и *есть* вхождение в мир — бытие в мире *как мире*. Приостанавливая движение мира, феноменология впервые позволяет ему быть движением. Вовлеченность в мир вырывает нас из мира, ее приостановка возвращает нас в мир, так как интерес к миру не есть мирской интерес. Горизонт мира снова сам выходит за собственные пределы, хотя результат гуссерлевского мысленного эксперимента меняется на прямо противоположный — теперь он демонстрирует не возможность невозможности восстановить совокупную согласованность в опыте мира, а невозможность этой невозможности.

Сказанное проясняет, почему «мораль», извлекаемая Гуссерлем из невозможности мысленного эксперимента по уничтожению мира, заключается в необходимости совершить *эпохе* (Husserl, 2008, 258). Мир подвергается эпохе, *поскольку* он аподиктически достоверен. Ясный смысл обретает теперь и тезис из *Идей*, согласно которому эпохе в отношении любого полагания «*совместимо с непоколебленной и даже непоколебимой — ибо очевидной — убежденностью в истине*» (Gusserl', 2009, 99; Husserl, 1976b, 64). Невозможность модализации мира — это невозможность мира как непредметного условия возможности предметов, которое, следовательно, не может иметь места в том, что оно делает уместным. Мир есть аподиктическая проблематичность мирского сущего. Двусмысленность генерального тезиса — мир аподиктичен *как мир* — и есть эпохе. Мир невозможно подвесить из-за его аподиктической достоверности, но именно невозможность подвешивания мира подвешивает мир. Приведение к данности, которую невозможно проблематизировать, есть демонстрация неразрешимой проблемы. «Изначальные факты» поздней феноменологии Гуссерля являются вопросами без ответа, или, точнее говоря, вопросами, ответ на которые и заключается в невозможности ответа.

2.2. *ОЧЕВИДНОСТЬ И СМЕРТЬ*

Экспликация проблемы данности и данности проблемы в гуссерлевской феноменологии имеет своим исходным пунктом тезис о бесконечности мира и вещей. Бесконечное как то, вне чего всегда есть что-то еще, или как то, что выходит за собственные пределы, изнутри разрушает естественную понятность мира и делает возможным невозможное — опыт, в котором очевидность и проблематичность полностью совпадают.

Но может ли эта двусмысленность быть удержана, если феноменология, как это произошло у Хайдеггера, исходит из конечности опыта? Не изменяет ли конечность опыта смысл феноменологии как таковой?

На основе краткого сопоставления гуссерлевских описаний «предельного осуществления» с хайдеггеровским анализом феномена смерти, обосновывающим тезис о конечности опыта, я попытаюсь показать, что принцип конечности лишь разворачивает двусмысленность принципа всех принципов. Несмотря на то, что Хайдеггер отказывается от понятий данности и очевидности по ряду оснований, которые здесь нет возможности подробно обсудить (решающим хайдеггеровским аргументом против использования понятий очевидности, данности и сознания является непредметность исходного опыта),

двусмысленность опыта смерти, как он описан в «Бытии и времени», совершенно аналогична двусмысленности «предельного осуществления». В своем анализе я вынужденно ограничиваюсь *только* перспективой «фактической жизни» (если использовать термин из ранних лекционных курсов вместо «геральдического символа», как его назвал А. Г. Черняков (Khaidegger, 2001, 443), хайдеггеровской философии — *Dasein*) в ее темпоральной развернутости между рождением и смертью и почти полностью оставляю за скобками хайдеггеровские описания соприсутствия других и присутствия вещей в повседневном мире[7].

Различение, из которого исходит Хайдеггер в своих описаниях смысловой структуры фактической жизни, аналогично гуссерлевскому различению интенции и осуществления, хотя и принципиально от него отличается. *Dasein,* по Хайдеггеру, *всегда уже есть* врученная *ему возможность*, которую всякий раз только предстоит *осуществить* (Khaidegger, 1997, 135; Heidegger, 2001, 135). Возможность здесь не имеет смысла того, что, будучи осуществлено, снимается в качестве возможности и становится действительностью, поскольку конститутивная черта фактической *жизни* состоит в *неосуществленности.* Устранение неосуществленности устраняет саму жизнь. Это означает, что «*Dasein* […], пока оно есть, постоянно уже *есть* свое еще-не» (Khaidegger, 1997, 245; Heidegger, 2001, 245). Фактическая жизнь, другими словами, *есть* неравенство возможности и осуществления, структурно соответствующее гуссерлевскому неравенству подразумеваемого смысла и данности. Она *есть* чистый выход за собственные пределы, то есть собственный *горизонт* как *движение* его осуществления.

Поскольку *Dasein* всегда уже есть как то, чего никогда еще нет, оно тождественно собственной *проблематичности.* Мое существование в его фактичности, то есть поскольку оно *уже* есть, *есть* обращенный ко мне *открытый вопрос*, в который я «заброшен» (Khaidegger, 1997, 135; Heidegger, 2001, 135). Привести *Dasein* к феноменологической «данности» означает поэтому *показать его* в качестве *неразрешимой проблемы.* Двойное движение горизонта в «еще не» и «всегда уже» разрывает тождество субъекта (*Dasein* — не субъект, ибо оно не пребывает как подлежащее, а «всегда уже» еще не есть) и не допускает объективации, поскольку всегда от нее ускользает. Таким образом,

[7] Конечно, у Хайдеггера речь идет о моментах единой структуры, которые можно разделить лишь «аналитически».

как *возможность*, *Dasein* всегда только *становится* тем, что оно всегда уже есть.

Это становление, как показывает Хайдеггер, может осуществляться двояко. Я понимаю себя либо из осуществления возможности, либо из осуществления *возможности как возможности. Первое* — это моя «забота о сокрытии» (Borisov, 1998, 356) собственной проблематичности (горизонтности), которой удается (точнее, «всегда уже» удалось) полностью заслонить *невозможность* снятия конститутивной неосуществленности фактической жизни всегда неполным в отношении жизненного горизонта осуществлением возможностей в повседневных хлопотах о вещах (Хайдеггер называет это способ существования *Dasein* «несобственностью» (*Uneigentlichkeit*) (Khaidegger, 1997, 43; Heidegger, 2001, 43). *Второе* — это «понимающее *возвращение* (курсив мой — М. Б.) в свою бывшесть» (Khaidegger, 1997, 326; Heidegger, 2001, 326), в котором я *впервые* (ведь нет никакого «индифферентного» начала, где мы бы делали выбор в пользу собственности или несобственности, так как несобственность *всегда уже выбрала нас*) *становлюсь собой как возможностью* (хотя я всегда уже ей был), выводя собственную горизонтность из «сокрытости» несобственностью (этот способ существования именуется «собственностью» (*Eigentlichkeit*)). Возможность учреждается собственным удвоением.

Собственное *осуществление* возможности как *возможности* или горизонта как такового — не что иное, как «возможная целостность» (*mögliche Ganzsein*) (Khaidegger, 1997, 235; Heidegger, 2001, 235) фактической жизни в соразмерном ей непредметном смысле, то есть *возможность снятия* конститутивной для жизни *горизонтной неполноты*, принципиально недоступная в повседневном модусе осуществления возможностей (Khaidegger, 1997, 235-237; Heidegger, 2001, 235-237). Но *возможной* осуществленностью *жизни* является *смерть* (Khaidegger, 1997, 237; Heidegger, 2001, 237), то есть *конечность* жизненного горизонта, которая, собственно, и *делает* его *горизонтом*, поскольку *ограничивает.* Так в деструкции конститутивного для феноменологии Гуссерля принципа бесконечности опыта Хайдеггер, фактически, вводит в игру гуссерлевскую идею предельного осуществления. Конечность *Dasein* означает, что «оно не имеет конца, где оно просто прекращается, но экзистирует конечно» (Khaidegger, 1997,329; Heidegger, 2001, 329). Она должна, таким образом, пониматься из такого осуществления, которое приводит *к полной* «данности» горизонт *как горизонт* и *делает возможной возможность.* В таком случае смерть и есть *предельное осуществление* жизненного горизонта, учреждающее его

снятием и снимающее его учреждением. Смерть — это событие (*Er-eignis*) (Heidegger, 1999, 73-76), *превращающее* собственность (*Eigentlichkeit*) в *собственность* в осуществлении *невозможной возможности*.

Будучи своим «еще-не», фактическая жизнь *есть* выход за собственные пределы, соответственно, *возможность*, которая *не может быть* осуществлена, то есть устранена *как возможность*, поскольку жизнь *есть*. Следовательно, в феномене смерти фактическая жизнь уже не просто выходит за пределы того, что она «эмпирически есть», она выходит за пределы себя самой *как жизнь*. Это — выход за пределы выхода за пределы. Иначе говоря, в «предельном осуществлении» смерти *Dasein* выходит за пределы себя самого и *есть* свое умирание (Khaidegger, 1997, 262; Heidegger, 2001, 262). Смерть кажется чистой действительностью (полнотой) фактической жизни, снимающей ее потенциальный (горизонтный) характер. Она предстает, выражаясь гуссерлевским языком, той данностью, которая устраняет горизонт, полностью его осуществляя. Но поэтому смерть и есть возможность, не допускающая осуществления, поскольку жизнь *есть* — возможность невозможности жизни или невозможная возможность: «Смерть как возможность не дает *Dasein* ничего, что следовало бы "осуществить", и ничего, чем оно как действительное само могло бы *быть*. Она есть возможность невозможности всякого отношения к [...], всякого экзистирования» (Khaidegger, 1997, 262; Heidegger, 2001, 262). Полнота фактической жизни, которой она сущностно является как выход за пределы самой себя, «как раз-таки уничтожает ее» (Khaidegger, 1998, 324-325). Понимать фактическую жизнь исходя из *возможности* смерти означает поэтому понимать жизнь из единственной возможности, которая, в отличие от других жизненных возможностей, *не может быть осуществлена*, то есть позволить жизни быть тем, чем она всегда уже является — чистой неосуществленностью как чистой *проблематичностью*. Подобно предельному осуществлению, смерть есть совпадение невозможности как чистой актуальности, исключающей потенциальность, и как чистой потенциальности, которая *не может быть* актуальностью. Смерть, как и предельное осуществление, *делает* горизонт жизни *возможным* в двух смыслах, поскольку она в качестве актуального осуществления *учреждает* горизонтную возможность, которой никогда еще нет (а не реализует *существующую, предшествующую осуществлению* возможность), и, *таким образом*, просто *оставляет всегда уже существующую* возможность *возможностью*, приостанавливая ее осуществление и выводя ее из полной «сокрытости» мнимой осуществленностью: «Бытие

к смерти как забегание в возможность прежде всего *делает возможной* эту возможность и как таковую ее высвобождает» (Khaidegger, 1997, 262; Heidegger, 2001, 262).

Хайдеггеровский аналог гуссерлевской очевидности в строгом смысле, конституирующей мир коллапсом мира, становится отчетливо виден. Хайдеггер неслучайно говорит о *достоверности* (*Gewißheit*) смерти, противопоставляя ее аподиктической очевидности в смысле философии сознания: «Принятие смерти за нечто достоверное (*das Für-wahr-halten des Todes*) — смерть *есть* всегда только своя собственная — другого рода и изначальнее чем любая достоверность встречающегося внутри мира сущего, или формальных предметов, поскольку это достоверность бытия-в-мире»[8] (Khaidegger, 1997, 265; Heidegger, 2001, 265). Из этого следует, что «очевидность непосредственной данности переживаний, Я и сознания неизбежно должна уступать достоверности, заключенной в забегании-вперед (опыте смерти — М. Б.)»[9] (Khaidegger, 1997, 265; Heidegger, 2001, 265), другими словами, достоверности *чистого горизонта.* За хайдеггеровским отказом от принципа очевидности скрывается его радикализация. Смерть как *невозможная достоверная возможность* дает опознать в себе радикальную версию аподиктической фактичности, учреждающей горизонт и являющейся им самим. Поэтому вслед за Хельдом можно утверждать, что Хайдеггер как феноменолог продумал *принцип очевидности до конца* и тем самым открыл путь к преодолению *потери мира,* то есть *горизонтности* опыта (Khel'd, 2008, 212).

Это «продумывание до конца» в работах 20-х годов имеет почти буквальный смысл превращения очевидности в «бытие к концу» фактической жизни (Khaidegger, 1997, 245; Heidegger, 2001, 245). Смерть впервые делает мировой горизонт горизонтом (чистой неосуществленностью, «подразумеваемым смыслом» *как таковым*), ибо она снимает его *как горизонт* полнотой осуществления («осуществляющим смыслом» в значении *полной* «данности»), в которой горизонт полностью *выходит за собственные пределы,* превращаясь в *чистую данность* по ту сторону горизонта, а чистая данность полностью выходит за пределы себя самой, превращаясь в чистый горизонт по ту сторону данности. Горизонт *как горизонт*, данность *как данность* впервые становятся собой, только переставая быть собой, и перестают быть собой, только

[8] Перевод уточнен.

[9] Перевод уточнен.

становясь собой. Это *двойное,* как бы круговое движение, в известном смысле бесконечное из-за своей конечности, лишь выводит на свет двусмысленность принципа всех принципов. Полнота феноменализации горизонта есть полнота его ускользания от феноменализации, двойная игра открытия и сокрытия в опыте события.

Гуссерлевские и хайдеггеровские описания предельного феноменологического опыта, несмотря на их глубокие различия, сущностно сближает мотив абсолютного совпадения приведения к данности и проблематизации. Это совпадение и есть принцип всех принципов феноменологии. Феноменология *показывает проблематичность аподиктической фактичности*, в которую мы всегда уже судьбоносно «заброшены». Она должна позволить явиться сокрытому как сокрытому и тем самым открыть доступ к проблематичности жизни.

3. *МЕТАБОЛИЗМ И ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ЖИЗНИ*

Данность как проблема и проблема как данность — не есть ли это очередной тупик, в который себя загоняет философия? Не является ли тезис о проблематичности «аподиктической фактичности» всего лишь софизмом, позволяющим феноменологу уклониться от *ответа* на важнейшие вопросы, и, тем самым, от философской *ответственности*? Разве в жизненном мире, из которого так или иначе исходит феноменология, будь то мир «естественной установки» или повседневность, любые проблемы и вопросы не существуют, в конечном счете, лишь для того, чтобы исчезнуть?

Гуссерлевское описание естественного опыта как предвосхищающего полагания бытия (Husserl, 2008, 694-695) и хайдеггеровское толкование повседневности как заботы о сокрытии (Khaidegger, 1998, 292-293) раскрывают ситуацию самообмана и депроблематизации, конституирующей исходную фактичность нашего существования в мире. Феноменологическое и обыденное понимание естественности жизни сближает тезис о присущей жизни непроблематичности, которая, по меньшей мере, отождествляется с «телосом» естественного опыта.

Основатели феноменологии видели конститутивный момент естественной депроблематизации в неполном («предварительном», в гуссерлевской терминологии) осуществлении, поскольку оно принимается за полное и исходно нацелено, как они полагали, на уничтожение горизонтных возможностей. Феноменологическое значение неполного осуществления усматривается,

в таком случае, только в несостоятельности конституирующей его претензии на полноту. Эта несостоятельность раскрывает подвешенность естественной жизни *между* пустым и осуществляющим смыслом, своего рода тайное эпохе самих естественных интересов как *inter-esse*.

Отталкиваясь от описания метаболизма как конститутивного движения жизни у Ханса Йонаса[10], я хочу в заключение показать, что это эпохе и есть то, «ради чего» существует *само естественное* (неполное) *осуществление*. Определяющая неполное осуществление «забота о сокрытии» (маскировка горизонтности) *есть* забота об *открытии* горизонта. Иначе говоря, неполное осуществление, скрывая открытость горизонта, *тем самым конституирует* ее, а не просто частично наполняет готовый смысл, выдавая свою неполноту за полноту. Несостоятельность или, во всяком случае, неполная состоятельность естественной претензии есть *ее собственный* «телос». Жизненные интересы заключаются в *inter-esse*, *двойной бухгалтерии* проблематизации и депроблематизации, а вовсе не в снятии проблем самом по себе. Обоснование этих тезисов позволит проблематизировать идею предельного осуществления.

Согласно Хансу Йонасу, живые организмы состоят из материи и, тем не менее, отличаются от нее (as cited in Mensch, 2017, 26). Поскольку материя, из которой они состоят, являет собой постоянно исчезающий поток, они должны постоянно заменять утраченную материю новой (as cited in Mensch, 2017, 26). Они, таким образом, независимы от тождества материи, но «зависимы от ее обмена» (as cited in Mensch, 2017, 26). Конститутивным движением жизни, следовательно, выступает *метаболизм* (as cited in Mensch, 2017, 26). Чтобы *быть,* живые организмы должны активно *заменять* утраченную материю. Это значит, что «организмы — это существа, чье бытие есть их собственное действие […] бытие, которое они получают посредством этого действия, не есть нечто, отделенное от активности, посредством которой оно порождается, но продолжение самой этой активности» (as cited in Mensch, 2017, 26). Целью этой активности, другими словами, является не новая материя сама по себе, не тот или иной объект, в котором живое существо испытывает потребность,

[10] Указанием на интерпретацию метаболизма у Йонаса я целиком обязан Джеймсу Меншу, который в своей статье “Life and Reduction to the Life-world” показал значимость этой интерпретации для феноменологической концепции субъективности. Цитаты из Йонаса даются по статье Менша. Я отдаю себе отчет в исключительно рискованном и шатком характере аналогии, проводимой в дальнейшем между жизнью в биологическом и жизнью в феноменологическом смысле, но тем не менее хотел бы раскрыть ее эвристическое значение для феноменологии данности.

а сама активность как актуализация бытия жизни. Соответственно, для организма «нужда» означает нечто большее, нежели потребность в том или ином объекте. Его нужда в том, чтобы *быть* собственным *будущим*, конституировать *проблематическую открытость посредством снятия открытости*: «Эту необходимость (в обмене) мы называем "нуждой", которая имеет место только там, где существование негарантированно и является собственной постоянной задачей» (as cited in Mensch, 2017, 26). Нужда, как ни странно, — это *нужда в нужде*. Непосредственная цель движения жизни — новая материя — есть лишь *необходимый посредник* между жизнью и *ней самой*: цель движения существует ради самого движения как цели. Материя позволяет движению жизни *отличаться от себя самого, полностью выходить за свои пределы в качестве собственного будущего.* Поэтому движение жизни не парит над материей, но есть метаболизм как мерцание — появление новой и исчезновение старой материи, избыточное, в то же время, по отношению к материальному миру в качестве неустранимого (пока жизнь *есть*) горизонта будущего (as cited in Mensch, 2017, 26-27). Телос жизни — оставаться *жизнью*, то есть не быть, а *становиться.*

Если интерпретировать это описание в терминах различения интенции и осуществления, обнаружится, что телеология жизни определяется не *осуществленностью*, а *осуществлением* интенции. В осуществлении возможностей жизни речь идет о том, чтобы сделать *осуществление возможным — оставить* осуществление *осуществлением*, и, следовательно, *неосуществленностью. Реализация* возможности, *снимающая* возможность, *есть дереализация* возможности, *делающая (оставляющая)* ее *возможностью.* «Смысл жизни» — в *двусмысленности*, то есть *самом переходе* от пустого смысла к осуществляющему. Основной жизненный интерес есть *inter-esse* как бытие между смысловыми полюсами. Интерес жизни состоит в *эпохе* — двойной бухгалтерии проблематичности и наивности.

Неполное осуществление поэтому имеет своим телосом собственную неполноту. Будучи рассмотрено в свете метаболизма, оно конституируется открытостью жизненного горизонта и одновременно конституирует ее. Последнее означает, что, несмотря на неполноту осуществления, на карту в нем поставлен *горизонт в целом.* Жизнь не может остаться жизнью — собственным *будущим*, — если потребность в новой материи не удовлетворяется. Это удовлетворение (осуществление как закрытие горизонта) делает горизонт *возможным* (*открывает* его) как смысловое пространство для осуществления,

поскольку осуществление *невозможно* без *открытости.* Иначе говоря, устранение нехватки материи возможно только благодаря этой нехватке, и в то же время *делает ее возможной*, тогда как простое «пребывание» при нехватке уничтожает ее. Проблема (горизонт) *есть чистый выход за собственные пределы*, и потому она *есть* данность (осуществление), данность *есть чистый метаболизм данности*, и потому она *есть* проблема. Проблема и данность *есть,* поскольку проблема раскалывает идентичность данности, а данность раскалывает идентичность проблемы. Они имеют тот же характер «между», что и непосредственное эпохе самой жизни: проблема конституирует данность как посредник *между данностью и данностью,* данность конституирует проблему как посредник *между проблемой и проблемой*.

Мерцание проблемы и данности, увиденное сквозь призму описания метаболизма у Йонаса, показывает, что проблема и в самом деле *является собственным исчезновением.* Она *есть*, соответственно, *становится проблемой,* лишь поскольку она *полностью скрывает себя неполной данностью*, ведь неполное осуществление есть «вопрос жизни и смерти» *проблемы в целом. Проблематичность* подразумеваемого смысла *есть его отношение к осуществляющему смыслу, снимающему проблематичность* — проблема существует лишь в полном выходе за пределы самой себя. Поэтому проблема, как и жизнь, есть, поскольку она непрозрачна для себя —, иначе говоря, невозможна без мерцающего посредника между ней и ней самой, раскалывающего ее идентичность, соответственно, поскольку она снова и снова полностью заслоняет себя данностью. Но, скрывая себя, проблема только и делает себя проблемой. Это самосокрытие, являющееся *самой жизнью*, всегда уже произошло и в то же время постоянно осуществляется.

Но если данность, скрывая проблему от проблемы, *тем самым делает* ее проблемой, почему жизнь «ближайшим образом и большей частью» слепа к двусмысленности неполного осуществления, то есть к своему *действительному интересу*? Неполное осуществление и его непосредственный «телос» есть, однако, то, чем жизнь *полностью захвачена*, и захвачена по праву, так как неполное осуществление конституирует проблематичность жизни. Жизнь есть бегство *от проблемы* (от самой жизни), делающее ее проблемой, и, таким образом, *возвращение к самой проблеме* как *не являющейся проблемой.* Забвение проблемы конституирует и одновременно разрушает ее. Но тогда возникает решающий вопрос: возможно ли обратное движение? Может ли проблематизация *как депроблематизация* стать депроблематизацией *как проблематизацией*,

хотя первое движение всегда уже является вторым, а второе — первым? В силах ли феноменология преодолеть трагическое в своей неизбежности самоослепление жизни?

Гуссерль и Хайдеггер предлагали в качестве пути реализацию невозможного — событийный опыт абсолютного совпадения тотальной реализации и тотальной дереализации жизненного горизонта, являющий собой коллапс привычного способа «осуществления интенций» и конституирующий, посредством «приведения к данности», мерцающую двусмысленность жизни. Несобственная двусмысленность жизни как подвешенность *между* «подразумеваемым» и «осуществляющим смыслом» («ни то, ни другое») становится самой собой только в собственной двусмысленности «мгновенного» мерцания этих смысловых полюсов («и то, и другое»).

Не предполагает ли, однако, «предельное осуществление» *полноту проблематизации*? Не заключается ли величайший урок феноменологической проблематизации мира в невозможности *полной проблематизации*? Конечно, перед лицом события невозможность — не аргумент против полной проблематизации, а довод за нее, но она все же не снимает вопрос о том, не существует ли и проблематизация ради собственной неполноты. *Актуальная* полнота проблемы — это гибель проблемы, тотальное «рассамопонячивание» (Chernavin, 2018, 223) снимает себя. Проблема *есть*, поскольку она неполна, и, следовательно, все еще *наивна.* Поэтому не только феноменология проблематизирует самопонятность, но и самопонятность *проблематизирует* феноменологию, и, не встречая этого «ответного удара», сама феноменология не может *быть.*

Полнота проблематизации означала бы конец философии в смысле *обретенного начала* философии. Совпадение начала и конца является лейтмотивом гуссерлевских и хайдеггеровских описаний опыта «предельного осуществления». Чистая проблема (начало как чистая неосуществленность) есть чистая данность (конец как полное осуществление).

Во *взаимной проблематизации* проблемы и данности речь идет, таким образом, о *жизни* самой феноменологии. Но что ей могла бы дать философская беспочвенность, или, во всяком случае, шаткость философской почвы (отсутствие *обретенного начала*), кроме дурной бесконечности?

Конститутивное значение неполного осуществления для открытости горизонта дает нам один — правда, лишь приблизительный, чтобы не сказать обманчивый, — намек. В неполном осуществлении на карту поставлен весь

горизонт, то есть возможность проблемы вообще. Во всякий раз неполном, наивном осуществлении начала философии это начало, тем не менее, *впервые делается возможным*. Чтобы открыть начало как горизонт, феноменолог скрывает и закрывает его — приводит начало к «данности». Для феноменолога, для философа в его движении к началу здесь и теперь на кону стоит жизнь и смерть философии. В *осуществлении* начала как начала оно, тем самым, *делается возможным* только благодаря *наивности,* то есть *неизначальности* этого осуществления. Начало, подобно смерти, оказывается здесь тем, из чего феноменология себя понимает, соответственно, тем, что она *есть*, поскольку оно *невозможно* и не представляет собой чего-либо, чем феноменология *действительно* могла бы *быть*. Философия есть искусство собственного умирания — *движение* к полной проблематизации, снимающей проблематичность — которое, однако, от *действительного конца* философии так далеко, как только возможно. Феноменологическое «решение» проблемы начала *оставляет* начало *проблемой*, так как оно *делает* его проблемой, соответственно, *учреждает* его. *Отступающе*-заступающая «решимость» феноменолога — бытие к началу *как* бытие к концу философии («и то, и другое»), поскольку она есть эпохе в отношении начала и конца («ни то, ни другое»).

Из сказанного следует, что не отказ от «предельного осуществления», а, скорее, двойная бухгалтерия двойных бухгалтерий предельного и неполного осуществления («ни то, ни другое, и, одновременно, и то, и другое») может быть стратегией феноменологической терапии *неустранимого* самоослепления жизни и самоослепления философии. Это означает, что феноменология должна вести двойную бухгалтерию не только в отношении «естественной установки», но и относительно *себя самой.* Она должна видеть в себе всего лишь *трансцендентальную иллюзию* полной проблематизации и, в то же время, *создавать эту иллюзию и ослеплять себя ей.* В самом деле, начало *есть иллюзия начала*, ведь его феноменализация, в которой оно только и существует, есть его самосокрытие. Феноменология — это мерцание трансцендентальной иллюзии как *необходимого* посредника между *началом и началом*, раскалывающего идентичность начала и потому конституирующего его. Начало, однако, есть не тождество этого посредника, а его обмен. Феноменолог не только ставит под вопрос начало, но и сам поставлен под вопрос началом. Закрытие горизонта начала *есть* его открытие. Поэтому феноменология должна быть полностью «заворожена» собственными утверждениями, то есть с полной серьезностью и ответственностью осуществлять *первичное*

учреждение начала, и, *тем самым,* подвергать эти утверждения эпохе. Она и полностью тождественна своим утверждениям, и полностью отлична от них. Феноменологические утверждения раскалываются *изнутри* началом как различением их догматического и *проблематического* смысла. Иначе говоря, феноменология *есть бесконечная имманентная самокритика.* Эта самокритика есть, следовательно, двойная бухгалтерия двойной наивности (естественной и трансцендентальной) и двойной проблематизации, в рамках которой соответствующие идентичности *взаимно проблематизируют друг друга.* Феноменология не парит над этими идентичностями, занимая суперкритическую позицию (которая невозможна, поскольку феноменология, в известном смысле, состоит из идентичностей, и которая сама была бы застывшей идентичностью), а есть их *обмен* — мерцающий «челночный» переход между ними. Феноменолог *зависит* от идентичностей, но не от их идентичности.

Антидотом против двух мощнейших и необходимых естественных и философских иллюзий, вытекающих из *полноты неполного осуществления* начала — решения и отрицания проблемы — может тогда стать своеобразная «метаболическая редукция». Совершая метаболическое эпохе, феноменология не решает проблему и не показывает отсутствие проблемы, а просто *показывает проблему.* Данность проблемы есть взвешенное состояние между решением и отрицанием проблемы. Философское решение проблемы заключается в том, чтобы *позволить ей оставаться проблемой.* Феноменолог принимает на себя ответственность, всегда уже врученную ему проблематичностью самих вещей, — ответственность за открытость философских вопросов. Ибо

…мир останется прежним,
да, останется прежним,
ослепительно снежным,
и сомнительно нежным,
мир останется лживым,
мир останется вечным,
может быть, постижимым,
но все-таки бесконечным.
И, значит, не будет толка
от веры в себя да в Бога.
…И, значит, остались только
иллюзия и дорога.

И. Бродский

REFERENCES

Bernet, R., Kern, I., & Marbach, E. (1996). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Meiner.

Borisov, E. (1998). Fenomenologicheskii metod Khaideggera [Heidegger's Phenomenological Method]. In M. Khaidegger, *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [Prolegomena to History of the Concept of Time] (345-375). Tomsk: Vodolei. (in Russian).

Chernavin, G. (2013a). Teleologia soglasovannosti opyta v fenomenologii Gusserlya [The Teleology of Concordant Experience in Husserl's Phenomenology]. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 2(1), 28-47. (in Russian).

Chernavin, G. (2013b). Erscheinung in der Schwebe zwischen Sein und Schein: von Herbart zu Husserl. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 2(2), 7-16.

Chernavin, G. (2018). *Neponyatnost samo soboi razumeiushegosya* [The Oddity of the Taken for Granted]. St Petersburg, Moscow: Dobrosvet. (in Russian).

Chernyakov, A. (2001). *Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera* [Ontology of Time. Being and Time in Philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St Petersburg: Vysshaja religiosno-filosofskaja shkola. (in Russian).

Gusserl', E. (2004). *Krizis evropeiskikh nauk i transcendentalnaja fenomenoogija. Vvedenie v fenomenologicheskuiu filosofiiu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. The General Introduction to Phenomenological Philosophy]. Moscow: Vladimir Dal. (in Russian).

Gusserl', E. (2009). *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaja* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Book I]. Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).

Gusserl', E. (2010). *Karteziansie Meditatsii* [Cartesian Meditations]. Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).

Gusserl', E. (2011). Issledovanija po fenomenologii I teorii poznanija [Investigations in Phenomenology and Theory of Knowledge]. In *Logicheskie issledovanija* [Logical Investigations]. Moscow: Akadenicheskii proekt. (in Russian).

Gusserl', E. (2018). *Ideja fenomenologii. Pjat lekcii* [The Idea of Phenomenoogy. Five Lectures]. St Petersburg: Gumanitarnaja Akademija. (in Russian).

Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1976a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1976b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Algemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Bd.II. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass. 1926-1935.* Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937).* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Kant, I. (2006). *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh. Tom 2. Chast 1. Kritika chistogo razuma* [Works in German and Russian. Volume 2. Part 1. Critique of Pure Reason]. Moscow: Nauka. (in Russian).
Khaidegger, M. (1997). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
Khaidegger, M. (1998). *Prolegomeny k istorii ponatija vremeni* [Prolegomena to History of the Concept of Time]. Tomsk: Vodolei. (in Russian).
Khaidegger, M. (2001). *Osnovnye problemy fenomenologii* [The Basic Problems of Phenomenology]. St Petersburg: Vysshaja religiosno-filosofskaja shkola. (in Russian).
Khel'd, K. (2008). Khaidegger i printsip fenomenologii [Heidegger and the Principle of Phenomenology]. In *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii* [Annual for Phenomenological Philosophy] (190-220). Moscow: RGGU. (in Russian).
Khel'd, K. (2010). Problema Boga v fenomenologii Edmunda Gusserlya [God in Edmund Husserl's Phenomenology]. In *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii* [Annual for Phenomenological Philosophy] (15-30). Moscow: RGGU. (in Russian).
Marion, J-L. (2014). Nashyshennyi fenomen [Saturated Phenomenon]. In A. Yampolskaya & S. Sholokhova (Eds.), *Postfenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii I za ee predelami* [Postphenomenology: New Phenomenology in France and Beyond] (63-99). Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
Mensch, J. (2017). Life and the Reduction to the Life-World. *Horizon. Studies in Phenomenology,* 6(2), 13-29.
Tengeli, L. (2013). Neobkhodimost fakticheskogo u Aristotelya i Gusserlya: dva osnovopolozheniya metafisiki [Necessity of a Fact in Aristotle and Husserl: Two Foundations of Metaphysics]. *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii* [Annual for Phenomenological Philosophy] (190-208). Moscow: RGGU. (in Russian).
Tengelyi, L. (2007). *Erfahrung und Audruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer.
Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Alber: Freiburg-München.
Yampolskaya, A. (2018). *Iskusstvo fenomenologii* [The Art of Phenomenology]. Moscow: RIPOL klassik. (in Russian).

HORIZON 8 (2) 2019 : I. Research : S. Livadas : 573–601
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-573-601

THE TRANSCENDENCE OF THE EGO IN CONTINENTAL PHILOSOPHY — CONVERGENCES AND DIVERGENCES

STATHIS LIVADAS

PhD in the Philosophy of Mathematics, Independent Scholar.
University of Patras, Department of Mathematics.
26504 Rion Patras, Greece.

E-mail: livadasstathis@gmail.com

This article deals with a core matter of continental philosophy which is the nature of the ego taken as a concept originating in the subjective idealism of the German school of the early nineteenth century and further developed in its various ramifications throughout the twentieth century. The main philosophical positions I will discuss are Husserl's phenomenology of the ego in his later transcendental phase, the Heideggerean view of the nature of *Dasein*, and Sartre's approach of the Being-for-itself as mainly exposed in *Being and Nothingness*. The central idea defended throughout this article is that self-constituting temporality as immanently induced may serve as a common foundation of the nature of the transcendental ego both in the Husserlian phenomenology and in the Heideggerean and Sartrean alternative positions; further, I will hold that, as consequence, the ultimate question about the possibility of an ontology of the pure ego is transposed to the question of the origin and foundation of inner temporality. Yet, in this case one is set to face anew the circularity of an infinite regression in terms of reflecting-reflected and the inevitability of the subjective character of the origin of temporality. Besides this key question—a primary issue of this article—I will address the issue of the convergences and differences regarding aspects of the essential nature of the Husserlian ego, the Heideggerean *Dasein*, and the Sartrean Being-for-itself, especially regarding the widely debated topic of the 'exteriority' of the latter two 'egological' concepts with regard to the world in contrast to the 'interiority' of the Husserlian absolute ego.

Key words: Absolute flux of consciousness, Being-for-itself, Being-in-itself, *Dasein*, ecstatic, infinite regression, temporal unity, transcendental ego.

© STATHIS LIVADAS, 2019

ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ ЭГО В КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: СОВПАДЕНИЯ И РАЗЛИЧИЯ

СТАФИС ЛИВАДАС

PhD по философии математики, независимый исследователь.
Университет Патраса, факультет математики.
26504 Рион Патрас, Греция.

E-mail: livadasstathis@gmail.com

В статье речь идет о центральной проблеме континентальной философии, о природе эго, понятого как концепт, который возник в субъективном идеализме в немецкой школе в начале XIX столетия и который в дальнейшем был представлен в различных модификациях в XX столетии. Я собираюсь обсудить такие основные философские позиции как феноменология эго у Гуссерля в его поздний трансцендентальный период, хайдеггероский взгляд на природу *Dasein*, подход Сартра в отношении бытия-для-себя, разработанный в основном в «Бытии и ничто». Центральный тезис, обосновываемый в этой статье, заключается в том, что само-конституирующая темпоральность трансцендентального эго в качестве имманентного феномена может служить общим обоснованием природы трансцендентального эго как в гуссерлианской феноменологии, так и в альтернативных позициях Хайдеггера и Сартра и, таким образом, первичный вопрос о возможности онтологии чистого эго может быть переведен в плоскость ответа на вопрос о возникновении и основании внутренней временности. В этом случае мы заново сталкиваемся с цикличностью бесконечного регресса рефлектируемого-рефлектирующего и неизбежностью субъективного характера возникновения временности. Кроме этого ключевого вопроса, являющегося центральным для этой статьи, не менее важным является дискуссия по поводу совпадения и различия в отношении сущностной природы гуссерлианского эго, хайдеггерианского *Dasein* и сартровского бытия-для-себя, в особенности в отношении широко дискутируемой среди ученых проблемы «экстериорности» двух последних «эгологических» концепций по отношению к миру в противовес «интериорности» гуссерлианского абсолютного эго.

Ключевые слова: Абсолютный поток сознания, бытие-для-себя, бытие-в-себе, *Dasein*, экстатичность, бесконечный регресс, темпоральное единство, трансцендентальное эго.

1. *INTRODUCTION*

In the philosophical literature by the term continental philosophy is generally understood the European philosophy originating mainly in the subjective idealism of Fichte and Hegel which ultimately leads to the 20th century offshoots as are thought to be, among others, the Husserlian phenomenology, the Heideggerean theory of *Dasein* and the Sartrean existentialism. As it is known there exist certain ramifications within the broad context of continental philosophy but in the present work I will almost exclusively refer to the philosophical theories mentioned above. In this scope

I'll try to bring out some fundamental similarities with regard to the 'creeping' transcendence of the ego of consciousness, this latter taken as essentially temporally founded in the Sartrean, Heideggerean and Husserlian philosophical work. On this account I will deal to a significant extent with some key questions concerning the temporality and the place of the ego within the world taken in the broad sense of a primitive soil of experience. This given I will carry out a comparative review of the convergences and divergences in the respective philosophers' conception of the transcendental ego (taking into account the particular attitude of Heidegger and Sartre toward this concept), while addressing the possibility of founding an ontology of the pure ego. Concerning the Heideggerean view it might seem odd to include his approach in the same terms as with Husserl's and Sartre's, given his own basic categories and the sense he attributed to *Dasein*, yet as the main scope of the article is to argue for the self-constituting inner temporality as the common ground for the respective philosophical positions, I thought it especially motivating to include Heidegger's ontology of *Dasein* in this comparative study. In developing my argumentation I will mostly refer to the original works of the respective philosophers, namely to Husserl (1966, 1976), Heidegger (1986[1], 2004) and Sartre (1943, 1960). Of course there exists an extensive literature on the subject matter of this article especially with regard to the nature of absolute subjectivity[2]. However my intention is to address issues in the secondary literature to a relatively limited extent as this would require yet another paper. Instead I will focus primarily into the original texts of the aforementioned philosophers, taking of course into account current research and the general terms of the philosophical discussion on the issue.

More specifically in Section 2 I discuss the question of an infinite regression induced by the scheme reflecting-reflected and the way it is dealt with by these philosophers, taking into account that this was a prime motivation for Husserl to seek a recourse to the absolute ego in the sense of a transcendence within the immanence of consciousness. In Section 3, I discuss the relation of the Husserlian ego with the world (in the sense of a primitive soil of experience) and the respective Heideggerean view of the presence of *Dasein* within the world and its relation with the world of phenomena. A special attention will be given also to the Sartrean view of the Being-

[1] Mainly through its English translation (Heidegger, 1996).

[2] One may refer indicatively to the works of R. Bernet (1994), K. Held (2007), P. Keller (1999), L. Levy (2016), P. Merlan (1947), D. Zahavi (2002, 2012); also to the collective works *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (Dreyfus & Wrathall, 2016), and *Self-Awareness, Temporality, and Alterity* (Zahavi, 1998).

for-itself (*Pour-soi*), as being in the world like any other ego, thereby refuting the Husserlian position of the existence of a non-objectifiable, extraneous to the world, a-temporal ego within consciousness. In Sections 4 and 5 I will address the question of the similarities and differences in the conception respectively of the transcendental ego and of *Dasein* between Husserl and Heidegger and in the conception of the transcendental ego and the Being-for-itself between Husserl and Sartre. Lastly in Section 6, I'll argue that temporality can stand as a unifying pole in the foundation of the transcendental ego itself (also in its alternative versions) and in its relation to the objective world, in establishing first that inner temporality should be regarded as the ultimate essential trait of the ego in general of continental philosophy. A consistent argumentation for the central position of temporality concerning the nature of the transcendental ego should be regarded as the main focus of this paper, an intention ultimately served (often in an indirect way) by the whole discussion on the character of the continental ego.

Sartre's approach will be mainly discussed in Section 5 in which case the ecstatic rapport of the Being-for-itself[3] to the past and future and the Husserlian conception of the absolute flux of consciousness will be found to imply a transcendental factor which in the case of Sartrean temporality seems to be the annihilation (*néantisation*), described as something not real, of the Being-in-itself—the source of appearance of the Being-for-itself in the world—and also of the 'ontological' nature of the Being-for-itself (Sartre, 1943, 173).

Therefore we can talk about an underlying transcendence in the Sartrean temporality inasmuch as this temporality is thought of as not existing in terms of being in objective sense but as merely the mode of 'being' of a purely subjective consciousness—Sartre's Being-for-itself—which is always ecstatically in advance of itself. In this respect, it is already 'behind' itself in present actuality and its temporality cannot be conceived but as a passing annihilation that implies by necessity a past.

The ecstatic dimension of the temporality of the Being-for-itself is described as the 'distance' to itself and this 'distance' is nothing describable in objective terms, nothing that can be predicated as being in itself. It is simply a null, an evanescence which 'is been' as a separation and it is taken to define in ecstatic unity the rapport of the Being-for-itself with its past and future, grounding this way in an endless

[3] The Sartrean notion of the Being-for-itself, in contrast to the Being-in-itself (*En-soi*), can be roughly taken as implying a kind of transcendental leap out of the 'inwardness' of consciousness.

regression the appearance of any consciousness as 'being already born'[4]. The past, as something not posed in front of the Being-for-itself, is ecstatically already behind and out of its thematic field to the extent that it is no more expecting to be 'clarified.' From a certain viewpoint these ideas seem to be implied by the notions of retention and protention and generally Husserl's description of the intentional forms of absolute temporal consciousness something that I will comment further along with the general Husserlian approach to the transcendental ego.

At this point it should be stated that the 'background' of the existentialist treatment of time (in Heidegger and Sartre) lies in fact in Husserl's phenomenology of inner time consciousness (Husserl, 1966). It was on the basis of Husserl's phenomenological insights about the temporal flux of consciousness that Heidegger and Sartre affirmed the priority of the future over the past and the present, even though Husserl eventually came to espouse the living present as the primary source of all living being and the mode of presence of the absolute ego in the world (Husserl, 2001b, 4). Nevertheless there is no doubt that both Heidegger's and Sartre's approaches to the treatment of temporality have Husserl's lectures on time consciousness as their basis. Yet, given the subtleties and ambivalences that come with the way these concepts are dealt with, there are cases, like V. Thomas' (Thomas, 1990) in which it is improperly argued that existentialists developed Husserl's insights in new ways and translated his epistemological language into an existential language (Thomas, 1990, 347-348). As I will discuss and show in the sections that follow, Husserl's language on the question of the nature of transcendental ego far from having any epistemological leanings, as it is virtually a priori founded, underlies in many respects the existentialist approach.

Heidegger's approach to the nature of *Dasein* will also find its due assessment (within the scope of this article) in the coming sections, the whole undertaking leading to the position that inner temporality and its origin holds the key to clarifying the affinities and divergences in the respective positions on the character of the absolute ego. It is true that although Heidegger shared Husserl's conception of

[4] The last consequence may lend itself as a meaningful answer to the existentialist questions of life and death. Assuming that my consciousness is, as any other subject's, a temporal one it turns out that the finiteness of my existence is not the finiteness of myself that I experience but it is always the finiteness of others. I can never experience my own first moment (birth) and last moment (death) but only as ecstatic moments (or in Husserlian terms as intentional moments of the absolute flux of consciousness); that is, in P. Merlan's words: "*in the modus of having already forgotten birth and still expecting death... Always I have already had time, and always shall I still have time*." (Merlan, 1947, 36-37).

time-consciousness as the framework in terms of which experience is possible, and although he also shared Husserl's commitment to the absoluteness of temporality, he relocated temporality from time consciousness to the structure of *Dasein* as 'agency' vis-à-vis the world. The finite and futural temporality of active self-understanding supplants the Husserlian infinite and now-oriented time of self-consciousness (Brough, 2006, 132-133). Yet, even though Heidegger grounded the now, as the reference point of consciousness, in the future, as the reference point of self-understanding, in contrast to Husserl's conception of the primal now as the point of orientation for our conscious lives, my intention is nevertheless to argue for a significant convergence between them in terms of inner temporality as a constituting immanent factor pointing to an essentially egological origin.

2. *RECOURSE TO A TRANSCENDENCE BY INFINITE REGRESSION*

A major ambivalence generated by the phenomenological attitude toward objective reality is that of the possibility of an infinite regression due to the reflecting activity of consciousness. Put in more concrete terms, one is faced with an indefinitely proceeding sequence of reflections in the mode reflecting-reflected by virtue of admitting to a self-constituting origin of phenomenological reduction. A particular instance in which Husserl took this infinite regression into account is the foundation of the irreal (not objectively real) nature of objectivities as intended senses in *Erfahrung und Urteil* (Husserl, 1973). Sense as intended content is thought, in terms of a formal ontology, to be *in extremis* an object in the sense of a 'something-in-general' possibly devoid of any 'thingness content,' or at least prone to an objectification and accordingly made substrate of a judgment and of a predicative act of identification and explication. It follows that it may acquire a sense of a second-level which means that it is objectified in having a sense and by being objectified *eo ipso* it possesses a sense. Then one is led to an infinite regression insofar as the sense of a sense (the latter as objectified) can in turn become an object, then a have a sense of its own and so on. Consequently one can deduce that sense cannot be a real (*reelles*) component of an object as it 'is' always in a non-eliminable deficiency with regard to its own ontification (Husserl, 1973, 269).

In the Bernau manuscripts (Husserl, 2001a, 184-188) Husserl was faced with the difficulties emanating from this kind of infinite regression, yet he tried to circumvent the problem by searching the possibility of talking about a process of living experiences (not of temporally constituted experiences of the first degree) which

advances as a living flux (*Lebensstrom*) without being itself knowable as a temporal object and constituted through a temporal constitution. For example, talking about an incident of sound, then the living-experience flux in which the appearance of sound is given can be taken as an individual object itself having its own time-interval of duration and also its own temporal position in the phenomenological time (this latter as contrasted to objective physical or psychophysical time). Then one can talk about the flux of concrete living experiences as an individual object in terms of its givennesses which points to yet another flux through which it 'appears' in reflection which can again become a temporal object with its own modes of givennesses and this way one can enter a regression in infinitum that is obviously an absurdity. The way out of this absurdity was thought to be the arduous (and ultimately unanswerable) task of bringing into evidence a primary living process which is really not a consciousness process, at least not a consciousness process which can be known as a process in phenomenological time. In such case it is questionable what else could a primary living process be other than a first-degree immanent experience within a self-constituting temporal process in a way that even though it is thought of as irreducibly original it may be only conceivable as 1) a first-degree immanent experience in a first phenomenological time, and also as 2) a self-referring process of consciousness knowable by consciousness itself in a second phenomenological time (Husserl, 2001a, 188). Husserl had similar concerns about the absurdity of an infinite regression in considering the intentional modes of retention and protention of consciousness, the former one thought of in terms of fulfillments of previous retentions generating thereby new protentions and so long in infinitum. In the face of these absurdities Husserl took the first-degree phenomenal time as only possible by means of an inner second-degree transcendental time having as a last transcendental occurrence the infinite process itself which is by itself consciousness of a process, termed a primary living process (Husserl, 2001a, 27-30).

In the bottom line what becomes object of reflection has to be in a temporal form and has also to be identically the same in the flux of the multiplicities of its givennesses. Then if the primary process (*Urprozess*), as it is usually termed in the *Bernau Manuscripts* the equivalent of the absolute ego of consciousness, is a temporal one we might turn our reflective`glance' to the givenness of its phases in the scheme original impression—retentional degradation, and as the givenness of these phases would stand as a temporal sequence itself upon which we could turn anew our reflection and so on in infinitum we would end up in an infinite regression of reflections each one meant as a consciousness-of.

Consequently one should plausibly seek a clarification of the essence of 'being' of an *Urprozess* as preceding reflection. Husserl asked how in such a case one can think of a primary flux, perceived as a temporal one, yet one which could nonetheless not be made consciousness of a temporal flux nor of a phenomenological perception (*Wahrnehmung*). In the face of this grave difficulty he proposed the possibility of a process in which, for example, the sequence of an event with its generated 'repercussions' may find itself in the continuous unity of consciousness and in the phenomenological time without this process having the privilege of being intentionally 'noticed' or reflected upon. In that case, except for the already apprehended temporal objectivities could be also constituted in the background fully 'unnoticed' objectivities randomly and not by necessity. In the final count the question is reduced to whether, in the strictest sense, each concrete living-ego may have the character of a consciousness-of and thus be necessarily objectivity-constituting. Further, the question is whether the living-ego can be a sort of apprehension, namely an apprehension in the usual sense of an attentive formation, or possibly an apprehension in the widest sense of forming an intentional object where this intentional object cannot be identified with the act of apprehending, namely with the intentional experience as consciousness of it (Husserl, 2001a, 198-199).

In view of these core issues Husserl asked in the *Bernau Manuscripts* whether the temporality of the subject of consciousness is, in principle, due to genetically induced apperceptions in which unknown processes incur which are not temporally constituted themselves. However this implies that even with the supposition of a succession of genetically induced apperceptions we can still reach an impasse insofar as one can hardly constitute a sequence of apperceptions in which the identity of each one could be preserved in sinking to the past without presupposing an unknown process in consciousness 'preceding' the genetically induced succession of apperceptions.

In this sense the question remains essentially open as to how a transcendental, time-constituting process can be apprehended by any other means except by reflection. Evidently if object-contents exist and flow as a continuous sequence[5] the

[5] In a mathematical sense the term continuous sequence is a contradiction of terms. However the term sequence must be taken here in a Husserlian meaning that involves temporal succession and the a priori intentional forms of retention-protention making possible the continuous flow of events as immanences within consciousness.

question posed in the final count concerns the founding possibility of apprehension of these contents and of their flow. This process cannot supposedly consist in phenomenological perceptions upon which we can reflect since in this way these perceptions and their hypostasized contents are to be objects in a second time-constituting process in an open-ended horizon.

It turns out that this must be a kind of process which not only cannot be presented in reflection as temporally given but there must also be the evidence that this process was constituted prior to any reflection and that being and constituted-in-being are in it inseparable, in a way that this process may be knowable just like any object of phenomenological perception as temporally constituted without the necessity of an intentionally turned 'regard' (Husserl, 2001a, 205-206). However, one may put into serious doubt the validity of a temporal expression of the kind 'this was constituted prior to any reflection,' as it seems utterly meaningless without the attentive regard of a time-constituting consciousness. It follows that it is either nonsensical to talk about the possibility of a process prior to any reflection or else generate an infinite chain of circularities founded on the very presence of a temporality-constituting consciousness. In either case there seems to be no way of eliminating the primary source of an infinite chain of regressions associated with the reflective regard of a temporal ego other than by admitting to the transcendental character of an absolute subjectivity knowable only as its 'mirror-reflection image' in temporal objectivity. As it is well-known this subjectivity was already meant by Husserl in the *Phenomenology of Inner Time Consciousness* as the absolute ego of consciousness (Husserl, 1966, 74-75).

A distinct approach in view of the trappings of an infinite regression was taken by Sartre in *Being and Nothingness* (*L' être et le néant*), by positing the act of reflection as correlative to the manifestation of the ecstatic nature of the Being-for-itself and based on an ontology of temporality (Sartre, 1943, II). On these grounds one must take account of the Being-for-itself as presenting itself to the being-in-the-world in terms of its original dispersion with regard to the Being-in-itself and in view of the implementation of the three temporal ecstasies past-present-future. As Sartre pointed out 'being' out of itself and in the most close intimacy to itself the Being-for-itself is ecstatic because it must search its being elsewhere, namely, in the reflecting which is being reflected and in the reflected which poses itself as reflecting (Sartre, 1943, 188).

In a certain sense the Being-for-itself by 'continuously' being what it is not, incorporates the quasi-duality reflecting-reflected since the motivation of reflection

consists in the simultaneous tentative of objectification and interiorisation, this latter term meant as the tendency of the Being-for-itself toward the 'interiority' of its being. Sartre transposed in effect the non-eliminable residuum reflecting-reflected of a temporal ontology to the ecstatic nature of the Being-for-itself in the sense that this latter is meant as "the being which flees itself while being what it is in the mode of not-being and which flows on while being its own flow, which escapes between its proper fingers..." (Sartre, 1992, 153).

Consequently the Being-for-itself becomes a givenness which is what it is as a unity in front of a 'gaze.' Yet Sartre reached an ontological impasse in the claim that the Being-for-itself tends to be its proper foundation by capturing and dominating its proper elusiveness as an 'interiority' of itself, in other words by being its proper elusiveness instead of temporalising elusiveness as such. This would ultimately result in a failure the realisation of which is precisely the reflection (Sartre, 1992, 189), which means that Sartre could not avoid the same Husserlian trap. On the other hand, the ontological Being-in-itself cannot found anything not even itself for in that case it would render unto itself the modification of the Being-for-itself and consequently would be a foundation of itself only on condition of not further being Being-in-itself.

A phenomenologically motivated alternative would be to insist on the existence of a pre-reflective self-consciousness which, as previously argued, was thought in the *Bernau Manuscripts* as being 'excluded' from its own self-reflection, though only by a somewhat circular approach. In this regard Sartre wrote: "There is no infinite regression here, since a consciousness has no need at all of a reflecting higher-order consciousness in order to be conscious of itself. It simply does not posit itself as an object" (Sartre, 1960, 45). This means the pre-reflective self-consciousness is not transitive in relation to the state (of) which it is aware. It is, as Sartre put it, the mode of existence of consciousness itself. However, this does not mean that a higher-order representation is impossible, but merely that it always presupposes the existence of a prior non-objectifying, pre-reflective self-consciousness as its condition of possibility. Sartre thought accordingly that it is the non-reflective consciousness which renders the reflection and probably any higher-order representation of it possible.

In Heidegger's existentialist version the unfolding of an infinite regression of reflections of the Husserlian ego unto itself is addressed by reducing to the ekstatic nature of *Dasein* as a realization of its taking care within the world and it is indissolubly linked to its temporality inasmuch as

> The genuine being of Dasein is temporalness. After all, Dasein is the 'time' that exists in the mode of temporalness; the being of Dasein is temporality. In what way 'time' exists and how it is temporal, we can understand only by looking at the true being of 'time.' (Heidegger, 2011, 51)

The question of the inexhaustible possibility of reflections of *Dasein* unto itself is associated with the roughly equivalent question of the possibility of a complete accessibility of *Dasein* whose completion cannot be taken but as a moment in the 'break up' of the connecting process of experiences and events and in the cessation of the acts on account of which the being of *Dasein* is no more 'there.' In this view and true to the world-founded nature of *Dasein*, *Dasein* is taken in advance as given-in-the-world and inquired according to what still exists there as its available givenness or not. Even in taking *Dasein*'s reflection unto itself as a demonstration of anticipating resoluteness (vorlaufende Entschlossenheit), which is in turn a mode of *Dasein*'s care (Sorge), one would fall again to the trap of temporality which enables the unity of caring for, something that implies temporality may be revealed in its three ekstases past-present-future as the meaning of the caring for.

In *Being and Time* (*Sein und Zeit*) Heidegger was very cautious as to the content one might give to the temporal character of the 'glimpse' of *Dasein* (in terms of the three ecstatic directions) to a time-point and ultimately unto itself. His position was that the time-point is non-existent as an ontologically autonomous being as it is rather the 'glimpse' of *Dasein* along the three directions of view and it was essentially thought as a proper possibility of time itself. Even as the question of an 'ontology' of temporality seems inherently associated with the conception of both the Husserlian absolute ego and the Heideggerean *Dasein*, a key difference between the respective approaches seems to be that while the former reaches out for a transcendence out of this world by relying on the absolute ego of consciousness as the primary source of constituted temporality, the latter associates everything pointing to an inner transcendental source of temporality to a temporal existence within-the-world oriented to the future as a primary manifestation.

3. *THE RELATION OF THE EGO TO THE WORLD AS THE PRIMITIVE SOIL OF EXPERIENCE*

The relation of the transcendental ego to the world taken in its most primitive sense as the primary soil of experience is a main divergence between Husserl's notion of the ego, Heigegger's view of *Dasein*, and with some nuances the existentialist position of Sartre.

One of Husserl's earliest references to the transcendence of the ego with regard to the world at large can be found in his probably most influential purely phenomenological work, *Ideas I*, where the absolute consciousness is conceived as a residuum of the annihilation of the world, characteristically expressed in the title of the paragraph: *Das absolute Bewußtsein als Residuum der Weltvernichtung* (Husserl, 1976, 103; 1983, 109).

More specifically Husserl claimed that while the being of consciousness or of any stream of mental processes would be modified by an annihilation of the world of physical things, yet it would not be touched in its own proper existence. This means that while in an annihilation of the physical world some of the ordered concatenations of experience and consequently certain corresponding concatenations of theoretical reasoning would be eliminated, the same would not hold for concatenations of mental processes in regarding the stream of consciousness (or of any mental process) in its full generality as comprising also the mental processes of an ego. In conclusion no real being presented and legitimated in consciousness through appearances is necessary to the being of consciousness itself or generally to the being of any stream of mental processes as lived experiences.

Immanental being is therefore indubitably absolute being in the sense that by essential necessity immanental being nulla 're' indiget ad existendum. In contradistinction, the world of transcendent 'res' is entirely referred to consciousness and, more particularly, not to some logically conceived consciousness but to actual consciousness (Husserl, 1983, 110).

The Husserlian ego regarded as the ultimate foundation of temporality should not be regarded as a simple substrate in the simple sense of an unqualified immanent unity underlying the multiplicity of mental processes. Instead it must be thought of as a unity-in-act whose essential nature without its auto-alienation in the act of objectification (through reflection) is totally inaccessible. Moreover since the condition of individuality and existence is inseparable from a conception of temporality as an objectivity, one cannot attribute to the ego the predicates of existence and individuality thereby essentially banning it out of this world. It is notable though, in J. Patočka's view, that the Husserlian ego cannot be identified with the extreme idealist version of Spinoza's *intellectus Dei infinitus* nor can lead to solipsistic ambiguities as it functions in concrete terms in the flux of each individual's consciousness and intersubjectively in all existing ones (Patočka, 1992, 168). Also one should be careful enough to note that even though human ego considered in its purity is for Husserl a complex of absolute being 'impervious'

or 'bounded' to anything spatio-temporal, yet it is taken along with the human being in general as subordinate single realities to the whole spatio-temporal world (Husserl, 1976, 105-106). This means that even in taking spatio-temporal world as a mere intentional being referred to the absolute existence of a consciousness by being posited in its experiences and reducible to the identity of motivated multiplicities of appearances, the existence of the absolute ego is conceived as included in the spatio-temporal world in a subordinate sense in spite of the fact that the ego by essential nature does not partake of any spatio-temporally defined objective processes.

Heidegger, on the other hand, took an approach to the origin of *Dasein* that is firmly and unquestionably rooted in the world of phenomena. In *Being and Time* it is firmly stated that certain determinations of the being of *Dasein* (i.e., authenticity, inauthenticity or the modal indifference to them) must be seen and understood as a priori grounded on that constitution of being called being-in-the-world. In this connection 'being together with' the world should be interpreted in terms of the factor of the being-in of *Dasein* which in turn cannot be understood but as something existential in a sense further to be explained and certainly not as relating to the objective presence of material things in the sense of a spatial 'in one another.' In *Der Begriff der Zeit*, Heidegger referred to the being-in as expository and as having the character of discoveredness. In a certain sense being-in is described as possessing the mode of being of a throwing into the world where in caring about the world *Dasein* cares about itself concerning its immediately next possibilities. In Heidegger's characteristic phrase the being-in of *Dasein* is in the actual present a caring encounter with the world („*Das Insein des Daseins ist ein besorgendes in die Gegenwart Begegnenlassen der Welt*") (Heidegger, 2004, 100).

It is crucial in the Heideggerean outlook to understand the facticity of one's own *Dasein* as ontologically totally different from the factual occurrence of a material-objective thing, e.g. of a metal object, in that *Dasein* may have its own 'being-in-space' based on the being-in-the-world in general but meant in the sense of its dispersion within the world. More concretely, the ways of the being-in of *Dasein* have the kind of being of 'taking care,' this latter key Heideggerean concept ontologically meant to designate the being of a possible being-in-the-world. In other words as the being-in-the-world of *Dasein* cannot be separated from its being toward the world as essentially 'taking care of,' the being of *Dasein* can be dispersed in the world in definite ways, for example, having to do with something, creating something, ordering and taking care of something, using something, giving

something up, asking about something, finding out, determining, (eventually) knowing (Heidegger, 1986, 56-57).

Consequently the Heideggerean *Dasein* even in assuming an essential nature non-eliminable in terms of a spatio-temporal presence in the world, it is ontologically knit to the world in such ways that it cannot exist otherwise but in the specific modes of being 'thrown' and 'dispersed' to the world. In contrast the Husserlian ego, totally inaccessibly without some kind of retention to its objectified mirror-reflexion, is conceived as not only transcendent to any spatiotemporal reality but by essential nature as deprived of any 'empathy' with the world the letter taken in the sense of an original pre-phenomenological field of experience.

If the relation of *Dasein* to the world is established by its essential mode of being in the world, the possibility of transcendence of the Being-for-itself is founded, in the Sartrean approach, in the facticity of the world of phenomena. This means that even though the foundation of the Being-in-itself cannot be obtained through its ontological existence in the spatiotemporal world (as it is annihilated to the the Being-for-itself), the Being-for-itself is defined to exist as such, namely as a pure contingence in the world to the extent that it 'contains' something of which it is not the foundation which is its presence in the world (Sartre, 1943, 115). I will come back to these conceptual affinities in Section 5.

These taken into account we should not miss the point that for all the divergences and similarities in the respective approaches of Husserl, Heidegger and Sartre to the nature of the transcendental ego and its relation to the world there is a crucial question to be discussed in the last section which may serve, partially at least, as a unifying interpretational factor. This is the question of inner temporality and the way it may shape the discussion on the transcendental character of the absolute ego.

4. *A COMPARATIVE LOOK INTO THE HUSSERLIAN EGO AND THE HEIDEGGEREAN DASEIN*

As it is well-known to phenomenologists Heidegger placed the phenomenology of time and temporality at the center of the content of *Being and Time*, even if the ontology of being in general on the basis of the temporality of the being of *Dasein* is quite distinct from Husserl's doctrine: "…we need an original explication of time as the horizon of the understanding of being, in terms of temporality as the being of *Da-sein* which understands being" (Heidegger, 1996, 15). A key point of their

diverging views, at least on the fundamental question of being, was Heidegger's insistence that the phenomenological clarification of being (which Husserl proposed) should be extended to the being of the transcendental subject itself in the sense that the problem of Being should be directed toward the constituting and the constituted alike. This is a question presumably left by Husserl in an ontological vacuum. Yet for all the differences in the respective approaches, particularly evident from the time of Husserl's article on Phenomenology in Encyclopaedia Britannica (1929), S. Crowell thinks in *Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article* that a significant rapprochement between Husserl and Heidegger, leaving neither totally unrevised, may become thinkable (Crowell, 1990, 518).

As mentioned in the Introduction the inclusion of the Heideggerean *Dasein* in a review of the general notion of the ego of continental philosophy might strike someone as far-reaching given that the concept of facticity associated with *Dasein*, insofar as this is inquired with respect to, on the basis of, and with a view to the character of its being, essentially leaves the concept of pure ego out of its ontological field at least in the sense the ego is conceived in Husserlian phenomenology[6].

For Heidegger there cannot exist a pure ego in isolation of the world and in his own words in *Ontology—The Hermeneutics of Facticity* it would be a fundamental misunderstanding if in the reference to *Dasein* "which is in each case our own, a directive was heard to become [...] fixated on vacantly brooding over an isolated ego-like self." (Heidegger, 1999, 25). Yet the modes of existence of *Dasein*, namely the possibility of its self-alienation within-the-world and above all the fundamental phenomenon of facticity, which is temporality as an existential condition and not as a category, provide sufficient motivation to include also the Heideggerean *Dasein* in the present discussion. Indicative of the inherent link between temporality and the essence of *Dasein* are the following two quotations of Heidegger's in *The Basic Problems of Phenomenology*. "The Dasein is intentional only because it is determined essentially by temporality. […] How these two characters, intentionality and transcendence, are interconnected with temporality will become apparent to

[6] For example concerning the key phenomenological notion of intentionality, Heidegger claims in *The Basic Problems of Phenomenology* that it is not the case that intentionality is first related to the ego as its generating pole and then from there it goes to the object but rather that by means of intentionality itself is the self in its wholeness disclosed to us. To intentionality belongs not only a self-directing toward and not only an understanding of the being of the object toward which it is directed in terms of the content of this very act but also the unveiling of the essence of the self in its actual enactment. See further (Heidegger, 1982, 158-172).

us." (Heidegger, 1982, 268) and "We know, however, that this self-direction toward something, intentionality, is possible only if the Dasein as such is intrinsically transcendent. It can be transcendent only if the Dasein's basic constitution is grounded originally in ecstatic-horizontal temporality."(Heidegger, 1999, 314).

Further, *Dasein* is described as 'being' ahead of itself, that is, as projecting itself upon its potentiality-of-being before going on to any mere consideration of itself (Heideger, 1996, 373). It is 'thrown in the world' and in 'taking care of' *Dasein* is disclosed as a There. As being-in-the-world it has always expressed itself already, while being-together-with-others means that it keeps itself in average interpretedness which is articulated in discourse and expressed in language. In the final count discourse is itself temporal since all talking about.., of.., or to.., is grounded in the ecstatic unity of temporality.

Insofar as *Dasein* enters into the discussion as the ultimate bastion of the question of being we may see some fundamental similarities and also some divergences with the Husserlian ego taken as the ultimate transcendental source of the objective unity of being in the Life-World[7]. One can thus point to the advancement of *Dasein* ahead of itself as bearing a common transcendental origin with the intentionality exhibited by the Husserlian ego to the extent that intentionality as an ego-founded outward directed moment establishes itself on the basis of a reduction performing subjectivity. To the extent that the intentional moments of even a sole consciousness in the world are irreducibly self-founded in this sense, even in a complete annulment of any objects in the world being put anyway into brackets, this can be reasonably taken as implying a certain non-eliminable affinity with the sense attributed to *Dasein* by virtue of the a priori moment of the latter to project itself ahead of its potentiality-of-being-in-the world.

Clearly a convergence may be founded on a fundamental level in the possibility of grounding both *Dasein* and the Husserlian ego upon temporality, in accepting however a fundamental difference, namely that while the Husserlian ego manifests itself primarily in the actual present, time as the horizon of the self-understanding of *Dasein* is aimed toward a future for the sake of which each one acts as he does. In *Being and Time* the circumspect taking care of common sense is grounded

[7] The Life-World can be roughly described to a non-phenomenologist as the physical world with its ever receding horizon including in an intersubjective sense all knowing subjects in a special kind of presence in the World. More on this in E. Husserl's *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Husserl, 1962).

on temporality inasmuch as it makes possible the constitution of a present that awaits and retains. This is the way through which the advancement of *Dasein* ahead of itself is making itself 'explicit' within the world, namely in the modes of presentifying (*Gegenwärtigen*) retaining (*Behalten*) and awaiting (*Gewärtigen*). In comparison the Husserlian ego is making itself 'explicit' by being self-constituted as a 'mirror' reflexion of its ever in-act subjectivity in the actual now along with the intentional forms of not-yet and just-passed-by. After all Husserl's concept of absolute consciousness as a condition, among other intentional forms, of the possibility of the awareness with regard to any object whatsoever was accepted by Heidegger and given the new name of the ecstatic-horizonal unity of temporality which 'carries *Dasein* away' and thereby constitutes *Dasein*'s 'transcendence,' its stepping over to a world, its 'being outside itself' in a world (Brough & Blattner, 2006, 131).

In a sense Heidegger established temporality as a way through which *Dasein* is making itself expressible in addressing what it takes care of. As it turns out, this addressing and 'discussing' by which it also interprets itself is grounded in making out a present and it is only possible through it (Heidegger, 1996, 373-374). Although temporality as ecstatically open and horizontally constitutive of the clarity of the 'there' may be in these terms recognizable, nevertheless Heidegger did not preclude the possibility that primordial temporality as such as well as the origin of expressed time may remain unknown and unconceived (Heidegger, 1996, 375). Therefore we have on the one hand a temporality constitutive of the clarity of the 'there' as the means of making *Dasein* expressible in taking care of and in being-together-with things at hand, and on the other hand the origin of temporality which is only expressible by temporalizing itself in the expressed time while standing in itself virtually unknown and unconceivable. In fact the ecstatic unity of temporality, the unity of the 'outside-itself' in the raptures of the future, the having-been, and the present, is the condition of the possibility that there can be a being that exists as its 'there.' Taking the whole constitution of the being of *Dasein* as the unified ground of its existential possibility, ecstatic temporality clears the 'there' primordially and it is the prime regulator of the possible unity of all essential existential structures of *Dasein*. It is only in terms of the rootedness of *Dasein* in temporality that we can gain insight into the existential possibility grounding the fundamental constitution of the being-in-the-world.

As already discussed the corresponding Husserlian transcendental ego constitutive of temporality and consequently of spatiality (the latter meant as a temporally fulfilled objective whole) is temporalized by objectifying itself in

the unity of each one's temporal consciousness. Insofar as the absolute ego can be known in objective temporality only as a mirror reflexion of its transcendental self, it is bound to remain a-temporal, unobjectifiable and for that reason absolutely impredicative[8]. Yet, while the Heideggerean *Dasein* is attributed with an ecstatic moment that projects its presence in the world as caring about its 'being' in being-with-other-beings, the Husserlian absolute ego is completely impersonalized, extraneous to the outer world and obscure and so it remained to the end in spite of Husserl's painstaking efforts in Bernau manuscripts and later to elucidate its 'ontic' character trying at the same time not to get trapped in a maze of circularities.

For Heidegger it is on the basis of the horizontal constitution of the ecstatic unity of temporality that something like a disclosed world belongs to the being which is always its 'there' (Heidegger, 1996, 334). This means temporality temporalizes itself as a future that makes present in the process of having been which is in a certain sense reminiscent of the double form of the intentionality of consciousness in Husserlian terms: On the one hand, there is the transversal intentionality as a priori binding any original impression to the attached protentions and retentions, that is, by retaining what is registered in consciousness in the present now by virtue of having been already 'anticipated,' and on the other, there is the longitudinal intentionality by which a stored memory can be retrieved by secondary memory in the present now of consciousness by having been retained as a continuously descending sequence of retentions constituted as a whole within the objective unity of the stream of consciousness. It is notable that in Heidegger temporalizing does not mean a 'succession,' in the Husserlian sense, of the ecstasies in the sense that

[8] It is worthwhile to mention here D. Zahavi's view (Zahavi, 2011, 322-323) and elsewhere that the Husserlian transcendental ego does not and cannot be a unifying or synthesizing actor, at least in an active way, in the unity of temporal consciousness, consequently one should talk about a continual substratum of the egoless streaming that founds it. To strengthen his argument Zahavi refers, except for certain passages in the *Phenomenology of Intersubjektivity III* and the *Formal and Transcendental Logic* where Husserl points to a pre-egoic factor grounding the passivity of the stream of consciousness, to Husserl's well-known *Phenomenology of Inner Time Consciousness* in which he purportedly gives no reference to the ego as the ultimate unifying or synthesizing agent. However this is a position that can be refuted insofar as we may take Husserl's explicit reference to an absolute subjectivity, which constitutes as a continuity of apparitions a present to which it belongs and a past which also constitutes (not constituted) and to which it also belongs, as referring precisely to the transcendental ego (Husserl, 1966, 75). Besides, there is no possible way to think of an egoless streaming in the sense of a passive streaming which is beyond the influence of the ego without generating an endless recurring sequence of reflecting-reflected which, in spite of Husserl's lasting attempts to circumvent, was and is still one of the thorny issues facing the phenomenology of temporal consciousness. See also C. Macann's views on the impossibility of a phenomenological constitution of the transcendental ego (Macann, 1991).

the future is not later than the having-been and the having-been not earlier than the present. The unity of the horizontal schemata of future, having-been and present is grounded on the ecstatic unity of temporality[9]. These given and notwithstanding the essential differences in the description of the Husserlian ego and the Heideggerean *Dasein* it is critical that in both approaches the capital issue of the original source of temporality is left in relative vagueness probably on account of the extreme difficulty in shaping a meaningful discourse on this question.

The difficulty can be seen, for instance, in Husserl's description of the essence of absolute ego as *a nunc stans* (never-in-being) which is a contradiction in terms and also in his appeal to pre-predicative intentionality structures termed so to the extent that they 'anticipate' without by essential necessity being actually oriented to temporally constituted instances, in other words without being oriented to actually existing objects of spatio-temporality. In this sense one may claim that intentionality of consciousness defines a domain of real possibility anterior to actuality (Heelan, 1988, 12; Tieszen, 2011, 114-115).

The difficulty of talking about the original source of temporality may be also found in the Heideggerean description of *Dasein* in terms of the non-ontological qualifications of 'taking care' or of 'being thrown into existence' referring to the outside-of-itself of the ecstatic unity of temporality. Both Husserl and Heidegger talked about temporality essentially in the context of constituted objectivity and of being-in-the-world respectively, considering the description of a temporal duration or of temporal unity as only a being-in-the-world discourse where any *ante* situation is virtually left as a circularities-generating, non-ontological (and therefore impredicative) state of affairs.

5. *THE TEMPORALITY OF SARTRE'S BEING-FOR-ITSELF*

Sartre used the terms of ecstasis and horizon as key concepts of his existential version of phenomenology, and like Heidegger before him, viewed primordial temporality as the foundation for our 'transcendence' or 'openness' to a world. However to the extent that the Heidegerrean conception of *Dasein* bore a certain

[9] A very interesting review of the affinities in Husserl's and Heidegger's description of the 'authentic' time (or inner time of consciousness), is presented in (Held, 2007, 336-339) through the fundamental role ascribed to the protentionality of consciousness which, by the way, refutes de facto the aristotelian notion of time as a series of still 'nows.'

influence on him he had eventually to part ways from Husserl's orientation to the lived experience of the now founded on the logic of predominance of the relation subject versus object over that of *Dasein* versus the world. Yet as it happened also with Heidegger, Sartre was largely shaped by Husserl's phenomenology even though he later came to criticize key Husserlian ideas, among them, Husserl's conception of the transcendental ego as being incompatible with Husserl's definition of consciousness as a unity in objective terms. There is even scholarly research showing the positive influence earlier Husserl's *Logical Investigations* (Husserl, 1984), played in forming Sartre's approach to basic philosophical problems such as the nature of intentionality, consciousness, and the self, even if it does not seem to me that the relevant arguments are always firmly founded.

In any case, I am going to discuss in the following certain affinities between the Sartrean version of a possible transcendental origin of consciousness and the Husserlian ego. I note at this point certain authors' views on Sartre's presumably non-egological conception of consciousness, namely Zahavi's position in (Zahavi, 2011, 323), that consciousness in Sartre is in no need of a transcendental principle of unification since it is, as such, a flowing unity and Tandon's position in (Tandon, 1998, 467) on Sartre's 'deconstruction' of the egological conception of consciousness. These views are going to be indirectly addressed and refuted in the following discussion.

Sartre's main divergences from the Husserlian perspective regarding the notion of the absolute ego appeared in *The Transcendence of the Ego* (Sartre, 1960), almost a decade earlier than the first publication of *Being and Nothingness* (1943), and concerned precisely the relation of consciousness to the transcendental ego. In more concrete terms, Sartre refused to accept anything, including in the first place the absolute ego[10], that might be interpreted as a content of consciousness while claiming in a way that sounds familiar with his subsequent clarification of the Being-for-itself in *Being and Nothingness* that consciousness is a spontaneity, a pure activity transcending and exhausting itself toward objects which is never self-contained nor

[10] In denying the 'existence' of the ego within consciousness Sartre stated in *The Transcendence of the Ego*: "For most philosophers the ego is an 'inhabitant' of consciousness. Some affirm its formal presence at the heart *of Erlebnisse*, as an empty principle of unification [...] We should like to show here that the ego is neither formally nor materially in consciousness: it is outside, in the world. It is a being of the world, like the ego of another." (Sartre, 1960, 31). In conclusion he accepted the 'I' (taken simply as a functional version of the ego) as existent and strictly contemporaneous with the world whose existence (that of 'I') has the same essential characteristics as the world (Sartre, 1960, 105).

it is itself a container as it is always 'outside itself.' Further, as consciousness cannot be isolated from the existing world the question of phenomenological reduction becomes problematic to the extent that such a radical reduction would contract consciousness into its own 'interiority' (Sartre, 1960, 25).

A reason invoked by Sartre for the superfluity or simply the 'non-existence' of the ego with regard to the synthetic and individual totality of each one's consciousness is that consciousness unifies itself concretely by a play of transversal intentionalities which are concrete and real retentions of past consciousness (Sartre, 1960, 39). However the validity of this argument is questionable to the extent that, first, this kind of self-constituted totality is constrained to a circular use of the notion of constituted unity through transversal and longitudinal intentionalities in the first place, and second it may also lead to an infinite regression of the kind reflecting-reflected in the reflective regard of consciousness unto itself,—in spite of Sarte's argument to the contrary. Yet even though Sartre rejected the absolute ego in the Husserlian sense, meant as a transcendental vacuity within the immanence of consciousness, and committed himself to the Being-for-itself induced to the world by the annihilation of the Being-in-itself, one may still argue that there exists no possibility to objectify let alone describe in ontological terms the process of annihilation of the Being-in-itself in its 'modification' to the Being-for-itself, this latter taken in the sense of a consciousness interwoven with the world. This means that as it happens with the Husserlian ego but in a substantially different context there persists a kind of ontological vacuum left over in the process of annihilation of the Being-in-itself toward the facticity of the Being-for-itself, something that, notably, in Sartre's view established the necessity of cogito in Descartes and Husserl. In fact, what rests from the contingency of the Being-in-itself in its transformation to the Being-for-itself is the latter's facticity and its 'unjustifiable' presence in the world in accordance with the interpretation of its existence as a necessity of fact. The result is that the Being-for-itself is the foundation of the being of consciousness but cannot in any way found by itself its presence in the world (Sartre, 1943, 120).

The question of temporality in relation to a performing subjectivity is a vital part of Sartre's analysis of the 'ontology' of the Being-for-itself in *Being and Nothingness*. In fact, he was led by a consistent critique of the views of Descartes and Bergson to the question of temporality as inherently linked to a unifying act. It is in terms of this unifying act that temporality is conceived as a quasi-multiplicity, a dissociation in terms of a unity, more precisely an irreversible succession (of moments) through temporal unity. In this sense we cannot conceive it as a content

bearer whose being would be given as an objectivity, for in that case there would be no answer to the question of how this being can be fragmented into multiplicities or how the temporal minima as contents in themselves can be associated within the unity of a unique temporality (Sartre, 1943, 71). Consequently, temporality cannot be thought of in terms of a (static) being but instead should be described as the mode of being which 'is' itself in advance of itself in a way that the temporal conjunctions in advance of and after of can be intelligible for it as reciprocally defined. So long as there is an advancement (essentially an alienation) of being with regard to itself it becomes meaningful to talk in general terms about *in advance of* and *after of*. It follows that there can be no conceivable temporality but as an internal structure of the Being-for-itself in the sense that there is no ontological priority of the Being-for-itself over temporality but rather temporality is the mode of being of the Being-for-itself to the extent that the latter 'exists' ecstatically with regard to itself. In Sartre's expression, temporality does not exist (in terms of ontological being), yet the Being-for-itself temporalizes itself in existing and moreover, on account of a phenomenologically motivated view of the past, present and future, it cannot exist otherwise than in a temporal form (Sartre, 1943, 172).

Sartre distinguished the ecstatic dimensions of the Being-for-itself with the understanding that the sense of the ecstasy is taken as the distance of the Being-for-itself from itself which is not to be considered as something real not even something conceivable as being in itself. In this sense, each ecstatic dimension is a mode through which the Being-for-itself is projected in relation to itself and moreover it is a declination with regard to its being-in-itself separated by a null, something that induces (for the Being-for-itself) a shift of its 'being.' On this account, the Being-for-itself is ever either in advance of or in retard of itself and it 'is' never in the state of rest with itself. It should not be left without notice that, contrary to certain scholars' view, Sartre put the emphasis on the ecstacy of the present now as Husserl did concerning the ego of absolute consciousness but of course in another context and unlike Heidegger who insisted on the predominance of the ecstacy of the future. Sartre's claim was that it is due to its self-revelation in the present now that Being-for-itself 'is' its past and as a deficiency of its present self that it is 'haunted' by its future (Sartre, 1943, 177).

In resting on itself the Being-for-itself would 'be' in the a-temporal phase of absolute coincidence with itself, something that is reminiscent in a first reading of the Husserlian notion of a specious present within the immanence of consciousness meant as an a priori articulation at once of original impression, protention and

retention which by this fact alone annuls the possibility of apprehending and objectifying time instants as ontological beings. On a deeper level it can be seen as posing in another way the question of the transcendental and a-temporal character of the origin of temporality to the extent that in the incessant interplay of reflecting-reflected whenever the Being-for-itself is determined as 'being' it is already its past while being at the same time the projection of its 'not-yet-self.' To the question whether this continual change, of a present to a past at once generating a new present, implies an internal change of the Being-for-itself, the answer is that it is the temporality of the Being-for-itself that is the foundation of change and not the change that is the foundation of temporality (Sartre, 1943, 179).

Clearly in admitting to an ecstatic nature of the Being-for-itself it is only by a presupposition of temporality that becomes meaningful a self-refutation of its spontaneity as thematically given (for otherwise it would be perpetually its being-in-itself) and also a refutation of the self-refutation, this latter taken as being-in-itself a concrete state of affairs. In this sense what is valid for the Being-for-itself as a presence in the world is also valid for temporalization in its totality. It is then a whole never completed, a totality self-refuting and self-evading meant as an extraction of its being-in-itself in the unity of the same emergence, in other words an elusive whole which at the instant of its self-givenness 'is' already beyond. In the Sartrean view temporal consciousness is conceived as the human reality temporalizing itself as a totality which cannot be described as existing but in terms of its own overpassing, meaning that it can never 'exist' as being-in-itself within the limits of an instant for in that case the Being-for-itself would be affirmed as being-in-itself which would contradict its character as never 'existing' in terms of being. These difficulties give ground, at least in part of the secondary literature, for arguing against Sartre's unfavorable position toward the transcendental ego in (Sartre, 1960), as he cannot help but eventually postulate a kind of I (Ich) even on the pre-reflective level in the sense that there must be a more fundamental structure of consciousness which recognizes the body-subject as itself.

Going a step further we may argue that even though Sartre rejected the notion of a pure ego interior to consciousness, the Sartrean Being-for-itself bears in fundamental aspects (primarily by its temporality) certain affinities with the Husserlian absolute ego of consciousness insofar as both are by essence referred to a temporality as a necessary condition of their objectification while by the same measure they are considered as themselves a-temporal yet temporally conceived only as their replicas in the ever regressing relation reflecting-reflected. Further they are

thought of as the primary reason of the emergence of temporality as the 'fulfillment' of any continuous objective whole (which always refutes its being-in-instantaneity) as they ultimately establish themselves as objectively being-in-the-world, thereby laying the foundation for a deeper discussion with regard to the temporality of intuitive and possibly mathematical continuum[11]. In a phrase characteristic of the convergence of motivations Sartre kept wondering about the incomprehensibility of the intertemporal connections between before and after by asking "What is a succession which waits for unification in order to become a succession?" (Sartre, 1992, 169). Accordingly he questioned how a non-temporal 'being' can generate the unification of e.g., two isolated Being-in-itself in terms of time and place (the before and after) without losing its a-temporality and further on how a non-temporal 'being' can emanate from itself without obliterating itself.

This kind of ontological impasse naturally led Sartre to the same ambivalences faced by Husserl with regard to the endlessly regressing sequence of reflecting-reflected. This means the ontological structure of the Being-for-itself cannot be conceived otherwise but as the reflecting referred to a reflected as appearance while being at the same time the appearance of its self-reflection and in reverse mode the reflected cannot but be an appearance for a reflecting without for that reason ceasing to be its own witness. In this view the reflected cannot lay claim to a self-standing foundation inasmuch as it is profoundly altered by virtue of a reflecting consciousness whereas, in turn, the reflection as witnessing cannot be founded as such but through appearances which again deprive it of self-standing as it is necessarily defined by its functioning as reflection-of. Even as Husserl in his later Bernau writings on the phenomenology of time was arguing that the reflected may be given as already existing prior to reflection the supposedly self-standing status of the non-reflected is annulled by the phenomenon of reflection itself. In short, Sartre reduced the separation reflecting-reflected to a nothingness manifest in the 'nullifying' of the Being-for-itself upon reflection, a kind of separation leading *in extremis* to what Husserl described in quite vague terms as a retention in general interposed between the pure ego and its objectified self upon reflection.

It turns out that the transcendence of a temporally self-constituting subjectivity can, broadly conceived, lend itself as a common guiding principle of the

[11] For a discussion of the possibility of foundation of the intuitive and in particular of the mathematical continuum on the phenomenology of inner temporality the reader may consult (van Atten, van Dalen & Tieszen, 2002; Livadas, 2009).

respective Husserlian, Heideggerean and Sartrean views to the extent that this kind of subjectivity constitutes temporality in constantly alienating itself from its ontic 'being.' In this sense absolute subjectivity may be taken to 'be' the ultimate origin of a continuous temporal unity which is the *sine qua non* condition for the immanentization of multiplicities of discrete objects of registered-in perception [including the formal-ontological ones in the sense of *Formal and Transcendental Logic*; see Husserl (1992, §24)], passively associated within a temporal duration which is founded upon the objectified, homogenous stream of inner temporality. A temporal duration 'fulfilling' an objective continuous whole in the present now of consciousness may, in turn, generate an actual infinity meant as a non-causal, boundless immanent whole in presentational immediacy within consciousness.

6. *TEMPORALITY AS THE ULTIMATE FOUNDATION OF THE EGO OF CONTINENTAL PHILOSOPHY*

Let me draw attention a little more on the Sartrean approach to temporal subjectivity. Reflecting, for instance, on my self now that I draw a line in a piece of paper is in a full and complete sense already a past in terms of a state-of-affairs: I draw a line in a piece of paper whereupon as this state-of-affairs is coming over me at the present now it is already deflected to the state of already-not been (which is in deficiency of its full sense as being-in-itself) by the annihilating property of the Being-for-itself. This way the Being-for-itself is at once before and after itself. By the Sartrean definition of the past and future as ecstatic limits of the temporality of the Being-for-itself one is led to an a-temporality in the absolute coincidence of the Being-for-itself with itself.

The Sartrean a-temporality in the case of absolute coincidence with the Being-in-itself may be thought of, as already discussed, in parallel terms with the Husserlian non-existence of an absolutely self-standing temporal instant since anything intentionally perceived as original impression in present actuality is intentionally tied up to a just-passed-by in retention and a yet-to come in protention (Husserl, 1966, 31-35, 52-53). I also regard Sartre's ecstatic unity underlying the third ecstatic dimension[12] as pointing in a certain way to the intentional forms (i.e., transversal-

[12] A temporal transcendence underlies the third ecstatic dimension, (i.e. being what it is not and not being what it is), insofar as the Being-for-itself in a constant interplay of reflecting-reflected eludes itself in an all-encompassing ecstatic unity in which it is grounded as the ecstatic tendency toward a Being-in-itself inside its ever receding thematic field.

longitudinal intentionality) exhibited by the absolute flux of consciousness in the Husserlian phenomenology. However here is naturally raised the question of the subjectivity behind the objective unity of temporal consciousness and consequently of any form of constituted unity. It turns out that this kind of subjectivity cannot be comprehensible but as essentially associated with temporality as the form of its objective existence.

As a matter of fact an indirect clue leading to an absolute subjectivity as the original cause of inner temporality may be found in Husserl's description of longitudinal intentionality meant as an intentional form of consciousness establishing the continuous unity of retentions and ultimately the unity of the flux of consciousness as such (Husserl, 1966, 80-83). This has to do with the circular fashion in which the continuity characterizing the unity of a descending sequence of retentions is applied both on the level of constituting and that of constituted thus indirectly pointing to the non-eliminable character of an absolute subjectivity establishing the continuous unity of the flux of consciousness. Ultimately this absolute subjectivity must be a pre-reflective non-objectifiable subjectivity, the ever in-act subjectivity of the continuous unity of temporal consciousness. There is no, strictly speaking, corresponding concept to this kind of absolute subjectivity in Heidegger's analysis of the temporality of *Dasein*, for Heidegger reduced the original ecstatic temporality to quite perplexing ecstatic forms of existence of the being-in the world. Nevertheless they were both deeply concerned with the phenomenological-subjective origins of objective or scientific time (Bernet, 1994, 210).

What is of importance from my point of view is that they both reduced the temporal unity of immanent objects and finally the self-constituting unity of temporal consciousness itself to one or other source of transcendental origin. Heidegger described it as the ecstatic unity of a presentifying *Dasein* which a priori retains and anticipates (in the sense of tending toward), while Husserl except for the key radical reduction to the absolute ego suggested, on the level of constituted, the a-priori intentional forms of retention and protention of absolute consciousness to provide for the temporal identity of its immanent objects and the longitudinal intentionality for the constitution of the flux of consciousness itself. The transcendence in Heidegger's description of the temporality of *Dasein* lies, in fact, in the description of its ecstatic temporality as an impetus alienating the being-in-itself of *Dasein* from its ontological substance and transforming it into a ceaseless motivation. Temporality is for Heidegger the ecstatic unity of the ecstatic moments of *Dasein*.

On account of my arguments in the preceding two sections it follows that Heidegger's notion of ecstatic temporality may be also compatible with the Sartrean view of the ecstatic temporality of the Being-for-itself, something not strange given the influence Husserlian phenomenology had on the philosophical formation of both.

Whatever may be the differences between Sartre and Heidegger in the description of the temporality of the Being-for-itself and *Dasein* respectively and between them and Husserl concerning the character of the source of unity of temporal consciousness, I consider as most important the following common underlying factor of the respective approaches: This is the 'residual' transcendental subjectivity non-describable in ontological terms, impredicative as an objectivity, which is a constituting (and not constituted) factor of the continuous unity of each subject's temporal consciousness and intersubjectively of all beings-in-the-world.

Such convergence may be defensible insofar as their approaches are irreducibly rooted to a kind of absolute 'being' non-describable in terms of ontological being within temporal objectivity without alienating itself from its mode of 'being' as a time-constituting subjectivity-in-act. Based on the argumentation so far, the Husserlian source of the unity of temporal consciousness, the source of temporality of the Heideggerean *Dasein* and the 'essence' of the Sartrean Being-for-itself are not susceptible to an ontological postulation except by auto-alienation in objective reflection.

To the extent that we talk about an absolute subjectivity totally inaccessible as such, except in temporal objectivity, we are about to face the question of whether it should be encountered as an immanence of an embodied consciousness totally extraneous to the real objective world. Husserl had thought of the absolute subjectivity of consciousness as the residuum left after an annihilation of the world of physical things in the sense that no real being presented and legitimated in consciousness by appearances is necessary to the being of consciousness itself. This means that while the being of consciousness as an absolute immanental 'being' is by essential necessity not born out of any existing thing of the physical world, a transcendent object of physical reality, on the contrary, is entirely referred to an intentionally oriented consciousness. As claimed in Section 3 consciousness in its purity 'is' a self-contained absolute being to which nothing is spatiotemporally external and, yet, it cannot be contained within any spatiotemporality for in that case it would be temporally objectified and subjected to the laws of causation. It follows that in taking the whole spatiotemporal world, which includes the human ego in the sense of a subordinate reality, as a secondary being posited by an intentional

consciousness we can reach *in extremis* the conclusion that the world is constituted by consciousness as something identical arising from motivated multiplicities of experiences beyond which there is nothing to be (Husserl, 1976, 106).

The author tends to side with the Husserlian view of the self-founded 'interiority' of the absolute ego of consciousness even though it cannot be conceived as such except as always being-in-act within the surrounding life-world. Yet if this is a point in which the views of the philosophers dealt with in this article vary, a significant part in it served to point to their convergent approaches concerning the transcendental source of any subjectivity-within-the-world and the terms under which it may be viewed as the source of constituted temporality. In the final count temporality as the ultimate form of presence of the ego in the world is argued to be a unifying contextual factor for addressing the respective philosophical positions.

REFERENCES

Bernet, R. (1994). *La vie du sujet.* Paris: PUF.

Brough, B. G., & Blattner, W. (2006). Temporality. In K. H. Dreyfus & A. M. Wrathall (Eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (127-134). Chichester: Wiley-Blackwell.

Crowell, G. S. (1990). Husseri, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1(3), 501-518.

Dreyfus, K. H., & Wrathall, A. M. (Eds.). (2006). *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Heelan, P. (1988). *Space-Perception and the Philosophy of Science*. Oakland: University of California Press.

Heidegger, M. (1982). *The Basic Problems of Phenomenology.* Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time.* Albany: State University of New York Press.

Heidegger, M. (1999). *Ontology — The Hermeneutics of Facticity.* Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit.* Frankfurt: V. Klostermann.

Heidegger, M. (2011). *The Concept of Time.* NY: Continuum.

Held, K. (2007). Phenomenology of 'Authentic Time' in Husserl and Heidegger. *International Journal of Philosophical Studies*, 15(3), 327-347.

Husserl, E. (1962). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie* (Hua VI). Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1966). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeibewusstseins* (Hua X). Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1973). *Experience and Judgment*. London: Routledge & Kegan Paul.

Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch* (Hua III/I). Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First Book*. The Hague: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen* (zweiter Band, erster Teil). Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1992). *Formale und Transzendentale Logik*, Band XVII. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
Husserl, E. (2001a). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18*). Dordrecht: Kluwer Acad. Pub.
Husserl, E. (2001b). *Späte Texte über Zeitkonstitution, Die C-Manuscripte* (Hua Materialien VIII). Dordrecht: Springer.
Keller, P. (1999). *Husserl and Heidegger on Human Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
Levy, L. (2016). Intentionality, Consciousness and the Ego: The Influence of Husserl's "Logical Investigations" on Sartre's Early Work. *The European Legacy*, 21, 511-524.
Livadas, S. (2009). The Leap from the Ego of Temporal Consciousness to the Phenomenology of Mathematical Continuum. *Manuscrito*, 32 (2), 321-357.
Macann, C. (1991). The Impossibility of a Phenomenological Constitution of the Transcendental Ego. In *Presence and Coincidence, Phaenomenologica*, 119 (41-56). Dordrecht: Kluwer Acad. Pub.
Merlan, P. (1947). Time Consciousness in Husserl and Heidegger. *Philosophy and Phenomenological Research*, 8 (1), 23-54.
Patočka, J. (1992). *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Grenoble: Ed. Millon.
Sartre, J. P. (1943). *L' être et le néant*. Paris: Ed. Gallimard.
Sartre, J. P. (1960). *The Transcendence of the Ego*. New York: Hill & Wang.
Sartre, J. P. (1992). *Being and Nothingness*. NY: Washington Square Press.
Tandon, A. (1998). Sartre's Non-Egological Conception of Consciousness. *Indian Philosophical Quarterly*, 25(4), 467-476.
Thomas, C. V. (1990). The Development of Time Consciousness From Husserl to Heidegger. In T. A. Tymieniecka (Ed.) *The Moral Sense and Its Foundational Significance: Self, Person, Historicity, Community. Analecta Husserliana, 31* (347-360). Dordrecht: Springer.
Tieszen, R. (2011). *After Gödel: Platonism and Rationalism in Mathematics and Logic.* Oxford: Oxford University Press.
Van Atten, M., van Dalen, D., & Tieszen, R. (2002). Brouwer and Weyl: The Phenomenology and Mathematics of the Intuitive Continuum. *Philosophia Mathematica*, 10(3), 203-226.
Zahavi, D. (Ed.). (1998). *Self-Awareness, Temporality, and Alterity.* Dordrecht: Springer.
Zahavi, D. (2002). The Three Concepts of Consciousness in "Logische Untersuchungen". *Husserl Studies*, 18, 51-64.
Zahavi, D. (2011). Unity of Consciousness and the Problem of Self. In S. Gallagher (Ed.), *The Oxford Handbook of the Self* (316-338). Oxford: Oxford Univ. Press.
Zahavi, D. (2012). The Time of the Self. *Grazer Philosophische Studien*, 84, 143-159.

HORIZON 8 (2) 2019 : I. Research : J. Josl : 602–612
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-602-612

PATOČKA'S PHILOSOPHY OF ART AND CARE FOR THE SOUL[1]

JAN JOSL

PhD in Aesthetics.
Jan Amos Komenský University, Department of Special Education.
130 00 Prague, Czech Repulblic.

E-mail: josl.jan@ujak.cz

The Socratic theme of care for the soul expresses in Patočka's late thought his desire to keep the understanding of human existence as a place of turn, *metanoia*, of struggle between authenticity and inauthenticity. This tendency not only goes against Heidegger and his late philosophy, but is also opposed to Patočka's own earlier project of asubjective phenomenology as well. This essay argues, firstly, that the importance of subjectivity and existential dimension is still present in art and secondly, that art represents for Patočka sort of care for the soul. The argument has three stages. First, I demonstrate what Patočka means by soul or experience of soul and how we should understand the term 'care.' I argue that what Patočka understands under the concept of soul consists has freedom, *krisis,* and *physis* as its main features. The second part demonstrates that in Patočka's view, these features are present in art. The last part compares art and philosophy as two kinds of care for the soul and demonstrates the limits of art as care of the soul. My conclusion is that art represents for Patočka a limited form of care for the soul compared to philosophy. However, according to Patočka, in current situation it is the only way of care for the soul that is left.

Key words: Phenomenology, aesthetics, Jan Patočka, art, care for the soul, Socrates, Plato.

[1] Shorter version of this paper was presented under the title "Art and Care of the Soul" at the conference "Heresy and Heritage: Jan Patočka on Philosophy, Politics and the Arts" in Brussels, 2.5-6.5. 2017.

© JAN JOSL, 2019

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА ПАТОЧКИ И ЗАБОТА О ДУШЕ[2]

ЯН ЙОСЛЬ

Доктор философии.
Университет Яна Амоса Коменского, Департамент специального образования.
130 00 Прага, Чешская Республика.

E-mail: josl.jan@ujak.cz

Сократовская тема заботы о душе в мысли позднего Паточки выражает его стремление к осмыслению человеческой экзистенции как поворотного пунка, *метанойи*, борьбы между подлинностью и неподлинностью. Это стремление вступает в противоречие не только с поздней философией Хайдеггера, но и с собсвеным проектом Паточки по разработе несубъектной феномеологии. Данная статья покзывает, что в искусстве сохраняется значимость субъективности и экзистенции, а искусство для Пточки предсталяет собой своего род заботу о душе. Дискуссия состоит из трех пунктов. Сначала я показываю, в чем заключается душа или опыт души для Паточки и как следует понимать термин «забота». Я покзываю, что то, что Паточка имеет в виду под понятием души, заключается в свободе, *krisis* и *physis*. Из второго раздела яствует, что эти характеритики, по мнению Паточки, пристутствуют в искусстве. В третьем разделе сопоставлется искусство и философия как два типа заботы о душе; показаны ограничения искуства как заботы о душе. В заключении сделан вывод о том, что для Паточки искусство представляет собой ограниченную форму заботы о душе по сравнению с философией. Однако, с точки зрения Паточки, в настоящей ситуации это единственный тип заботы о душе, который нам остается.

Ключевые слова: Феноменология, эстетика, Ян Паточка, искусство, забота о душе, Сократ, Платон.

1. *CARE FOR THE SOUL*

Even though Patočka did not overlook the 'care for the soul' in his texts from 30s-50s it is no sooner than in 70s when Patočka makes it explicit topic of his papers. The care for the soul is the main topic in his lectures *Posteuropean time and its spiritual problems* (1970), *Europe and Post-Europe* (1970-1977) *Plato and Europe* (1973), and in his interpretations of Plato *The oldest systems of soul science* (1971) and *The soul in Plato* (1972) (Patočka, 1999a, b, c, d, e). Why is the author of the twentieth century returning to concept of soul? It seems that Patočka was convinced about necessity of a new concept of subjectivity. "The new concept of human subjectivity is necessary" he writes in *Posteuropean time and its spiritual problems* and he calls

[2] Сокращенная версия этой статьи была представлена в виде доклада под названием «Искусство и забота о душе» на конференции «Ересь и наследие: Ян Паточка о философии, политике и искусстве» в Брюсселе, 2.5-6.5. 2017.

as well for "completely new concept of phenomenon that would be different from Husserl's transcendental conception" (Patočka, 1999a, 43)[3]. The motivation for Patočka's new conception of subjectivity and phenomenon seems to be the fact that in his opinion the modern philosophers "Usually insufficiently thematise human dependence on the other, dependence on what is not-owned by subject" (Patočka, 1999a, 43)[4]. The 'own' character of subjectivity refers for Patočka to the character of home, certainty, security and it neglects unsafe and contradictory character of human existence. The modern concept of subjectivity is therefore insufficient because it does not thematise enough 'night' element of human existence, its insecurity, strangeness of the world and the experience with absolute otherness. In short it overlooks radicality of transcendence.

The concept of soul as Patočka finds it in Plato on the other hand reveals human subjectivity in a different way. Soul thematises in Plato control of ourselves, experience of uncertainty and human ignorance. It also opens ethical dimension that is missing in the modern conception of subjectivity as well:

> Plato starts from experience of *human existence*, in its basic *krisis* and problemacity, which is *moral* by its very nature, i.e. that our being or not being is here at stake and it depends *partly* upon our decision upon our *autokinesis*. Plato does not start from *cogito sum*, from *certainty*, but from the original confusion and indecision of existence, from its movement. (Patočka, 1999c, 79)[5]

If Patočka returns to the concept of soul and care for the soul, it is because he wants "*through new ways*, new words, new methods, say the same thing" (Patočka, 1999c, 228-229)[6]. Patočka does not want to reestablish the concept of soul in its metaphysical meaning, rather his goal is to uncover the inspiring moments that would in the end overcome the shortages of the modern conception of subjectivity. With this intention, we must approach Patočka's concept of 'care for the soul.'

What are these inspiring moments for Patočka? The first important moment present in the concept of soul is its transcendence, conceived by Patočka as negative

---

[3] " …zcela nový, od husserlovsky transcendentálního odlišný pojem fenoménu." (Patočka, 1999a, 43).

[4] "Většinou příliš krátce pojímají lidskou odkázanost na něco jiného, na to, co je ne-vlastní." (Patočka, 1999a, 43).

[5] "Vychází Platón naopak z *lidského bytí* v jeho základní *krisis* a problematičnosti, která je bytostně *mravní,* tj. taková, že v ní běží o naše vlastní bytí a nebytí v *částečné* závislosti na nás, na našem rozhodnutí, na naší *seautokinesis.* Platón nevychází z *cogito sum*, z *jistoty* nýbrž z prvotního zmatku a nejistoty existence, z jejího *pohybu*." (Patočka, 1999c, 79).

[6] "*Novými způsoby* se domáhat téhož, novými slovy, novými prostředky říkat totéž."

freedom. This conception we can find in Patočka's texts *Eternity and historicity* (Patočka, 1996c) and in *Negative Platonism* (Patočka, 1996b). Following Socrates Patočka conceives freedom as human ability of transcendence, but without transcendental objective (negative moment of freedom). What Patočka does here is that he in fact reinterprets phenomenological conception of *epoché* in light of Socrates' philosophy. Freedom thus consists in movement of human transcendence but without Husserl's reduction to the transcendental consciousness[7]. Beside this Patočka mentions in the 70s that "The Greeks, the Greek philosophers in whom the Greek spirit is expressed most sharply, expressed human freedom by the term: care of the soul" (Patočka, 1999d, 160)[8].

The second inspiring moment in the concept of soul we can find in Patočka's lectures on Socrates (Patočka, 1991) and Plato (Patočka, 1992) form the second half of 40s. In these lectures, Socrates represents for Patočka the first philosopher who added moral dimension to the concept of soul. In tradition since Socrates and Plato soul has not been just shadow or principle of life, but it has been responsible for human transcendence to dimensions of good and evil. In his recurrence to the concept of soul Patočka aims to emphasise that the human transcendence and moral choice between good, authentic life and bad, inauthentic life, are inseparable from each other. This moment in concept of soul that Patočka finds important I call with the reference to the tradition from which it came from as *krisis*.

The last feature that Patočka finds important in the concept of soul is the human relation to the final horizon, source of all manifestation, *physis*. This experience of *physis* can be found in European myths. In these myths humans are represented as those who, as well as gods, have relation to the whole. The relation to *physis* is at first understood as a human curse and source of our misfortune. Patočka explicitly mentions the myth about the tree of knowledge, story of Oidipus and Orestes. Philosophy is the first to see human relation to *physis* as an advantage because it means that "human life differs from the life of gods only in its quantitative dimension, but not in its essence: that is the solution of Greek philosophy" (Patočka, 1999d, 180)[9].

---

[7] For more complex argumentation on this question see book by Emili Tardivel (Tardivel, 2011, 33-50).

[8] "Řekové, řečtí filosofové, u kterých řecký duch je vyjádřen nejostřeji, vyjádřili lidskou svobodu termínem: péče o duši." (Patočka, 1999d, 160).

[9] "Lidský život je jenom svým rozměrem kvantitativním, ale nikoli svou podstatou odlišný od života božského." (Patočka, 1999d, 180).

To sum up, these three moments: freedom, *krisis* (moral dimension) and *physis* (non-proprietary relation to the source of manifestation or being, to final horizon), are those inspiring moments in the concept of soul.

The last thing is nature of 'care.' Patočka is inspired in his conception of care by Socrates' and Plato's notion of *epimeleia*[10]. This means that 'care' consists in systematic examination of self and others. The goal of 'care' is to wake up our soul (ability of transcendence) from the original somnolence, to wake up the experience of soul and its three moments and so unravel and reflect the problemacity of human existence. The remedy of soul is traditionally special kind of *logos*, for Plato and Socrates it is of course philosophy. I believe that Patočka sees the healing potential not only in philosophy, but in other areas of human spiritual life as well. He often mentions politics, religion, science and art together with philosophy. In the rest of this paper I would like to show why we can consider art as a kind of 'care for the soul.'

2. *ART AND SOUL*

The first moment of soul, transcendence, is most evident in the past character of art. In his interpretation of Hegel`s conception of past character of art Patočka argues that Hegel overlooked its real meaning. The past character of art does not mean as Hegel thinks that art has been surpassed by other more accurate expressions of the spirit. "The past is dimension of time as well as the time itself" writes Patočka (2004f, 341-42)[11]. Therefore, the past character of art does not mean the past as dimension of time as Hegel thinks, but rather the fact that in art we are related to the past in the sense of the time itself. The past as the time itself is death. In art "dies the seriousness that is typical for reality, work and human effort" (Patočka, 2004f, 343)[12]. In aesthetic attitude the thing and the spectator are free. They die from the practical and theoretical context. They are lifted from present to past "from world time to the time itself" (Patočka, 2004f, 345)[13]. However, this past and death that art is, is hidden under the aesthetic content of art, under colours, tones, stories, characters:

[10] The profound analysis of concept of 'care' in Patočka's philosophy was done by Philippe Merlier (Merlier, 2009).

[11] "Minulost je jednak dimenze, jednak čas vůbec." (2004f, 341-42).

[12] "Hyne v ní onen charakter vážnosti, který je vlastní skutečnosti, práci, námaze, boji." (Patočka, 2004f, 343).

[13] "Dílo umění se povznáší nad nitročasovost k časovosti." (Patočka, 2004f, 345).

> Beauty is not the awe. It is, as Rilke said, only its beginning. It is the sight of deceased looking back towards the earth, as Klee said; it is the Indian Bacchus veiling himself in sensation and image, hiding, according to Hegel, the terrifying. The negativity does not manifest itself in this its pure form, but in its positivity, in overcoming the finitude of the present moment. The beginning is principal, elementary; the principal meaning of nothingness is present in beauty, but beauty and aesthetics cannot be reduced to it. (Patočka, 2004f, 344)[14]

It is this past character of art that grants the presence of experience of freedom in art. Furthermore, this movement from present to past, from world time to the time in its totality, to death that is present in art are different forms of the relationship to the source of everything, relationship to being, to *physis*. There is no gravity of everyday struggle in art. Thus, art may seem to be a relief, a play without any seriousness. Nevertheless, art is more than a play. Compared to play in art we stand above the necessity absolutely, not only in some respect. Imagine a play of leaves in the autumn breeze. This might elicit in me free play of my cognitive faculties. Following Kant we can call this beautiful. However, art moves according to Patočka further and discovers behind simple beauty "absolute play"[15] and consequently "it opens the highest human possibility that rests in freedom" (Patočka, 2004f, 343)[16]. In this absolute play of art we "let the things to manifest themselves in themselves. They become medium of the manifestation itself" (Patočka, 2004f, 343)[17].

> The work of art lifts itself above world time to the time itself and in this joint, where everything finite and ephemeral is put aside; the specific character of time, the world in its totality and secrets is incorporated to present, but in its reality irrelevant figure, and so the veil of awe shines in new light, in light of what is essential, in light of being. (Patočka, 2004f, 345)[18]

---

[14] "Krása však není strašlivé samo, nýbrž pouze jeho počátek, jak řekl Rilke, pohled zvěčnělého zpět k zemi, jak to řekl Klee, indický Bakchus, který se halí do citu a obrazu, pod nimiž se skrývá ono strašlivé, podle výroku Hegelova. Negativita, znicotnění se neukazuje v této ryzí podobě, nýbrž ve své pozitivnosti, v překonání konečné přítomnosti. Počátek je to základní, principiální; principiální význam nicoty je v kráse obsažen, ale krása a estetično se na něj neredukuje." (Patočka, 2004f, 344).

[15] "absolutní hra." (Patočka, 2004f, 343).

[16] "Odemyká naše nejvyšší určení, určení ke svobodě." (Patočka, 2004f, 343).

[17] "Necháváme se zjevovat v jejich zjevování. Stávají se tu médiem a příležitostí, aby se zjevovalo samo zjevování." (Patočka, 2004f, 343).

[18] "Dílo umění se povznáší nad nitročasovost k časovosti, k tomu skloubení, jež ze sebe vypouští ve zjevu všecko konečné a pomíjivé; konkrétní podobu časovosti, svět v jeho totalitě a tajemství, nechává vtělit se do přítomného, ale ve své realitě irelevantního útvaru, a tím tato rouška strašlivého se zaskvívá ve zvláštním světle, světle toho, co je bytostné, ve světle bytí." (Patočka, 2004f, 345).

This ontological moment of art (physis) is for Patočka most obvious in modern art. Good example can be found in Patočka's *Some Remarks on Polyperspectivity in Picasso by Walter Biemel* (Patočka, 2004e). According to Patočka, the polyperspectivity in Picasso's work does not, as Biemel suggests, originate in the technological spirit of the period, but rather from the artist's efforts to go right to the elements that make painting and its manifestation possible in the first place.

Modern art thus goes back according to Patočka to the 'perception sauvage,' to perception that wants to witness how the sense is born in our senses. "It is no longer a work of art whose intention is somehow to say, to communicate, what controls its inner world—rather, the world then crystallizes into a world of meaning, which exists only in the work of art and by its grace" (Patočka, 2015, 105)[19].

To sum up, Patočka, contrary to Hegel, does not disapprove of modern and post-Romantic art, and he discovers its genuine relationship to manifestation of the sense of being.

We see now that in art we can find all the main features of soul: freedom, *krisi* and *physis*. These moments are of course nothing else than abstractions for the sake of analysis, in real they intertwine with each other and their unity creates the movement of soul:

> In short—in aesthetic attitude world' surfaces, but it is now not just a 'collection of things' but a 'harmony of meaning,' which appeared from the depths of the abyss 'aided by the participation of a finite, mortal being that is used up in this magnificent occurrence', which, as the 'birthplace' of all meaning, also raises a question about another, deeper, ultimate meaning as its unalienable point of convergence. (Patočka, 2004c, 292)[20]

3. *ART AND CARE FOR THE SOUL*

Art is able to capture the sense of life and world in its totality. The examples of this function of artistic language is present in all Patočka's interpretations of literature and art. Mácha uncovered in Patočka's view the original temporality (Patočka, 2004b), Tolstoy described the phenomenology of being towards the death (Patočka, 2006b), in Tchekhov's *Ivanov* Patočka finds the polarity between

[19] "Není to již dílo, jehož úmyslem je jaksi říci, sdělit to, co ovládá svět v něm samém—spíše svět krystalizuje posléze v svět smyslu, který existuje pouze v díle a z jeho milosti." (Patočka, 2015, 105).

[20] "Krátce—v estetickém postoji se vynořuje ze své anonymity svět, nikoli již ve smyslu souboru věcí, nýbrž jako souhra smyslu, který vytanul z propastné hlubiny za pomoci a účasti konečné, smrtelné bytosti, která je vynakládána na toto v pravém významu toho slova úžasné dění, které jako rodiště všeho smyslu vyvolává a valí před sebou vždy též otázku dalšího, hlubšího, posledního smyslu jako svůj nezachytitelný úběžník."

authenticity and inauthenticity of existence (Patočka, 2004d) and Faulkner's novel *The Wild Palms* represents for Patočka true nature of sacrifice and human existence in its movement of freedom (Patočka, 2004g). Art thus in its products reflects the essential features of human existence, its original ignorance towards itself, its searching, and its self-finding, in short human *krisis*, by colours, tones, shapes, and words of natural world in singular histories and in singular characters. Compared to philosophy artistic language (understood as one way in which we express and articulate our understanding to being) does not come up with new and general terms but uses the vocabulary of our natural language. We can sum this up in saying that by variation in fantasy art uncovers, in phenomenological sense essential structures of the world in its historical variability:

> The point of art is the essential, not the real and reality. That is why the fantasy is the domain of art. The point is the essential, not the essences. That is why the singular is the domain of art, not the universals. The essential is not defined in art, it is suggested and represented, shown. This is the reason why the element of art is not clear conceptual language, but natural language in its metaphorical power, with its ability to transfer, widen or precise the meaning by its suggestive power. (Patočka, 2006b, 287-288)[21]

Art as well as philosophy represents for Patočka reflection of the world in the sense of meaningful unity. Both art and philosophy contain all important features of soul and in their activity are these features reflected. However, in Patočka's view art cannot reach in terms of care for the soul the perfection that philosophy can. The problematic points for Patočka in art are these: art represents world in "symbolic and representative forms" (Patočka, 1996a, 439), that art "is not clear conceptual language, but common language which is capable of metaphors, to transfer one meaning from one word to another, to widen the meaning or make it precise by its suggestive power" (Patočka, 2006b, 288), that art is not anxiety itself "the being in its negative appearance," but it is hidden "in feelings and pictures"(Patočka, 2004f, 344). Finally, Patočka writes: "despite of the individual *key* the totality of things is revealed in art only implicitly and in a disguise" (Patočka, 2006b, 291)[22].

---

[21] "V tomto zachycení jde o podstatné, nikoli o reálné a realitu. Proto je jeho půdou fantazie. Jde o podstatné, nikoli o podstatu, proto je jeho půdou předvedení jedinečného, a nikoli obecniny. Podstatné tu není definováno, nýbrž vnuknuto a předvedeno, ukázáno. Proto elementem tu není jednoznačná pojmová řeč, nýbrž běžný jazyk se svou metaforikou, schopností přenést, rozšířit, zpřesnit význam svou sugestivní silou." (Patočka, 2006b, 287-288).

[22] "A přitom je přes onen individuální *klíč* odhalena vždy implicitně a ve způsobu zakrytosti *uviversální totalita* věcí." (Patočka, 2006b, 291).

Philosophy on the other hand surpass art in every way. It speaks about essences and not only about essential. Where art offers only unspecified feeling, philosophy offers clear statements. While it is impossible to lead dialog with art, because the 'feelings' are arguments *sans réplique*[23], knowledge of philosophy is born in discussion and argumentation. Compared to philosophy art seems to represent only very limited way of care of the soul. Is there any virtue left for art? I believe that there is. In *Writer and his Thing* Patočka writes:

> Not even philosophy, which represented for a long time in the area of conceptual knowledge the holistic view on world face to face to sciences, can live up to its reputation today more than just formally. Art alone sets up claim to the holistic form of life and individuality today. (Patočka, 2006b, 292)[24]

It is evident that in the 60's Patočka was convinced that in our technical age even the role of philosophy as care for the soul is threatened. In interview with Josef Zumr Patočka states that his philosophical project was "to continue in the big tradition of *one* philosophy, not philosophy in sense of system, but as eternal discussion about the roots of prima philosophia" (Patočka, 2006a, 615). But Patočka could not find in his time a philosophy that can claim fully the title of prima philosophia. Even the philosophy of Husserl and Heidegger, in Patočka's view, did not achieve this goal. This is the reason why Patočka returns to concept of soul and looks for inspiring moments in Plato's philosophy (the original prima philosophia for Patočka). Finally, Patočka himself suggests return to prima philosophia in his project of phenomenological philosophy[25]. In such situation, when philosophy herself is searching its way back to the natural world, art still keeps its original relation to human existence in its problemacity, to the natural world in its whole.

---

[23] See: "The unescapable finality of our individual existence, death the inevitable and eternal fate of human is presented not in thought, but in the 'feeling:' men 'feels that he will pass forever' and in this is the 'sans réplique' of this knowledge, because emotion cannot be prove false."/ "Tak jest například naprostá konečnost individuality, smrt jako neodvratný a věčný úděl člověka, dána nikoli úvahou, nýbrž 'citem': člověk 'cítí, že zhyne navždy, a právě v tom je character 'sans réplique' tohoto poznání, poněvadž cit se nevyvrací." (Patočka 2004a, 116).

[24] "Dnes už i filosofie, která v oboru pojmového vědění zastupovala dlouho proti odborným vědám neroztříštěný duchovní pohled na celek, nedovede *fakticky* jinak než zcela formálně udržet tento požadavek. Umění zastupuje dnes nárok životní celistvosti samo." (Patočka, 2006b, 292).

[25] "Phenomenological philosophy differs from phenomenology in that it not only wants to analyse phenomena, but also wants derive results from this; it wants to derive *results*, as is said, that are *methaphysical*"/ "Fenomenologická filosofie se liší od fenomenologie tím, že nechce jenom rozebírat fenomény jako takové, nýbrž chce z toho vyvodit take důsledky, chce z toho vyvodit *důsledky*, jak se říká, *metafyzické*." (Patočka, 1999d, 177).

Art is not perfect of course. All these things are in art hidden or present only implicitly. Art is not about temporality of human existence, nor about time and space as basic forms of our experience. Art is story of two lovers, figure of Apollon, melody of song. Nevertheless, in the way art uses the terms of natural world the *logos* of art *highlights* these basic structures of our common world, that make the understanding between artist and spectator possible. This is the source of our persistent feeling that in art there is more than we see at the first sight. There is always more in art, there is our world in a nutshell. Patočka saw this in Mácha or Dostoyevsky. Thus art is not perfectly clear reflection of natural world and human existence, but it is the first step on our path for beautiful soul.

REFERENCES

Merlier, P. (2009). *Patočka: Le soin de l'âme et l'Europe*. Paris: L'Harmattan.

Patočka, J. (1991). *Sokratés.* Prague: SPN.

Patočka, J. (1992). *Platón.* Prague: SPN.

Patočka, J. (1996a). Filosofie výchovy [Philosophy of Education]. In J. Patočka, *Péče o duši* [Care for the Soul, Vol. I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (1996b). Negativní Platonismus [Negative Platonism]. In J. Patočka, *Péče o duši* [Care for the Soul, Vol. I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (1996c). Věčnost a dějinnost [Eternity and Historicity]. In J. Patočka, *Péče o duši* [Care for the Soul, Vol. I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (1999a). Doba poevropská a její duchovní problémy [Posteuropean Time and its Spiritual Problems]. In J. Patočka, *Péče o duši* [Care for the Soul, Vol. I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (1999b). Evropa a doba poevropská [Europe and Post-Europe]. In J. Patočka, *Péče o duši* [Care for the Soul, Vol. I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (1999c). O duši u Platóna [The Soul in Plato]. In J. Patočka, *Péče o duši* [Care for the Soul, Vol. II]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (1999d). Platón a Evropa [Plato and Europe]. In J. Patočka, *Péče o duši* [Care for the Soul, Vol. II]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (1999e). Počátky systematické psychologie [The Oldest Systems of Soul Science]. In J. Patočka, *Péče o duši* [Care for the Soul, Vol. II]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (2004a). Symbol země u K. H. Máchy [Symbol of Earth in K. H. Mácha]. In J. Patočka, *Umění a čas* [Art and Time, Vol I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (2004b). Čas, věčnost a časovost v Máchově díle [Time, Eternity and Temporality in Macha's Work]. In J. Patočka, *Umění a čas* [Art and Time, Vol I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (2004c). Hegelův filosofický a estetický vývoj [Hegel's Philosophical and Aesthetic Development]. In J. Patočka, *Umění a čas* [Art and Time, Vol I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (2004d). Ivanov. In J. Patočka, *Umění a čas* [Art and Time, Vol I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).

Patočka, J. (2004e). Poznámky k polyperspektivě u Picassa od W. Biemela [Some Remarks on Polyperspectivity in Picasso by Walter Biemel]. In J. Patočka,*Umění a čas* [Art and Time, Vol II]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).
Patočka, J. (2004f). Učení o minulém rázu umění [Hegel's Thesis on the Past Character of Time]. In J. Patočka, *Umění a čas* [Art and Time, Vol I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).
Patočka, J. (2004g). Zpěv výsostnosti [Song of Sovereignity] In J. Patočka, *Umění a čas* [Art and Time, Vol I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).
Patočka, J. (2006a). K filosofovým šedesátinám [To Philosophers Sixtieth Anniversary]. In J. Patočka, *Češi* [Czechs, Vol. I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).
Patočka, J. (2006b). Spisovatel a jeho věc [Writer and His Thing]. In J. Patočka, *Češi* [Czechs, Vol. I]. Prague: Oikoymenh. (in Czech).
Patočka, J. (2015). Art and Time. *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics,* 52(1), 99-113.
Tardivel, E. (2011). *La liberté au principe: Essai sur la philosophie de Patočka.* Paris: Vrin.

HORIZON 8 (2) 2019 : I. Research : P. Špecián : 613–631
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-613-631

PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVES ON ECONOMICS: SCHÜTZ VERSUS DÜPPE

PETR ŠPECIÁN

PhD in Economics, Assistant Professor.
Charles University, Faculty of Humanities.
158 00 Prague, Czech Republic.

E-mail: specian.p@gmail.com

The article explores novel directions in the phenomenology of economics. It analyzes how the approaches of Till Düppe and Alfred Schütz, both inspired by Edmund Husserl, may shed light on the historical development of economics. I examine the substance and meaning of economics in the context of the forceful criticism of the whole discipline recently raised by Düppe. This examination uncovers important weaknesses and omissions inherent in Düppe's argument against the economists' scientific aspirations. The analysis of the social scientific endeavors by Alfred Schütz who develops a phenomenologically informed 'telescopic' concept of an ideal type is then shown to be a more fruitful and methodologically rigorous way towards understanding the developments within economics. The Schützian view permits us to see how abstract economic models originate in the experience of the life-world and are continuous with it. Accordingly, the historical development of economic science may be viewed as consisting from two broadly defined phases, where at first the formalism is steadily increasing (the 'zooming out' phase) and later the discipline converges back to context-specific empirical examinations (the 'zooming in' phase). A case study concentrating on the economic theory of politics illustrates that both the drive towards abstraction that has culminated around 1950s and the more recent 'zooming in' is methodologically legitimate from the phenomenological point of view. I conclude that economics has never been completely severed from the paramount reality of the everyday life and for decades the interconnection has been growing stronger by the day.

Key words: Alfred Schütz, crisis of science, formalism, historicism, life-world, phenomenology of economics, telescopic ideal type.

© PETR ŠPECIÁN, 2019

ЭКОНОМИКА В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ: А. ШЮЦ ПРОТИВ Т. ДЮППЕ

ПЕТР ШПЕЧЯН

Доктор экономики, доцент.
Карлов Университет, Факультет гуманитарных дисциплин.
158 00 Прага, Чешская Республика.

E-mail: specian.p@gmail.com

В статье рассматриваются новые направления в феноменологии экономики. Предметом анализа становится то, каким образом проекты Тилля Дюппе и Альфреда Шюца, инспирированные Эдмундом Гуссерлем, позволяют пролить свет на историческое развитие экономической науки. Я рассматриваю сущность и значение экономики в контексте той резкой критики экономической науки в целом, которой ее недавно подверг Дюппе. Этот анализ вскрывает важные недостатки и упущения, присущие аргументации Дюппе, направленной против научных притязаний экономистов. Анализ специфики социальных наук у Альфреда Шюца, разрабатывающего феноменологически преобразованный, «телескопический» концепт идеального типа, раскрывается затем как более продуктивный и методологически строгий путь к пониманию тенденций экономической науки. Подход Шюца позволяет нам понять, как абстрактные экономические модели возникают из опыта жизненного мира, не утрачивая с ним контакта. Соответственно, историческое развитие экономической науки может рассматриваться как состоящее из двух фаз в широком смысле слова. На первой формализм постепенно нарастает (фаза «отдаления»), на второй экономическая наука возвращается к конкретным эмпирическим исследованиям (фаза «приближения»). Кейс-анализ, концентрирующийся на экономической теории политики, служит иллюстрацией того, что как тяготение к абстракции, достигшее апогея в 50-х годов XX века, так и более современная тенденция к «приближению» методологически легитимны с феноменологической точки зрения. На основании проведенного анализа делается вывод, что экономика никогда не была полностью оторвана от изначальной реальности повседневной жизни и на протяжении десятилетий взаимосвязь экономической науки и повседневности становилась прочнее день ото дня.

Ключевые слова: Альфред Шюц, кризис науки, формализм, историцизм, жизненный мир, феноменология экономики, телескопический идеальный тип.

INTRODUCTION

On the outset of the new millennium, in one of the leading economic journals, Edward P. Lazear has published a lengthy article named *Economic Imperialism* that commemorates the success of economics in the conquest of neighboring disciplines[1].

[1] The intellectual father of economic imperialism is Gary Becker (1978) who won a Nobel Prize for his study of topics outside the traditional domain of economics.

He describes the relative advantage of economics against other social sciences in the following fashion:

> The power of economics lies in its rigor. Economics is scientific; it follows the scientific method of stating a formal refutable theory, testing the theory, and revising the theory based on the evidence. Economics succeeds where other social sciences fail because economists are willing to abstract. (Lazear, 2000, 102)

Does this pompous claim ring true? Many people, both in economics and outside, share doubts about the descriptive precision of Lazear's statement. Among them, Till Düppe (2011) has composed one of the strongest condemnations of the scientific aspirations economists traditionally have. Düppe's perspective is novel in employing Husserl's phenomenology to support his argument. In his view, the economists' effort to achieve the status of genuine science was driven by the desire to shed 'the economic suspicion' that they only represent partial interests. Being genuine scientists offered an opportunity to speak in a neutral, disinterested voice. However, the price of 'scientification' of economics was the loss of its relevance and meaning, according to Düppe. Economic theory may have achieved substantial rigor. However, it is a *rigor mortis*—empty and completely detached from the phenomena of (economic) life, from the *life-world*. The whole scientific program of modern economics is, in Düppe's eyes, beyond redemption. Scientific economics cannot be reconnected with the life-world. The only way forward is to disband the departments of economics. The people, who call themselves economists today, would find their place in other departments or think tanks, where they may rediscover the lost meaning of their work after shedding their distanced attitude.

The contrast between Lazear's and Düppe's view is rather astonishing. On the one side, triumph and optimism: economics has been reaping one success after another, gaining prestige and esteem, all thanks to its scientific rigor. On the other side, complete condemnation: scientific program in economics has been an utter failure, it has burned out, and the discipline is ready to be disbanded for the sake of more meaningful efforts.

My aim in this essay is to suggest a middle road between the two extremes. Economics is neither overwhelmingly successful nor an embarrassing failure. Its scientific accomplishments can be easily overstated, but the strive for rigor has not been a disaster either. What Düppe interprets as a self-destructive escape from the life-world, can be viewed through the more charitable lens as an immensely intellectually fruitful, even if in some important ways unsuccessful, search for general laws of human action. The relative lack of success in this search, far from marking the

beginning of protracted death throes of economics, is a hallmark of its return from the Olympian heights of abstraction closer to the life-world[2]. Making my case, I will suggest possibilities of providing a phenomenological analysis of what economists do that differs from Düppe's account. This analysis will not follow in the footsteps of Edmund Husserl's work *The Crisis of European Sciences*, but rather in those of *Phenomenology of the Social World* (1972 [1932]) by Alfred Schütz who undertook the most comprehensive and influential phenomenological analysis of the social sciences and their methodology.

WHAT IS ECONOMICS?

Extensive developments took place in economic thinking and in thinking about economics since Adam Smith's foundational piece *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* published in 1776. If we ask what economics *is*, no one answer can capture all the shapes and shifts of economics in more than two centuries. Nevertheless, the most famous and frequently quoted definition has been provided by Robbins (2007, 15): "Economics is the science which studies human behavior as a relationship between given ends and scarce means which have alternative uses." The scope thus delimited can support the so-called 'economic imperialism' which is a label for the ambitions of economists to conquer other social sciences by either replacing their practitioners or forcing them to accept the economic methods (Lazear, 2000, 104). Robbins's definition supports such imperial ambitions once we recognize time as one of the 'scarce means.' Because time available for any action is always limited, *any* purposeful human behavior is a subject of study of economics. Nevertheless, the definition feels incomplete—how is economics different from, say, sociology, if it has virtually the same domain? Robbins needs to be supplemented.

The difference between economics and other social sciences is not in *what* it studies, but *how*. Gary Becker (1978) famously brings this 'how' down to three cornerstones of the *economic approach* to the study of human behavior. In his view, the approach is constituted by the assumptions of maximization, market equilibrium, and stable preferences. Whatever an economist studies, be it a market for cucumbers or criminal behavior, these three assumptions constitute his point of departure. It is no coincidence that they also allow for an easy formalization of the decision-making

[2] The 2017 Nobel Prize for Richard Thaler for 'humanizing economics,' or even for 'killing *homo economicus*,' as some have put it, is yet another important milestone in this development.

problems and their translation into the language of cost-benefit analysis. By them, one can tell an economist from any other social scientist dealing with the same subject of study. In Lazear's (2000) article 'stable preferences' have been replaced by 'efficiency.' The idea of a specific economic approach survives untouched, however.

Let us accept these as preliminary, not consensual but still viable answers to *what* and *how* questions. What human behavior does economics study? Any. As long as it can be seen through the teleological lens of means-ends relationship, i.e., if it can be perceived as *action*. How does economics study human action? It starts from basic assumptions (or principles), deduces their implications, builds a model of the situation. The principles are considered central and only around them one can weave the fabric of less general working assumptions and hypotheses based on the nature of the scientific problem at hand. When building a model, one may wonder whether the agents act *as if* they maximize profit, revenue or something else, and what constraints on their actions are present in the given situation. However, one may not doubt that their actions can be modeled as maximization of *something* and that there are *some* constraints.

Nevertheless, the fundamental cause of Lazear's and Düppe's strongly differing views on economics is deeper than what and how do the economists study. We can only find it at the level of the *meaning* of scientific economics. Düppe (2011, 33) revives Husserl's criticism of detachment of modern science from the life-world: "As the correlate of life-care, the life-world is what gives weight to meaning. It grants *affective weight* to an intellectual act…" Economics may seem successful; it 'passes the market test' as Lazear (2000, 104) puts it. However, if it has lost its connection with the life-world, it finds itself ultimately without meaning, and its fate is to wither and disappear. It is Düppe's central claim that the loss of meaning has already happened because the life-world has been forgotten in economics and replaced with formal models, notably the general equilibrium model, that ultimately do not refer to anything. Economics is "plagued by a desperate search for novelty" (Düppe, 2011, 13) which may deceive an onlooker into mistaking the decline for flourishing. However, the demise of the whole discipline is both *desirable* (Düppe, 2011, 216) and highly probable (if not inevitable) as the search for novelty slowly undermines the collective identity of economists. Today, they are only united in a negative fashion, i.e., by the 'dead' neoclassical theory that all of them criticize[3].

[3] Dissolution of economics would also mean general resignation on scientific approach in all social discourse (Düppe, 2011, 12–13).

Because the idea of the crisis of meaning is central to Düppe's account, let me examine it in more detail. What is the meaning of economics? This is a rather complex question that can be answered at three different levels: the *personal* meaning for a working economist, the *pragmatic* meaning for a layman who can be a proverbial 'man in the street' or a public official eager to obtain some policy recommendations, and arguably also the *general* meaning for 'society' or even 'humankind.' Here, Düppe's argument becomes quite nebulous. His book invites the reader to reconsider "the historical conditions under which economics *could* be meaningful" (Düppe, 2011, 16). Well, meaningful to whom?

Partly, it is the personal meaning that is at stake. "What moves economists? What keeps them exercising their profession?" asks Düppe (2011, 29). This question is, of course, rather important. Quite certainly, however, more economists would talk about intellectual curiosity, professional esteem, the pure pleasure of solving difficult puzzles, or perhaps just 'a way to make money,' than about a "culture of distrust," or "social anxieties" (Düppe, 2011, 3–4), if asked[4]. Following Husserl, Düppe talks about meaning in a different sense of the word as well. Lack of meaning in economics is also criticized based on the alleged absence of practical relevance of economic theories. On many occasions, be it a debate between capitalism and socialism or more recently the Great Recession, economists disappointed the laypeople by their inability to predict the future or to agree on practical recommendations. In this sense, Düppe (2011, 11) equates *meaningless* with *useless in practice*: "the continuous frustration of the demand to produce relevant knowledge." Practical relevance is indeed a somewhat painful spot for economists. They often quote the prediction commitment[5], especially when challenged about the relevance of their science by outsiders, but their track record is far from spotless. Still, however embarrassing the low reliability of economic predictions may be concerning the public relations, it is difficult to see why it should be necessarily destructive with respect to the meaning an economist herself finds in her work. Commitment to prediction can be an official stance, but it is probably not what gets most practicing economists out of bed in the morning.

The nature of the motivation of an economist is historical (Stigler, 1983). There is a strong continuity in the discipline: what constitutes an attractive 'problem at

[4] Düppe always sees economists as indecisive, evasive, pessimistic, useless, in crisis, *etc*. There is not much empirical support for this view that would go beyond anecdotes, though.

[5] The prediction commitment was most famously elaborated by Friedman (1953).

hand' is determined by what has been achieved so far[6]. Due to the general publish or perish attitude, a working economist must stay on the research frontier as it is in the moment when she starts her career. Being an economist at any point in time means doing what the other economists are presently doing and what they respect. To earn esteem and influence, or even just to survive in the profession, one needs to impress the others when playing by the presently established rules. Only then she can try to change the rules themselves if she finds that desirable[7]. Any established discipline works in such a way, sociologically taken.

Here we approach the general sense in which one might talk about meaning. Düppe's book is a phenomenological genealogy of economics, not a chronicle of economists' motivations and their relations to the lay public. Düppe (2011, 34, 56) follows Husserl in claiming that "[a]ll intellectual accomplishments such as theories, models, concepts, hypotheses and so on, are intelligible only regarding the concrete history of sense that has led to them," or that "…modern science is carried by the transcendental dream of 'mathematical science.' "

The general sense in which meaning is used here is more fundamental than the others. Some economists may have personal doubts if their work is meaningful, laypeople's trust in economics may be shaken, but ultimately it is a more profound loss of meaning of the whole discipline that is the most important for Düppe. He talks about the irresistible lure of mathematical formalism in the economic theory that draws it always further from the genuine experience of the life-world and increases the estrangement of economics (Düppe, 2011, 48, 61).

The propensity towards formalism is impossible to deny as it is inherent to the prediction commitment. To predict anything, one needs to search for regularities and trends that could be generalized beyond the scope of a unique historical moment. That is why economic science has been driven by the search for general laws of human action. Economics is officially supposed to enhance people's abilities to manage scarce resources. The discovery of general laws of action would establish permanent knowledge whose relevance exceeds any historical context. This quest motivated climbing the Mount Abstract using tools of mathematical formalism. Although the high hopes invested in the quest have abated, commitment to

[6] Kuhn (1996) is obviously a relevant source here.

[7] Richard Thaler's *Misbehaving* (2015), an autobiographical account of the history of behavioral economics, is quite illustrative in this regard.

prediction is still used to claim respect towards economics among the decision-makers and to fend off the possible suspicions regarding economists' political bias.

Be it as it may, when talking phenomenologically about the general meaning, one needs to be specific about *for whom* it is supposed to mean something—it cannot float free. Is it something else than a personal and pragmatic meaning? Düppe's account remains enigmatic in this regard. The primary object of his interest lies with the economists. Despite some claims to the contrary (Düppe, 2011, 212), the main argument of Düppe's book is not a descriptive claim that economists do not find meaning in their work. That would call for a therapist instead of a phenomenological philosopher. The argument is that finding any meaning in scientific economics is *impossible* due to its formalism: "…I argue that *whatever* economists want to be, say, or explain, seeking scientific authority is of no help for their expressive life and lowers their intellectual sensibility" (Düppe, 2011, 17).

Instead of trying to set the personal, pragmatic, and general meaning of economics apart in a more detailed fashion, I want to dedicate attention to this more pressing issue. Whatever the precise relationship between the aspects of what a 'meaning' may stand for, if formalism is indeed a destructive phenomenon, economics is certainly doomed. For economics, in all its shifts and shapes, is identified chiefly by abstract formal theory. Thus, there is an urgent question to ask: Are Düppe's phenomenological conclusions valid?[8]

PHENOMENOLOGY OF ECONOMICS: THE SCHÜTZIAN VIEW

Düppe's phenomenology of economic science relies heavily on Husserl's account provided in *The Crisis of European Sciences*. The main problems of Düppe's argument follow from the fact that he does not come to terms with Alfred Schütz's careful elaboration of how Husserl's phenomenological method could and should be used in the social sciences. Husserl himself concentrated on problems of natural sciences. It was Schütz who thought most deeply about the specifics of the scientific study of the social world and social action and won acclaim among the social scientists. For all his effort and influence, Schütz has earned only one passing remark and zero quotes in Düppe's book. Such omission is quite unfortunate because Schütz

[8] This means leaving aside the predictive failure *per se*. Yes, predictive failures *should* give us a pause, when we are considering practical relevance of economics. But such an argument can be made on distinctly non-phenomenological ground as well (Rosenberg, 1994, 2005).

and Düppe share the same concern[9], and Schütz's findings conflict with Düppe's both in the question of meaning and the question of formalism.

From the phenomenological standpoint, any claim to 'objectivity' needs to be traced back to the original givenness of phenomena in individual consciousness. Any knowledge, including scientific knowledge, therefore must be, at its root, grounded in both individuality and subjectivity. Meaning also cannot be independent of consciousness. For Schütz, the question of meaning is of primary importance in the context of (social) action. However, the sense in which Schütz uses the term is much less dramatic than Düppe's. Individuals *always* attach meaning to any acts of consciousness they become reflectively aware of[10]. Actions are a specific subset of these. They are characterized by being based upon a preconceived project. In little everyday routines as much as in grand life-plans an individual's actions are always connected with subjective meaning. The main problem of social action and social science is the reconstruction of this subjective meaning by an observer (Schütz, 1972, 31 ff.). Even though one may face trouble recovering the 'correct' meaning, it is certain that it exists: a 'meaningless action' is an oxymoron. In this trivial sense, it is without a doubt that economists find their work meaningful as far as it consists of reflected conscious experience.

This answer is, of course, a bit of a sophism. Düppe does not doubt that economists *act* when they do economics. He worries about their "expressive life" and "intellectual sensibility." However, these topics are perhaps beyond what Schütz would consider a subject of phenomenological study. His criticism of some aspects of later developments in transcendental phenomenology seems to suggest as much (Schütz, 1975, 83–84).

There is still a common ground though. The expressive life, and the like, is at stake by Düppe, because of the disconnection of economics from the life-world through the means of formalization. This topic *is* one about which Schütz has a lot to say because the connection between the things, as they are primordially given to consciousness in their 'tangible presence,' and their abstract scientific models is one of the problems to which he has dedicated his intellectual career.

Schütz cannot overlook the importance of the relatively anonymous way in which the 'social forces' work. Not only in social science but also in everyday social

[9] "Such is the concern of a phenomenology of science: it points out the difficult relationship between modern science and its experiential reality." (Düppe, 2011, 11).

[10] "…meaning is a certain way of directing one's gaze at an item of one's own experience." (Schütz, 1972, 42).

action we often do not deal with the others face to face and have only an abstract idea about who they are and what they intend. We may suspect personal agency behind, e.g., price movements, but we still do not directly experience a particular *alter ego* in action. Schütz (1972) subsumes these mediated social relationships under the labels of *Mitwelt* (the world of contemporaries) and *Ihreinstellung* (they-relationship). The absence of a face-to-face encounter with an *alter ego* whose actions exert influence upon us is the fundamental feature of the world of contemporaries. The *alter ego* in the world of contemporaries is not tangibly given; it is only suspected, lurking behind the horizon. *Mitwelt* is strictly opposed to the *Umwelt* (directly experienced social reality) where the other person is present 'face to face' in his living body (*Leib*). Here, our streams of consciousness can be aligned in experiencing simultaneously *together* (we-relationship). Therefore, the contrast between *Mitwelt* and *Umwelt* conspicuously brings up the issue of a difference between the immediate experience of reality itself and its derivative reconstruction as an ideal type.

An ideal type, the central concept of Weberian understanding sociology, has been adapted by Schütz for his phenomenological approach. Construction of ideal types is a necessary precondition of social action and its social-scientific analysis. The richness and incessant flow of consciousness are only graspable schematically and never in full. The process of construction of an ideal type proceeds by unifying the repetitive structural aspects that the reflective gaze identifies in the stream of consciousness. It allows us to 'fixate' the features we consider to be decisive and to emphasize the salient components of the otherwise inexhaustible diversity of individual phenomena. The typification may happen 'naively,' even unnoticeably, in the course of everyday life, or it may be a result of exacting intellectual labor of a scientist[11]. One way or the other, in a social context, it gives us the measure of understanding of other people's actions even where we cannot experience *Umwelt* together (Schütz, 1976a, 37–53).

Typification intensifies as we move to a higher level of abstraction. Schütz's concept of *anonymity* characterizes the gradual loss of experiential content in the increasingly abstract ideal types. Types may be anonymous to different degrees. In daily life and even more so in science, typification shields us from being flooded by details that would prevent orientation in the world:

[11] The crucial difference between social and natural science is that a natural scientist builds her constructs afresh (first order constructs). A social scientist must base her types on the preexisting 'common-sense' typification of the naive agents in the social world (second order constructs) (Schütz, 1974a).

> [Typification] means the transformation of an uncontrollable and unintelligible world into an organization which we can understand and therefore master, and in the framework of which prediction becomes possible. (Schütz, 1976b, 71)

In the world of contemporaries, course-of-action ideal types and personal ideal types replace the living presence of an *alter ego*. The roots of these types can be traced to *Umwelt*, but they have lost the richness of the tangible presence of the things themselves, although in different degrees.

It is true that scientific attitude to the life-world is not quite the same as natural attitude. Non-scientific ideal types often arise spontaneously, without critical reflection, and are subject to frequent revisions. They do not form a coherent 'global' system. Nothing close to global coherence is necessary for successful everyday social action. Where the natural attitude is pragmatic in its interest, scientific attitude is cognitive (Schütz, 1974b, 245–259, 1976b, 69). It is an attitude of a lone unbiased observer who detaches himself from his biographical situation. Science is always empirical in the broadest sense of the word, but the scientific statements are only those that are free from the particular time-space of a singular experience and claim intersubjective validity for everyone. Scientific exploration is guided by an ideal of inner consistency and permanent, general knowledge. The concepts of the social sciences must be relatively anonymous, i.e., relatively empty. Exercising typification, the social scientist changes actors of the natural world into idealized puppets that are entirely in his power and fully transparent to him (Schütz, 1976b). Still, it is important to point out that although the scientific attitude may be more disciplined, it is also continuous with the common-sense typifications.

Schütz's analysis undermines Düppe's argument that formalism is the ultimate problem of economics (and science more generally). Düppe (2011, 53) tries to make his argument viable by emphasizing the difference between formalism and generalization: "While generalizations are only general as long as one retains the impression of the particular, and is thereby able to 'return' to it, in formalizations one learns to neglect the concrete." It is important to point out that the use of mathematics is a notable case of formalization, but it is not a necessary condition for its existence. Logical deduction and other types of highly abstract reasoning also count as formalism (Düppe, 2011, 60). Be it as it may, a distinction in kind between generalization and formalism is difficult to maintain. Is there indeed a discrete point at the scale of abstraction between the *Umwelt* and pure mathematics where generalization abruptly switches to formalization? Schütz's detailed examinations

have never established the necessity of a presence of such a breach in the fluent scale of different degrees of abstraction.

At the same time, Schütz is not dismissive about the possibility that science will tear itself apart from the life-world. However, in his view, the situation is not quite as dire as Düppe would have it. Not even in economics. True, the scientific ideal type is a construct created in an 'unnatural,' rigorous way that may include formalization. It abstracts from all components of behavior that transcend the type. The method of deliberate 'cleansing' or 'purifying' the structural aspects of conscious experience to solve a social-scientific problem at hand does not have to rip the ideal types away from the life-world though. A scientific ideal type can be highly anonymous compared to the constructs used by naïve agents in their everyday life, and yet maintain continuity with them. Prendergast (1986, 16) talks of the "telescopic view of the ideal type" to capture this continuity. The ideal types can be less anonymous ('zoomed in') or more anonymous ('zoomed out'), but as far as they want to maintain the connection with the paramount reality of social action, abstraction must be a continuous variable.

Schütz (1976b, 85–88) ultimately captures his normative stance on the methodology of the social sciences in *postulate of subjective interpretation* and *postulate of adequacy* that should guarantee that the models, even if highly abstract, have a phenomenologically sound foundation. The former postulate requires the social scientists to hold to methodological individualism. Their models need to be based on an ideal type of an individual agent's mind. The latter postulate requires that the ideal-typical construction used in the scientific model predicts actions that are understandable to the actor himself as well as to other naïve agents within the life-world[12]. Now, seeing through the lens of Schütz's methodological postulates, does economics pass for success? Some general observations are due.

Firstly, even a very high level of abstraction and mathematical formalism is not unacceptable for Schütz if one can find an intuitively persuasive model of an individual mind in its core. In economics, the prominent case is the much discussed and much criticized ideal type of *homo economicus*. It is a type of maximum anonymity which transcends any particular situation. Nevertheless, it can still be explained in an intuitive way to people without economic training as any teacher

[12] There is also a postulate of rationality which includes three additional requirements: i) compatibility of the model with the principles of formal logic; (ii) clearly defined concepts; (iii) scientifically verifiable assumptions. However, this postulate stands aside of the main argument of this paper.

of introductory economics would confirm. *Homo economicus* is not alien and irredeemably detached from the lifeworld. It only cleanses a personal ideal type of a purely goal-oriented agent from the layers of biographical and situational context under which it usually remains hidden in our casual thinking about action.

Secondly, Schütz's postulates do not prevent large-scale 'imperialist' ambitions. Schütz (1976b, 87) gives the following advice to a practicing economist:

> Build your ideal types as if all actors had oriented their life-plan and, therefore, all their activities to the chief end of realizing the greatest utility with the minimum of costs; human activity which is oriented in such a way (and only this kind of human activity) is the subject matter of your science.

At first sight, such advice may seem conservative. Upon closer inspection, however, it becomes clear that *any* human behavior that can be perceived as a choice between mutually exclusive alternatives can also be described using cost-benefit analysis. Well, at least as long as one accepts a subjectivist view on costs and benefit, which is nevertheless far from incoherent with the phenomenological method. Therefore, it is possible to take Schütz's approach as far as Gary Becker, Edward Lazear, or any other 'imperialist' is willing to go. In this context, Knudsen (2004) even ranks Schütz as one of the conventionalist methodologists who oppose realism in economic theory.

Thirdly, using the telescopic view of an ideal type, we can interpret the history of modern economics as consisting of two major phases. The period between Adam Smith and the heyday of formalism is prevailingly the 'zooming out phase' where more and more historical details were being shed from economic models until just the ultimately anonymous structure, the skeleton of human action has remained. The opposite development, the 'zooming in phase' marks the (re)introduction of insights of other social sciences into economics. More and more institutional and psychological details are considered relevant in the economic profession[13]. It became apparent that too little about human action can be predicted using the bare skeleton only: 'historical,' situational details constitute the flesh and blood that improve the practical relevance of the models and bring them closer to the life-world. More and less anonymous ideal types are however not detached from each other.

[13] When the leading behavioral economists (Ashraf, Camerer, & Loewenstein, 2005) praise Adam Smith for his prescience, it is one of the signs of this return.

Is Schütz's or Düppe's phenomenology of science a better guide to the understanding of economics and its development? Schütz's treatment surpasses Düppe's in both its clarity and methodological rigor. It does not rely on an ambiguous treatment of different senses in which economists' work may be meaningful that often borders on either psychoanalysis or normativity, neither of which has phenomenological support. It also does not require postulating an arbitrary breach in the scale of abstraction where suddenly a connection with the life-world must be cut off.

That is not to say that one cannot conduct social science in such a fashion that disconnects it from the social action and its subjective meaning. However, economics is not necessarily guilty by this. One may even suspect that its commitment to methodological individualism and methodological subjectivism makes it less prone to such mistakes than social sciences that treat 'social facts' in a holistic fashion.

To conclude, a closer inspection uncovers that economics shows no signs of inevitable decay, and no fundamental paradigm shift is at sight. Economics returns to many aspects of historicity that were once discarded during the search for the timeless general laws of human action. However, it does not fall back on them in desperation. It returns more organized, more systematic, and more informed about what questions to ask. The long 'detour' into abstraction was not a waste of time and effort. The last section provides a brief case study of how formalism has informed and motivated the relatively recent 'zooming in phase' in the development of economics.

APPLICATION: AN ECONOMIC THEORY OF DEMOCRACY

Although economics has been close to politics from the outset, many decades of development in economic thought were necessary before any comprehensive economic analysis of politics could be provided. Anthony Downs's (1957) book *An Economic Theory of Democracy* is the first attempt to achieve a thorough explanation of the democratic process through the lens of the economic theory. The text is valuable for us because it represents an example of highly abstract, formalist reasoning that, however, keeps in line with Schützian methodological postulates and also clearly motivates the successive zooming in.

Downs begins his analysis by building an abstract model of a 'rational political man,' a *homo politicus*. It is a person "who moves toward his goals in a way which, to the best of his knowledge, uses the least possible input of scarce resources per unit of valued output." (Downs, 1957, 5). In order to replace a living consciousness, which

is intractable, by a personal ideal type—an anonymous, transparent puppet—the goals also need to be specified. Here, Downs (1957, 7) postulates that in democratic politics, a rational individual wants to select a government. Setting this goal sidelines other possible goals, like voting a certain way to please one's significant other or to conform with one's reference group, as it serves to transcend a biographical situation of a particular individual towards the general representation of human action in a setting of democratic politics. In other words, Downs (1957, 7–8) 'zooms out,' fully aware that his *homo politicus* "remains an abstraction from the real fullness of the human personality" and that such an "artificial man" may act differently from the flesh and blood individuals in the paramount reality of the life-world, which he calls simply "the real world."

This line of argument is important here for several reasons. First of all, it is crucial that it does not represent an outlier within economics, i.e., some heterodox, or even heretical, attempt to smuggle elements of phenomenologically informed methodology into economics, but a mainstream text that elaborates a fairly straightforward application of the standard economic theory. The only difference from the hallmarks of mathematical formalism like Kenneth Arrow's texts from the same period is that it relies on the use of natural language only occasionally supplemented with equations. Even so, it openly utilizes the fruits of mathematical economics, for example, Arrow's (1951) definition of rationality, and qualifies as 'logical formalism' excoriated by Düppe.

At the same time, it is remarkable how closely Downs's methodology corresponds with Schütz's methodological requirements. The postulates of subjective interpretation and adequacy are both observed. Methodological individualism is the gold standard of economic method and Downs duly constructs an ideal type of a representative agent's mind right on the outset of his analysis. The transparency of the ideal type is guaranteed by the rationality requirement that makes actions consistent with the goals-to-be-achieved, and by setting a goal of the political action. Concerning the adequacy postulate, it is essential that the goal of selecting the government is highly intuitive and it fits the way how people tend to understand their actions in the area of democratic politics.

So much for the accusation that formal reasoning has to be severed from the life-world and therefore meaningless. There is, however, another point to make. Above, I have claimed that highly abstract theories working with ideal types of the greatest degree of anonymity also have motivated 'zooming in' of the more recent economic research. To see the roots of this development, we need to follow the

path of Downs's deductive reasoning for a couple more steps. Perhaps the most famous problem Downs (1957, Chapter 13) uncovers has been named "a paradox of voting." A rational individual who weighs costs and benefits of different alternatives decides not only for whom to vote, but also if she will bother voting at all. Given the negligible probability that a single vote will be decisive in democratic elections, even large expected benefits from the victory of the preferred candidate, party, or proposal need to be heavily discounted. Because the preferred alternative will in all likelihood win or lose no matter whether the given individual will decide to cast her vote, the benefits of voting (when seen from Downs's perspective of trying to select the government) are essentially zero. At the same time, the costs of voting, even if considering just the possibility that one will be hit by a car on the way to the polls, are greater than zero. As far as such a situation persists voters should abstain if they are rational. However, people do participate in democratic elections in great numbers.

The paradox of voting, a glaring anomaly in the rationality-based approach to human action, has attracted much attention[14]. Some critics even see it as a leading example of the inadequacies of the whole economic way of looking at human action (Green & Shapiro, 1994). Such broad-ranging skepticism which would perhaps be in line with Düppe's views goes too far, however. It has been shown empirically that the theory correctly predicts marginal changes in voters' participation, if not its overall level (Dowding, 2005). In its limited precinct, it is quite successful. The paradox only means that we cannot expect too much from an approach that deals with perfectly anonymous puppets instead of actual living consciousness. The most we can do, if we consider the results unsatisfying, is to zoom in lower on the scale of abstraction. The living consciousness as such is forever beyond reach, but situational, biographical, and historical context may not be.

Zooming in is exactly the reaction the paradox of voting has elicited in much of the subsequent literature on the topic. Together with numerous other anomalies uncovered on the highest level of abstraction in works of the formalist economists, it helped to open new avenues in research that ultimately bring the economic profession into much closer contact with the historicity of the life-world: In what contexts is it

[14] Downs himself downplays his results with an *ad hoc* speculation about utility of supporting democracy. That is a completely arbitrary solution, though. If it were accepted that paradoxes of human action can be solved in such a casual manner, the separation of economic thinking from the paramount reality of the everyday life would indeed be inevitable.

adequate to postulate the agents' goals in line with narrow self-interest? Are there predictable triggers that influence people's interpretation of a given situation? Are there situations where even the mild and intuitive requirements of instrumental rationality get systematically violated? How does a particular sociological or psychological context of action modify its course? These are the questions examined by the new specializations like behavioral, experimental, or institutional economics. The growing share of these disciplines on the Nobel Prizes in economics proves their mainstream acceptance.

When today's heirs of Downs's research of democracy conclude that we need to search for ideal types with a sufficient degree of predictive power on a much lower level of anonymity than Downs intended (Achen & Bartels, 2016), they do not state the obvious. The zooming in has been motivated and directed by the formalists grand search for the general theory of human action. Examination of the precise meaning and bounds of rationality has rigorously shown the limits of the general theory and, at the same time, established a unifying reference framework for work at lower levels of abstraction. Only continuous effort that was driven by the disconcerting results of the models using fully anonymous ideal types brought about results that may substantiate such conclusions. In the end, it is Anthony Downs, and other formalists like of him, whose work has motivated economists' return closer to the life-world.

CONCLUSION

This essay treads in a dangerous territory. It tries to fit the immensely rich and diverse scientific enterprise of modern economics with all its interconnections to other social sciences in a few simple schemata. Still, I believe that I have provided grounds for skepticism regarding far-reaching and seemingly devastating criticisms like Düppe's (2011). It is true that economics is abstruse on occasion, it sometimes overuses mathematics, its practitioners show undue self-confidence from time to time, and the predictive success of general theories is limited.

Nevertheless, the two hundred years' worth of economics has not left us empty-handed. Driven towards rigor and abstraction, the economists have meticulously examined the logic of rational action and its implications for an abstract 'economy.' If we accept Alfred Schütz's findings, this endeavor was far from methodologically illegitimate, as seen from the phenomenological perspective. I have tried to illustrate as much on a case study of Anthony Downs's economic analysis of democracy which counts as one of the immortal classics in the economic profession.

It is true that many of the formal results were either negative or not robust with respect to frequently occurring type-transcending behavior. They do not, by themselves, have sufficient predictive precision to be immediately practically useful. Still, even if one was ready to believe that this constitutes a failure of the formalist program, the failure was not barren. It helped to establish a common language of economics and a common set of principles of economic thinking. It also motivated the return from the heights of abstraction closer to the life-world. Economists and other social scientists come back to it wiser and more willing to cooperate—they still haven't solved many pressing problems of the social world and social action, but they have a much clearer about what are the right questions to ask and how to import findings from one discipline to another.

Idealized model worlds inhabited by artificial puppets are inevitably more anonymous than the *Umwelt*. However, it does not mean that they cannot inform us about how we can try to improve our understanding of the complex social reality that shapes our lives.

Acknowledgements. This publication was supported by The Ministry of Education, Youth and Sports—Institutional Support for Long-term Development of Research Organizations—Charles University, Faculty of Humanities (2018). I thank Jitka Špeciánová and the participants of the conference *Philosophy between Past and Future* (SKKU Seoul, 2017) for many helpful comments.

REFERENCES

Achen, C. H., & Bartels, L. M. (2016). *Democracy for Realists: Why Elections Do Not Produce Responsive Government*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Arrow, K. (1951). *Social Choice and Individual Values*. New Haven, New York, London: J. Wiley / Chapman & Hall.

Ashraf, N., Camerer, C. F., & Loewenstein, G. (2005). Adam Smith, Behavioral Economist. *Journal of Economic Perspectives*, 19 (3), 131–145. doi: 10.1257/089533005774357897

Becker, G. S. (1978). *The Economic Approach to Human Behavior.* Chicago: University of Chicago Press.

Dowding, K. (2005). Is it Rational to Vote? Five Types of Answer and a Suggestion. *The British Journal of Politics and International Relations*, 7 (3), 442–459. doi: 10.1111/j.1467-856X.2005.00188.x

Downs, A. (1957). *An Economic Theory of Democracy.* Boston: Harper and Row.

Düppe, T. (2011). *The Making of the Economy: A Phenomenology of Economic Science*. Plymouth: Lexington Books.

Friedman, M. (1953). Methodology of Positive Economics. In M. Friedman, *Essays in Positive Economics* (3–16, 30–43). Chicago: University of Chicago Press.

Green, D. P., & Shapiro, I. (1994). *Pathologies of Rational Choice Theory: a Critique of Applications in Political Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Knudsen, C. (2004). Alfred Schütz, Austrian Economists and the Knowledge Problem. *Rationality and Society*, 16 (1), 45–89. doi: 10.1177/1043463104036622
Kuhn, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
Lazear, E. P. (2000). Economic Imperialism. *The Quarterly Journal of Economics*, 115 (1), 99–146. doi: 10.2307/2586936
Prendergast, C. (1986). Alfred Schütz and the Austrian School of Economics. *American Journal of Sociology*, 92 (1), 1–26.
Robbins, L. (2007). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. Auburn, Al.: Ludwig von Mises Institute.
Rosenberg, A. (1994). *Economics — Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns?* Chicago: University of Chicago Press.
Rosenberg, A. (2005). Lessons from Biology for Philosophy of the Human Sciences. *Philosophy of the Social Sciences*, 35 (1), 3–19. doi: 10.1177/0048393104271921
Schütz, A. (1972). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Schütz, A. (1974a). Common-sense and Scientific Interpretation of Human Action. In M. Natanson (Ed.), *Collected Papers, Vol. 1: The Problem of Social Reality* (1–47). Berlin: Springer.
Schütz, A. (1974b). On Multiple Realities. In M. Natanson (Ed.), *Collected Papers, Vol. 1: The Problem of Social Reality* (207–259). Berlin: Springer.
Schütz, A. (1975). The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl. In I. Schütz (Ed.), *Collected Papers, Vol. 3: Studies in Phenomenological Philosophy* (51–91). Berlin: Springer.
Schütz, A. (1976a). Dimensions of the Social World. In A. Brodersen (Ed.), *Collected Papers, Vol. 2: Studies in Social Theory* (20–63). Berlin: Springer.
Schütz, A. (1976b). The Problem of Rationality in the Social World. In A. Brodersen (Ed.), *Collected Papers, Vol. 2: Studies in Social Theory* (64–88). Berlin: Springer.
Stigler, G. J. (1983). Nobel Lecture: The Process and Progress of Economics. *Journal of Political Economy*, 91 (4), 529–545. doi: 10.2307/1831067

HORIZON 8 (2) 2019 : II. Translations and Commentaries :
E. Ananieva : The Preface to the Translation : 632–640
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

II. *ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ*

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-632-640

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА СТАТЬИ *Н. ГАРТМАНА* «ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ»

ЕКАТЕРИНА АНАНЬЕВА

Кандидат философских наук, старший преподаватель.
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: e.ananeva@spbu.ru

Статья немецкого философа первой половины XX века Николая Гартмана дает представление о его позиции в противостоянии ведущих реалистических философских проектов XIX и XX века. Воспитанный в неокантианской традиции Марбургской школы, Николай Гартман уже в своих ранних работах (посвященных проблеме бытия в доплатоновской философии и о философских основаниях математики Прокла Диадоха) проявил свой интерес к онтологической проблематике и двинулся трудным путем полемики и даже противостояния с воспитавшей его школой, аргументы в обоснования своей позиции он сформулировал в работах 20-30-х годов. Проект «новой онтологии» был полемически заострен не только против гносеологизма неокантианской традиции, но и предполагал свой взгляд на развитие феноменологической философии. Одним из ранних лейтмотивов этой концепции Гартман избрал противопоставление логической и онтологической действительности, к этой теме в дальнейшем закономерно присоединился интерес к категориальному анализу и априоризму. Категории онтологии оказались поэтому одним из узловых пунктов заявляемой теории. Опубликованная впервые в „Blätter für Deutsche Philosophie“ за 1935 год, статья «Гегель и проблема реальной диалектики» позволила Н. Гартману сформулировать свои аргументы в критике гегелевской философии, в первую очередь — гегелевской диалектики. Философия Гегеля рассматривалась им как феноменология, эта точка зрения закономерным образом аргументировалась обращением к «Феноменология духа», но диалектическая составляющая гегелевской философии и интерес к категориальному анализу позволили высказать гипотезу об особой значимости «Науки логики» для обоснования реалистической онтологии. Показательно для данной работы, что одним из оппонентов выдвигаемой Гартманом

© EKATERINA ANANIEVA, 2019

философской программы была избрана марксистская трактовка гегелевской диалектики. Эта последняя также оценивалась Гартманом как реалистическая философия. Полемика с марксизмом дала повод выйти в категориальном анализе за пределы философии природы в сферу социального и проследить преемственность выдвигаемых Гартманом философских посылок применительно к различным регионам сущего.

Ключевые слова: Феноменология, реалистическая диалектика, категории, онтология, Гегель, марксизм.

THE PREFACE TO THE TRANSLATION OF *N. HARTMANN'S* ARTICLE "HEGEL AND THE PROBLEM OF REAL DIALECTICS"

EKATERINA ANANIEVA

PhD in Philosophy, Senior Lecturer.
St Petersburg State University, Institute of Philosophy.
199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: e.ananeva@spbu.ru

The article by German philosopher of first half of XX century N. Hartmann gives an idea about his position in the contra-opposition of leading realistic philosophic projects of both XIX and XX centuries. Brought up in neokantinean tradition of Marburg's school N. Hartmann yet in his early works (*Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato* and *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik*) showed his interest by ontology problematic and chose the hard way of polemic and even contra-opposition towards the school which had brought him up. The reasons for such his position were explained in his works published in 1920-1930. The project of "new ontology" polemically targeted not only gnoseologism of neokantian tradition, but also viewed development of phenomenological philosophy in a different way. As one of early strong points of this conception Hartmann chose contra-opposition of logical and ontological reality. Later to this he jointed his interest for cathegorial analysis and to apriorism. That is why categories of ontology turned out to be most primordial points of proclaimed theory. His article "Gegel and the Problem of Real Dialectic" published for the first time in 1935 in *Blatter für Deutsche Philosophie* allowed N. Hatmann settled his reasons for critic of Hegel's philosophy, first of all, of Hegel's dialectic. His called Hegel's philosophy like phenomenology and this his point of view was naturally argued by Hegel's interest towards "Phenomenology of Spirit," but dialectical component of Hegel's philosophy, as well as interest for categorial analysis allowed Hartmann advance hypothesis about a special significance of "Science of Logic" for giving ground for a realistic ontology. Significantly for that work, as one of opponents of his philosophic program Hartmann chose marxist explanation of Hegel's philosophy. The latter was also considered by Hartmann as realistic philosophy. This polemics with marxism let go beyond the philosophy of nature into the area of social and follow up a succession of prerequisites advanced by Hartmann in conformity with of different parts of being.

Key words: Phenomenology, realistic dialectics, categories, ontology, Hegel, Marxism.

Философия Николая Гартмана — выразительный пример того, что внимание и забвение чередуются в рецепции даже самых ярких философских начинаний. Феноменологическая трактовка новаций Гартмана располагается в интервале между признанием немецкого мыслителя крупнейшей фигурой, второй по значимости сразу после Гуссерля, и сомнением в возможности считать его продолжателем феноменологической программы. В таком случае акцент делается на том, что его философские начинания далеко уводят за пределы феноменологического проекта. Проще всего было бы признать за Гартманом открытие совершенно особого пути в философии, но подобная характеристика рождает лишь номинации, удобные для преподавания истории философии, а не стимулирует интерес к истокам этого замысла.

Обозревая исследовательскую литературу, посвященную Николаю Гартману, мы можем видеть не только четкое распределение тематического интереса и исследований по границам определенных философских школ и направлений. Отчетливо видны также всплески числа публикаций, посвященных этому мыслителю. Такими точками максимума, наиболее близкими времени формулировки основных положений его философской программы, являются 30-40-е годы. Это период активного участия Гартмана в международной научной жизни, прежде всего в философских конгрессах, что привлекает внимание к его идеям и открывает широкую и интересную дискуссию среди единомышленников и оппонентов.

Вторая точка максимума приходится на годы издания собрания сочинений Гартмана в 50-е годы. При этом написанные ранее работы, в том числе журнальные публикации, открываются перед читающей публикой в их взаимосвязи и целостности заявляемой концепции. Оценка движения философского развития Гартмана в сторону онтологии при этом сопоставляется не только с учением о бытии античной философской мысли или метафизическими системами, — сам Гартман, например, дает основание для сравнения его с Хр. Вольфом. Но кроме этого нельзя не заметить, что на философском небосводе середины XX века уже клонится к закату созвездие экзистенциализма и вспыхивают зарницы будущего увлечения ницшеанским учением о Ничто — предвестники будущего постмодерна. Поэтому привычным для этого времени сопоставлением для обозначения границ гартмановского онтологического проекта оказываются Сартр и Камю, интерпретаторам представляется, что «…бытие у Гартмана, лишенное смысла и не знающее единства, напоминает Ничто экзистенциалльной философии» (Kuhn, 1951, 297),

и «…именно в этом состоит его значение сегодня…Он не является рационалистом, как его предшественники в эпоху Просвещения. Иррациональное особо подчеркивается и признается им» (Schilling, 1951, 552).

Однако в исследованиях последнего десятилетия мы видим готовность поставить под сомнение и более очевидные схемы эволюции взглядов немецкого мыслителя: «краткая формула "от неокантианства через феноменологию к онтологии" […] неверна, потому что она предполагает, что феноменология сыграла решающую роль в его дистанцировании от неокантианства», что не подтверждается исследованием источников и не учитывает «более сложную картину его философского развития» (Morgernstern, 2013, 3), на что указываю его ранние работы первого и второго десятилетия XX века.

Вслед за всплеском интереса в 50-е годы наступает период угасания интереса к немецкому мыслителю, так что публикации нулевых годов двадцать первого столетия активно пользуются метафорой «забытого гения», когда открывают для себя немецкого мыслителя из перспективы современных когнитивных исследований или натуралистических концепций сознания. Новые вызовы, парадоксальным образом отрицающие метафизические программы и формулирующие запрос на них чуть ли не в одном и том же философском жесте, снова вернули философию Николая Гартмана в зону интереса новейших дискуссий. Выразительными примерами таких работ можно назвать издания последних лет (Peterson & Poli, 2016; Poli, Scognamiglio & Tremblay, 2011).

Предлагаемая в русском переводе статья, в которой Николай Гартман проверяет свою аргументацию в противостоянии с философской системой Гегеля, позволяет прояснить искомые основания философского проекта Гартмана.

Обращение к философии Гегеля таит в себе еще одну коллизию, можно сказать — герменевтическую. Она состоит в русской предыстории марбургской истории философского становления молодого ученого. Из знакомства с основными фактами биографии Николая Гартмана мы знаем, что первым философским образованием немецкого мыслителя были четыре семестра, проведенных в аудиториях Санкт-Петербургского университета. Среди учителей Гартмана при этом упоминают самые яркие фигуры русской академической философской традиции — Александра Введенского, Николая Лосского, Ивана Лапшина. Но не менее интересна история участия молодого Гартмана в студенческих объединениях, связанных интересом к марксизму. Указывается при этом на то, что уже в годы обучения в Санкт-Петербурге он открыл для себя

философию Людвига Фейербаха, а философские сочинения Гегеля вполне возможно оказались в зоне его интереса в качестве еще одного источника марксистской философии (Harich & Morgenstern, 2004, 2). Как ни мало доступно фактической информации для таких далеко идущих параллелей, можно уверенно констатировать, что к гегельянству он пришел иным путем, чем немецкое неогегельянство, и спорил со своими оппонентами, полагая самым значимым сочинением в творчестве Гегеля «Науку логики» (Harich & Morgenstern, 2004, 2). Но было бы слишком сильным преувеличением считать, что именно марксистский горизонт задал общее направление философского интереса Гартмана.

О формировании исследовательской программы вокруг проблематики бытия свидетельствуют уже диссертация Н.Гартмана и его габилитационное исследование. (Hartmann, 1908, 1909). Но понятие бытия оказывается представленным в перспективе исторической изменчивости трактовки этого понятия. История науки о физическом мире, по мысли Гартмана, маркирует тенденцию объяснять природный мир, а не предпосылать объяснению фактически данное. Поэтому обратная предпосылка — принцип принятия фактически данного, обоснование программы феноменологии, представляет по мысли Гартмана философский переворот исторической значимости. Естествознание под данным понимает не то, что собственно дано, но то, что будет использовано естественными науками как сырой фактический материал. Задача науки, таким образом, состоит не в открытии действительно данного, а в том, чтобы обнаружить то, что не дано в данном и стоит за этим данным, — в том, чтобы в качестве коррелята объясняющей теории смоделировать гипотетические «элементы мира». А затем в обратном движении «…мир реконструируется из этих элементов, "объясняется". Научно освоение мира означает создание мира из элементов и поиск законов связи между этими элементами» (Landmann, 1943, 394). Следовательно, естественно-научная концепция мира, теоретико-познавательное отношение к миру, в противоположность донаучному опыту действительного, совсем не представляет собой того, что есть, поскольку деформирует его под цели объяснения. Поэтому Гартман вслед за Гуссерлем, обращается к логической проблематике и прослеживает, как принцип описания данного взамен формулирования фундаментальных теорий сущего меняет категории логики. Интерес к философии Хр. Вольфа определяет имя заявляемого проекта — «новой онтологии». Специфика данного подхода формулируется в критике онтологии немецкого идеализма. Ограниченность этой

прежней идеологии вырастает, по мысли Гартмана, из произвольного ограничения данного в подчинении его некритично принятым метафизическим теориям.

Поэтому в исследовании гегелевской философии в фокус интереса Гартмана попадают метафизические основания его учения о бытии, реализованные в философии духа. Диалектическая логика Гегеля как реальная диалектика, ограниченная спекулятивными предпосылками, последовательно противопоставляется искомому Гартманом подходу: «Говоря о предшественниках онтологии в новое время, Гартман уделяет большое внимание онтологии Гегеля, которую считает гениальной, но половинчатой, как все спекулятивные системы» (Gornstein, 1969, 18).

В чем, по мысли Гартмана, должна проявиться такая неверно принятая исходная позиция? Фактически данное нуждается в переосмыслении инструментов логического анализа. Так называемые «законы логики», прежде всего закон противоречия, могут быть поняты как универсальные только в том случае, если в метафизических предпосылках такой логики запрограммировано единое как привилегированный вид сущего. Для низвержения этой предпосылки недостаточно формальной логике противопоставить логику диалектическую.

Философия кантианского типа и послекантианский идеализм ориентированы на понятие опыта как одну из главных предпосылок трансцендентализма. Логика должна предъявить адекватные инструменты для этой программы. Гартман показывает, что априори трансцендентальной философии может быть поставлено под сомнение — не только в обосновании опыта естествознания, но и опыта в практической сфере. Поэтому к проекту «новой онтологии» и категориального анализа примыкают исследования в этической сфере и проблематизация проекта философской антропологии. В программе феноменологии, по мысли Гартмана, ощущается существенный крен в сторону методологического аспекта описания феномена. «Феноменология, безусловно, является методом онтологии. Однако это просто метод. Он полностью поглощен разработкой и защитой метода, и в основном он является способом, которым он действовал» (Landmann, 1943, 396). Избегая трактовки новой онтологии как методологического проекта, Гартман предпочитает говорить о проблемной ситуации, полагая что выбор метода должен быть осуществлен из множества возможных методов. Наличие универсального метода Гартман решительно отрицает, а выбор подходящего методологического инструмента

из многообразия исторически предъявленных методов невозможно осуществить заранее, исходя из какой бы то ни было метафизической предпосылки. Употребляя в полемическом ключе понятие реальной диалектики в споре с диалектикой Гегеля, Николай Гартман разделяет мнение своих коллег и в некотором смысле единомышленников по феноменологическому движению — М. Хайдеггера и М. Шелера — о продуктивности исследования отчужденных форм представления действительности. В этом смысле все они противостоят гуссерлевой программе поиска свободных от «психологических» привнесений эйдетических структур. Гартманн выводит из этого движения те же следствия, что М. Шелер в его исследовании форм рессентимента: универсализация и формализм в философии рождает отчужденные формы, нигилистические феномены, как назвал бы их Фр. Ницше.

Критика «психологизма», последовательное выведение психической жизни как предмета анализа за границы философии как «строгой науки», приводит, по мысли Гартмана к деформации предметных границ в науках о жизни. Эти деформации не компенсируются реалистическими (редуктивно-материалистическими концепциями). В критике психологизма психическая жизнь редуцируется до органической функции; теряет свое содержательное многообразие понятие деятельности. Выход из этой негативной ситуации Гартман видит в обращении к проблематике априоризма. Его построения в этом направлении пересекаются с замыслом материальной этики ценностей М. Шелера.

Соображение об универсальности ценностных предпочтений, некоей аналогии дедуктивного вывода из безусловно значимого к единичному случаю опровергается в проектах Шелера и Гартмана указанием на возможность вывода регулятива из единичного случая и из фактического положения дел, которое зачастую опровергает, а не подтверждает норму. Гартман показывает, что в ссылке на индуктивный и дедуктивный выводы философские программы, как правило, переоценивают значение этих логических инструментов. «Дедукция может только субсумировать, индукция — только приводить к общему, анализ — только прояснять, эксплицировать; все они ограничены несколькими основными схемами мысли. И они всегда предполагают главное, — фактическое предъявление объекта» (Hartmann, 1957, 326). Поэтому реальная логика, которую Гартман в данной работе представляет как диалектику, должна быть замкнута не на научные нормы, а на факты. Способ данности фактических данных должен быть различен для разных регионов сущего

(разных «слоев», в терминологии Гартмана). Для сферы духа, к которой привлечено особое внимание в переводимой работе, важной составляющей описания фактически данного является свобода и индивидуальность. В этой связи новое звучание получают привычные для классической философской рефлексии понятия возможности и действительности, свободы и необходимости. Гартман широко пользуется, в том числе в публикуемой статье о реальной диалектике, понятием модальности. По замыслу Гартмана, его реальная диалектика оппонирует теориям познания неокантианского и позитивистского толка. Гартман показывает, что отказ от реального в пользу формально-всеобщего не только ставит под вопрос возможность отличить истинное высказывание от неистинного, но и рождает вырожденные формы познания, которое, теряя свой предмет, перестает быть познанием.

Неметафизический проект «реальной диалектики» делает начинания Гартмана не только продуктивными для традиционных предметных областей философского знания. Работы последних лет показывают интересные параллели его идей с современными аналитическими концепциями сознания (Tengelyi, 2012; Wunsch, 2012).

REFERENCES

Gornstein, T. N. (1969). *Filosofia Nicolaja Gartmana (Kriticheskij analiz osnovnych problem ontologii)* [N. Hartmann's Philosophy (Critical Analysis of the Main Problems of Ontology)]. Leningrad: Nauka. (in Russian).

Harich, W., & Morgenstern, M. (Eds.). (2004). *Nicolai Hartmann — Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständigung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Hartmann, N. (1957). Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte. In *Kleinere Schriften, Bd.II* (323-346). Berlin: Walter de Gruyter.

Hartmann, N. (1908). *Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato* (Unpublished Doctoral Thesis). Universität Marburg, Germany.

Hartmann, N. (1909). *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik*. Gießen: Töpelmann.

Kuhn, H. (1951). Nicolai Hartmann's Ontology. *The Philosophical Quarterly*, 1(4), 289-318.

Landmann, M. (1943). Nicolai Hartmann and Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research,* 3(4), 393-423.

Morgernstern, M. (2013). Vom Idealismus zur realistische Ontologie. Das Frühwerk Nicolai Hartmanns. *Philosophia*, 5, 3-35.

Peterson, K. R., & Poli, R. (Eds.). (2016). *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.

Poli, R., Scognamiglio, C., & Tremblay, F. (Eds.). (2011). *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.

Schilling, K. (1951). Bemerkungen zu Nicolai Hartmanns Ontologie. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Vol. 39*, 4, 533-555.

Tengelyi, L. (2012). Nicolai Hartmanns Metaphysik der Freiheit. In G. Hartung, M. Wunsch, & C. Strube (Eds.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie — Nicolai Hartmann* (277-297). Berlin–Boston: de Gruyter.

Wunsch, M. (2012). Kategoriale Gesetze. Zur systematischen Bedeutung Nicolai Hartmanns für die moderne philosophische Anthropologie und die gegenwärtige Philosophie der Person. In G. Hartung, M. Wunsch, & C. Strube (Eds.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie — Nicolai Hartmann* (153-171). Berlin–Boston: de Gruyter.

HORIZON 8 (2) 2019 : II. Translations and Commentaries : N. Hartmann :
Trans. by E. Ananieva : 641–669
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-641-669

НИКОЛАЙ ГАРТМАН

ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ[1]

ЕКАТЕРИНА АНАНЬЕВА (пер. с нем.)

Кандидат философских наук, старший преподаватель.
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: e.ananeva@spbu.ru

NICOLAI HARTMANN

HEGEL AND THE PROBLEM OF REAL DIALECTICS

EKATERINA ANANIEVA (trans. from German)

PhD in Philosophy, Senior Lecturer.
St Petersburg State University, Institute of Philosophy.
199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: e.ananeva@spbu.ru

I

Прошло сто лет с момента рождения гегелевской философии. Она давно стала частью истории и безвозвратно ушла в прошлое. Она царствовала, была свергнута, заслонена новой метафизикой; была забыта и объявлена мертвой,

[1] Перевод выполнен по изданию: Hartmann N. Kleinere Schriften, Bd. I: Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1955, S. 323-346.
Печатается с любезного разрешения издательства Walter de Gruyter GmbH.
© DE GRUYTER

© EKATERINA ANANIEVA, trans., 2019

но в последние десятилетия неожиданно обрела новую жизнь и, вероятно, сыграет очень важную роль в общем обновлении метафизического мышления, о котором мы свидетельствуем. Поэтому сегодня мы имеет нечто большее, чем просто исторические причины, чтобы задуматься над тем, чем была эта философия в самом своем существе, что в ней погибло, что осталось в живых. Это своего рода отчет, перепроверка, которые сегодня привлекают многие лучшие умы. Внутренняя необходимость полемики заставляет нас делать это. Великое — это то, что всегда притягивает величие.

На пороге любого ее понимания стоит проблема гегелевской диалектики. Представляет ли она собой просто внешнее одеяние или содержание философии Гегеля, — это уже другой вопрос. По крайней мере, вы не можете без овладения этой проблемой ни войти в нее, ни из нее выйти. Если вы оставите ее в стороне, мир мысли Гегеля останется закрытым для вас. Любая попытка переведения этого мира мысли в недиалектическую форму проигрывает оригиналу. Она будет и останется суррогатом. Она не ведет вглубь гегелевской философии, не говоря уже о том, чтобы превзойти ее, поскольку она ведет мимо нее. Также мало понимают истинное положение дел те, кто снова сегодня изучает Гегеля и обнаруживают проблемы, которые волнуют наше время.

Этому противостоит подход, который стал популярным в XIX веке, а именно, что диалектика — всего лишь трюкачество, ловкость обращения будь то с мыслями, будь то с понятиями. Согласно этой точке зрения, объекты знания остаются совершенно незатронутыми в диалектическом мышлении; мышление проходит мимо них, теряет связь с ними, создает им на смену суррогаты и теперь движется в них, свободно конструируя, не встречая никакого сопротивления. Именно этот подход в своей великой реакции на него завершил Гегель своей философией, преодолел его и окончательно оставил его позади. Сегодня по-прежнему распространено такое мнение, которого придерживаются многие, возможно даже большинство как внутри философской профессии, так и вне ее. Оно встречается там, где отсутствует непосредственное знакомство, занятие философией Гегеля, и остается только историческое сознание ее прежнего величия и ее последующего падения.

Все это еще ощутимо близко. По высоте обобщений гегелевской диалектики, смелости ее выводов мало что может сравниться с ней. Она породила буйный рост спекулятивного конструирования, которое заслуживает свержения, которым она болеет. В натурфилософию сегодня сложно вписать

научные подходы Гегеля. И нельзя отрицать также, что соблазн, который в свое время порождала философия Гегеля в этой сфере, тесно связан с неограниченным использованием его диалектической схемы. Как минимум это в значительной степени благоприятствовало отчуждению от опыта, скрывая внутренние источники ошибок спекуляций и тем самым симулируя доказательную силу, которая не имела ничего общего с отношением к вещам.

Всего этого нельзя скрыть. Здесь кроется слабость метафизики Гегеля. Но эта слабость и не одинаково распределена в различных сферах, и корень ее не в диалектической форме мысли. Гегель с самого начала был философом духа; его мышление было с самого начала теологическим, историческим, социологическим (последнее понимаемое в широком смысле). Тот факт, что он видел в природе вновь обретаемую власть духа, что он рассматривал природу как иерархию его «инобытия», столь же мало его собственная мысль, как и характеристическая черта его философии. Это скорее общий род мировоззрения пост-кантианского идеализма и романтизма, он отступает у Гегеля на задний план, если мы представим рядом с ним Баадера, Новалиса, Шеллинга.

Диалектика явно уходит корнями в философию духа. Здесь она вырастает из отношения к объекту, пожалуй, даже из его собственной объективной структуры. Нужно присмотреться к этой области, если вы хотите обнаружить ее. Здесь она может предъявить свои достижения, которые не имеют ничего общего с метафизическими предпосылками рационального идеализма. Если судить лишь по результатам, определяемым в понятиях, то невозможно обнаружить эти достижения. Вот почему дилетантское мышление расправляется с Гегелем так быстро. Совсем другое дело, если вы научитесь ценить развертывание проблем самих по себе, решения всех видов, принимаемые с предусмотрительностью. Для философски образованных и самостоятельно мыслящих умов это нечто само собой разумеющееся; только обращение к началам дает познанию результаты. Для понимания Гегеля здесь кроется conditio sine qua non. Потому что гегелевская диалектика — это разворачивание и обсуждение проблем высшего порядка. Он вынес на свет сознания совершенно новый, ранее неслыханный комплекс проблем, тем самым делая их познаваемыми и отслеживаемыми.

В этом пункте Гегель сравним с Аристотелем. Как этот последний распространил свои «апории» на все области, независимо от их разрешимости, так и Гегель — свои все новые тезисы и антитезы. То, как он пытается опосредовать их синтезом, может подвергаться критике в отдельных

случаях; но открытие самого противоречия — теперь его можно трактовать как противоречие или как внутреннее напряжение, или как-то еще, — это шаг за шагом чистое обнаружение проблем. Обычно уделяют слишком мало внимания конструктивной метафизике его синтезов, позволяя себя ослепить построением системы, и даже считалось, что это лучший способ оправдать Гегеля. По правде говоря, этим не достигается совершенно ничего в проникновении вглубь его мыслительной работы. Только когда спор о его системе завершается, начинается собственно оценка дела его жизни, оценка его философского наследия. Ибо, как и у всех великих мыслителей, так и в случае с Гегелем, исторически обусловленное и преходящее следует отличать от вневременных достижений и от того, что в однажды разработанном навсегда останется пребывающим. Нужно только найти подход для различения одного от другого.

Гегель оставил нам в наследство открытый им проблемный материал, который вряд ли можно считать богатством — он не имеет ничего общего с богатством. Он не содержится в спекулятивных озарениях, его не стоит искать и там, где развиваются основы системы; ни философия религии, ни родственная ей «логика» не могут рассматриваться в качестве ориентиров. Такими ориентирами могут быть сделаны только области конкретной духовной жизни, когда они становятся объектами проникновения в его мышлении, поскольку это самое проникновение имеет форму диалектики, и здесь форма оказывается неразрывна с содержанием — задействованным ею проблемным материалом. Это области этоса, права, государства, искусства, истории, и прежде всего там, где они переплетаются в подвижное единство. Его первый великий шедевр, «Феноменология духа», оставался основной работой в этом отношении, поскольку его философия, понятая в ее самом ценном активе, является одной большой феноменологией интеллектуального сражения, создания, постижения и формирования. Это дух как в малом, так и дух в большом (дух исторического), который формирует здесь объект. Это не случайно, и в этом не двусмысленность «феноменологии», что психологически-персональные и макро-космически-социальные явления тесно переплетены здесь друг с другом. Это, напротив, точнейшим образом соответствует двойному способу возникновения единой духовной жизни в нас, которую мы всегда отсчитываем от нашего исторического начала времен (детства), и в то же время ней неизменно присутствует нечто вневременное, собственное, неотъемлемое, с собственной свободой и собственной инициативой.

II

С другой стороны, можно спросить: какое все это имеет отношение к диалектическому методу? Что достигается тезисом, антитезой и синтезом? Это в основном только логический схематизм мышления, который более похож на попытку соединить в одном движении самое разнородное, как попытку позволить родственному проявиться в его своеобразии. Такое ощущение оправдано, и от него к середине XIX века диалектика, как она практиковалась гегельянцами, основательно устала. Из этого ощущения исходил в то время философский вкус и искал, отворачиваясь от диалектического мышления, непосредственного контакта с опытом.

Это уклонение было оправдано. Всякий род философствования может начать перерождаться. Диалектическое мышление начало становиться в гегелевской школе догматическим, становиться наростом, почти болезнью. Мастерство Гегеля было чем-то уникальным, его нельзя было ни унаследовать, ни воспроизвести; воспроизведение должно было стать подражанием, подражание — схемой. Здесь кроется причина падения гегелевской школы, позитивистская реакция и постепенное забвение Гегеля. Но это именно вопрос о том, насколько в этих эксцессах диалектическое мышление само заявило свое философское право. Была ли у Гегеля диалектика универсальной схемой мышления? И составляет ли эта трех-тактность тезиса, антитеза и синтеза его сущность? Разве мы не должны, напротив, узнать из плодотворности разворачивания проблемы, что это в основном нечто совершенно иное, что оно не совпадает с этой схемой?

Последнее должно быть достаточно очевидным. Разумеется, за игрой противоположностей мог скрываться фундаментальный закон. Но, как бы то ни было, он мог быть только формальным, поскольку мог касаться только общего в диалектических путях мысли. Но гегелевская диалектика отличается тем, что она объемлет несметное многообразие — не только объектов, но и ментальных траекторий. Просто форма всюду иная. В работах Гегеля среди сотен диалектических развитий нет таких двух, которые могут быть сравнимы формально и поставлены на одну доску. Конечно, этого нельзя увидеть, если взглянуть на эту сеть идей «извне» в качестве невовлеченного, потому что так можно обнаружить только внешнее, типологию, общее. Поскольку, разумеется, и здесь есть типология. Нужно только вступить внутрь, не следует избегать пользоваться собственным мышлением, нужно ловить внутренний ритм

мысли, и тогда картина начнет меняться. Схема исчезает, отходит на второй план; появляется сильно разветвленная структура максимального внутреннего богатства, в которой трудно уловить созвучие. Причина этого заключается в огромной гибкости и взаимной согласованности самого диалектического мышления. Диалектика поэтому совершенно отлична от других методов. Дедукция может только субсуммировать, индукция — только приводить к общему, анализ — только прояснять, эксплицировать; все они ограничены несколькими основными схемами мысли. И они всегда предполагают главное, — фактическое предъявление объекта. Иначе обстоит с диалектикой. Она представляет собой род самого усмотрения, интеллигибельное движение проникновения; она — последовательное делание видимым новых и новых сторон объекта и, таким образом, представляет собой действительно соотносительный этому усмотрению род движения объекта. Так и только так следует понимать, что она может предоставить методически понятую путеводную нить для разворачивающейся «феноменологии духа», то есть для непрерывного усмотрения проявлений духовной жизни. Это та причина, по которой нельзя ее препарировать логическим скальпелем и предварительно проанализировать; и причина, по которой вы не можете ей научиться. С ней, как и со всякой требующей мастерства продуктивной духовной деятельностью: можно, если иметь орган для этого, овладеть ею и плодотворно применять ее, но нельзя на основании этого высказать или научить, как это делается. Этому соответствует большая редкость диалектического дара — даже среди великих умов в истории философии. Гегель обладал мастерством метода, но он тоже не мог сказать, в чем оно состоит. То немногое, что мы знаем от него в высказываниях об этом мастерстве, скорее скрывает тайну, чем раскрывает ее. То, что он видел ясно, было только внешностью, схемой, трех-тактностью ступеней, подъемом к высшим образованиям. Но если бы она работала в его мышлении именно так, он бы никогда не смог справиться с ее помощью с огромным количеством проблем, которые он прояснил на все времена.

Все реальные и продуктивные методы вырастают на объектах. Это сказка, в которую верят лишь неразумные, что к любому объекту можно приступить с любым методом исследования. Это никоим образом не может быть сделано, всегда можно только нащупать точки, зоны проникновения, и то в их отдельности. Это — предлагаемые обстоятельства, и только их одних нужно держаться. Но через них проясняется путь, который следует выбрать для дальнейшего движения во внутреннее вещей. Можно пропустить этот

путь, можно пропустить уже и подходы. Но если мы не ходим этого, наши руки не будут развязаны, чтобы действовать произвольно, но следует внимательно выспрашивать у вещей их возможности, которые они предоставляют. Метод, который признает право предмета, будет ничем иным, как следованием за ним и формированием по его образцу, податливым приспособлением к нему. И так проявляется особенность, которая на первый взгляд может показаться парадоксальной: каждый объект требует своего, единственно возможного и необходимого метода. Не существует переноса метода с объекта на объект; то есть он существует, но только в качестве варианта пропустить верный путь. Поэтому нет обобщения методологических решений, нет схематики процедуры — если эта процедура плодотворна.

Это, можно сказать, фундаментальный закон всего философского познания — многократно опровергнутый, и конечно, закон, в который никто не верит, пока самый горький личный опыт этому не научит, — и тем не менее неумолимый закон. В этом состоит величие великих в истории философии, что они следовали этому закону — каждый на свой лад и в своих границах. И крайне редко они при этом отдавали себе отчет в этом следовании закону, увлеченные вещами, которые они считали необходимым исполнить, и это исполнение было идентично их знающему проникновению. Род процедуры формировался у них в восприятии объекта, в оценке его способа данности, которое нельзя изменить, а можно только признать или ошибиться на его счет. Ни один философски выдающийся ум никогда не работал со схемой метода, которую он мог бы переносить без разбора от объекта к объекту. Схемы — это всегда выдумки эпигонов. Пожалуй, можно сказать, что методологическое рассмотрение само по себе является делом эпигонов. Не совсем так. Здесь тоже самые важные подсказки всегда исходят из оригинального мышления лидеров и первопроходцев. Их первопроходство состоит именно в том, что они указывают на новые «пути» к проникновению. Но эта «мудрость» не рождается путем вычисления метода, или путем объективации метода и даже собственных действий, но в глубоком проникновении в суть дела, во вхождении в него. Методическое сознание, как и везде, так и здесь, — вторично. Сам метод растет в работе, в контр-игре пробной попытки, неудачи и удачного завершения. И его замечают как раз тогда, когда он срабатывает. Знание о нем следует за этим. Предварительный набросок метода до отправления в путь исторически никогда не существовал, а систематически представляет собой вещь невозможную.

Это дает пощечину большинству современных методологий. Но здесь нужно переучиваться. Весь методологизм представляет собой зависание на вторичном, пропуск основополагающего, эпигонскую депрессию философии. Аналогично и всякое занятие диалектикой как методом является бесплодным, если оно не приводит к тем вещам, для которых он предназначен. Вот точка, в которой наше настоящее исследование должно преодолеть позицию методического рассмотрения. И на это указывает путь к существу гегелевской диалектики. Ибо в этом величие этой диалектики, что она — совсем не методология, что она от раза к разу показывает иной лик, что она обращается в своем тонком приспособлении к объекту. Она исполняет основной закон всякого философского познания — закон приспособления к подходам — в некотором смысле, как никакой другой метод, который можно сформулировать. И вместе с тем она перерастает свой характер только лишь метода; поэтому она — более чем метод и методологически не характеризуема. Да, именно поэтому она ускользает от методического сознания даже в мышлении того, кто работает с ней. Не случайно свидетельства Гегеля о ней были настолько скудны, что он тоже не знал о ней больше, чем о схеме трех шагов, к которой она не сводится. Это может быть ее горестной судьбой — это противоречит основному принципу Гегеля, согласно которому все бытие «в себе» исполняется только в своем бытии «для себя»: то, что диалектика в мышлении и в своем строении мысли есть «в себе», именно в этом же мышлении не становится всякий раз «для себя». Если бы она становилась для себя, Гегель имел бы и должен был бы иметь адекватное знание о ее сущности. Он должен был быть своим собственным эпигоном. То, что он им не был, что в его мышлении оставалась преобладающей преданность вещам от начала до конца, что он таким образом не исполнял свой же основной принцип в своем мышлении — не его недостаток, а его преимущество. И именно здесь укоренена сила интеллектуального лидерства, которая по-прежнему исходит от него еще и сегодня во многих проблемных областях.

III

В какой-то момент Гегель, конечно, получил полное представление о тайне своей диалектики. И здесь он решительно противостоял всему, что было сказано о ней до и после него. Он видел в ней не процесс конструирования, не говоря уже о дедукции, а более высокий род «опыта». Это уникальное

собственное свидетельство удивительной глубины в современной истории. Рейнгольд пытался в продолжение кантовской концепции «трансцендентальной дедукции» вывести все категории из единого основоположения. Фихте подхватил эту идею. Наукоучение 1794 года — попытка дать такое выведение в диалектической форме. Поэтому диалектика Фихте имеет очевидно дедуктивный характер. В контексте этого развития Гегель выступает — как минимум в «Логике» — как завершитель этого начинания Рейнгольда, и в свете этой взаимосвязи его диалектика также выглядит как разновидность вывода. Эта видимость продолжает преследовать его вплоть до нашего времени. Она коренным образом заслонила ее смысл и сущность и наградила Гегеля недопониманием, которое мстит развитию систематической мысли все последние сто лет.

Уже беспристрастный взгляд на реальный диалектический процесс мог бы поучительным образом свидетельствовать об этом. Его течение всегда ведет вверх от низших форм к высшим; оно показывает, как на каждом этапе внутренняя противоречивость разлагает то, что кажется единством, если оно не воссоединяется в более высоком и более целостном единстве. Поэтому, конечно, она указывает на высшее, но она не выводит его из низшего. Здесь вывод является просто невозможным: более богатые и более полные формы никогда не могут «следовать» из более бедных и более элементарных, и Гегель никогда не играл с идеей о том, что этот порядок вещей может быть отменен в диалектическом опосредовании. Если мы желаем здесь увидеть отношение зависимости, которое можно обнаружить в диалектике, то оно как раз обратное: низшее всегда зависит от высшего, и если диалектика начинается с высшей точки, чтобы показать в нисходящем тренде зависимое, тогда можно было бы говорить во всяком случае о «выведении». Но это не представляет собой ни мнение Гегеля, ни истинный ход диалектики. Скорее, это — определенная восходящая тенденция во всех областях — и проведенная через все работы Гегеля. Она всегда начинается с самого низкого уровня и возрастает последовательно до высшего. Таким образом, она совершает путь, направленный в противоположном направлении по отношению к тому, который проходит лежащее в основе зависимое. Или — если воспользоваться известным образом — она поднимается вверх звеньями цепи, которые все зависят друг от друга и все выводятся из самого высокого звена. Таким образом, она представляет на всем протяжении путь от вторичного к первичному: отношение cognoscendi, которое никоим образом не может быть приравнено к отношению ratio essendi, хотя оно пронизывает целое.

Вот почему она не имеет никакого отношения к выведению. Она представляет собой восхождение. Или в другом образе: она входит извне внутрь. Она следует естественным путем всего человеческого знания, ведущим от данного и очевидного к скрытому и глубокому. Однако в тот момент, когда это становится очевидным, сказанное Гегелем о том, что диалектика представляет собой «опыт», показывает все в правильном свете. «Опыт» не следует понимать узко, как если бы он был связан с восприятием. Мы обретаем опыт разными способами — через людей и их деяния, с их собственными успехами и неудачами, их счастьем и страданиями, заслугами и провинностями. Каждый человек «переживает» свою судьбу, как личную, так и историческую, а также переживает всеобщность человеческой доли, «движение мира», внутренние и внешние пределы возможного. В этом смысле существует также внутренняя судьба познания, которое частично создается его объектом, отчасти его собственным своеобразием. В своем проникновении в объект познание испытывает не только объект, но и свои собственные кондиции. Продвижение в обоих отношения — последовательное исправление ошибок; и каждое такое исправление — это переучивание не только в отношении вещей, но и в отношении себя.

Если подняться до осознания следующего шаг за шагом изменения знания о себе самом и совершать это снова и снова на пороге нового проникновения в объект, то мы окажемся непосредственно перед тем, что Гегель называет диалектикой. В этом смысле он описал эту ситуацию во введении к «Феноменологии» в качестве «опыта», который сознание осуществляет с самим собой и со своим объектом. «Феноменология духа» — это путь, которым идет сознание, испытывая себя, становясь самосознанием. Это его собственный объект. Но оно не понимается непосредственно в его сердцевине и его сущности, а извне; то есть с точки зрения объекта. И этот путь опыта самого себя — это не нечто дополнительное, которое впервые должен был бы осуществить философ. Философ, напротив, только следует за ним. Он находит все стадии в развитии духа — как в индивидуальном, так и в историческом — ему нужно только войти в их ритм, исполнять его вместе с ними. Он входит в живую контр-игру встречи и промаха, единодушия и противостояния, в которых происходит это развитие, и в котором дух проходит через «ряд форм», которые он принимает. Такое «переживаемое» самосознанием движение — это как раз и есть диалектика.

Поскольку обычно придерживаются укоренившихся предрассудков, искажающих образ гегелевской диалектики, это должно показаться парадоксальным.

Не следует забывать, что сам Гегель во многом способствовал недопониманию. То же предисловие к «Феноменологии» говорит о диалектике как о «процессе, который порождает свои моменты и проходит через них», причем движение пройденного приравнивается к «истине». Подобные выражения встречаются часто, и если их вырвать из контекста, в котором они находятся, то они, похоже, доказывают обратное. И поэтому обычно считают, что слово «опыт» в диалектическом мышлении не должно в конце концов восприниматься серьезно.

Но такое убеждение остается лишь внешним. Оно отрывает метод от вещей, на которые он нацелен, и не может больше их из него понять. Это ошибка всякого только лишь «методологического» убеждения. Основой всего этого отношения является скорее то, что этот «процесс» вместе с «порождением его моментов» и «протеканием» чего-либо в ходе становления сознания является чем-то реальным и данным в опыте. И в нем действительное духовное бытие фактически оказывается «пережито». Порождение моментов не падает жертвой философской мысли; их не нужно порождать, потому что мышление их скорее преднаходит. Оно проходит через них как через уже пройденные, а именно те, что пройдены на пути становления самого духа. Конечно, это возможно только в том случае, если диалектика — нечто большее, чем метод философской мысли, если это движение по пути становления самого духа. Только таким образом философское мышление может упорствовать в отношении опыта — собирать и сохранять именно то, что выявил путь становления. То, что это последующее движение также должно быть непрерывным, — это, конечно, должно быть само собой разумеющимся.

Это отбрасывает свет на характер движения диалектики, который хорошо приспособлен для просвечивания изнутри наружу. То, что выглядит как схематичность или спекулятивный произвол, скорее является закономерностью, которая твердо привязывает мысль к ее объекту. Эта мысль должна быть подвижной, она должна проходить через определенные фазы, этапы, даже целые траектории, потому что ее объект в том виде, в котором он «проявляет себя», проходит через них же. Закон движения в диалектическом мышлении не является субъективным, не является законом мысли.

Он представляет собой закон опыта, который впервые переживается в продвижении самой мысли. И в этом отношении его, скорее, можно назвать законом бытия. В своем истинном основном модусе он не понимается. Он проявляется только в последующем исполнении мысли, в траектории ее движения, ее резонансного ритма. Здесь лежит причина сокрытия, нераскрытой тайны сущности диалектики. Она, как и все внутреннее, понимается только в проявлении вовне. И именно в этом она одновременно остается непонятной. Из этого вытекает недостаточность схематического определения, поверхностность ее формального закона, антитетика; из этого же вытекает иллюзорность «следований» и дедуктивности». Эти недостатки в их понятийной форме не могут быть «устранены». Ввиду такого положения мало что можно сделать, кроме как оставить всю эту часть ее проблем — методологическую — в стороне, что значит оставить ее как тайну виртуозности этого скрытого мастерства и обратиться к онтологической проблеме, которая проявляет ее явно.

IV

По этой причине здесь следует игнорировать всю логическую и понятийно-техническую сторону диалектической проблемы. Не потому, что будто бы она не важна или как будто она не имеет к ней никакого отношения. Напротив, здесь как раз открываются совершенно доступные пути исследования. Вопрос о расплавлении фиксированных понятий и их подвижности является старым, хотя и все еще мало разъясненным. И он заслуживает своей собственной серии исследований. Он представляет собой естественную проблему границы формальной логики и властно ведет к ее расширению. Но все это влечет в другом направлении и уводит от Гегеля. Логическая сторона как раз в наибольшей степени обрезана у Гегеля. Его мышление было и остается метафизическим, даже в «Науке логике». В этом направлении, напротив, возникает другой вопрос: реальная ценность диалектики.

Внутреннее отношение этого вопроса к формально-логическому ясно показывает зависимость последнего. Если диалектика расплавляет все понятия, делает их текучими и позволяет им превращаться друг в друга и, таким образом, противоречит традиционной логике, оправдание этого действия следует оценивать исключительно в зависимости от того, требует ли его объект или нет. Но это означает, что это зависит от того, является ли объект стабильным или «текучим». Если мир, с которым мы имеем дело, является прочной

конструкцией, правят ли в нем идеи Платона или иные морфологические принципы вечного подобия, то всякая текучесть фиксированных понятий выставляется за дверь, и расплавление всякого истинного «понятия» является радикальным промахом. Но если сам мир растворяется в размытых переходах, его формы смешиваются друг с другом, то логика фиксированных понятий — это промахи и проскакивания мимо цели, а реальное понимание начинается с расплавления понятий. Как бы логически это последнее не выглядело, его значение для познания зависит не от логического, а от онтологического фундаментального вопроса.

Мы должны подойти к нему. Он идентичен вопросу о том, является ли диалектика чем-то большим, чем просто методом. Ибо, если объект познания более подвижен в своих определениях, то движение понятия, если оно хочет понять его, должно входить в его собственное движение, подражать ему в мышлении. Если с точки зрения мышления это означает не что иное, как движение понятий как отображение реального движения, то диалектическое мышление является аналогом реальной диалектики.

Хорошо известно, что диалектика Гегеля выступает именно с этим притязанием. Не о «понятиях» бытия, ничто и становления идет речь в начале его Логики, но о бытии, ничто и становлении самих по себе. Это не «понятия» конечности и бесконечной прогрессии, которые ограничиваются и антитетически противопоставляются, пока они не превращаются в «понятие» циклической бесконечности, но к сущности самой конечности принадлежит процесс как заранее предположенный, и непрерывное чередование обоих приводит к замкнутой бесконечности. И если бытие вообще сводится к основанию в начале «рефлексии», то эта рефлексия и регресс не трактуются как присущие мышлению или понятиям, а как в-себе-обращение всякого саморазвития самого Бытия как такового Понятия же только толкуют это самодвижение, воспроизводят его, являются его представлением в философском мышлении.

Подобно тому, как в этих примерах, обстоит дело со всей гегелевской логикой, феноменологией, философией права и историей, коротко говоря, со всей системой. Рассуждение, таким образом, приходит к тому, что вся развитая диалектика является реальной диалектикой, что шаг за шагом проявление противоречий, антитетичности и слияния в синтезе принадлежит самой вещи, что в ней все диалектическое движение является чем-то реальным, и поэтому движение мысли, которое следует за ним, имеет смысл просветления вещи.

Притязания, выдвинутые им, конечно, очень метафизичны. Ход доказательства этой законности мы никоим образом не находим у Гегеля. Для него вопрос был предварительно решен и решен на основе его рационального идеализма. Ибо, если Абсолют, воплощенный в мире, есть разум, и если человеческий разум на его высших ступенях (то есть в философской мысли) является самосознанием этого мирового разума, то ему не может не быть присуще, что в его саморазвертывании и движении саморазвертывания он представляет саморазвертывание и движение мира. Этот вывод является самоочевидным, если упускается предпосылка. Гегель воспринял ее как очевидную, как само собой разумеющуюся. Таким образом, он отменил всякую дискуссию по этому поводу, — но, разумеется, и всякий вопрос о правомерности. Оспаривать устрашающий догматизм такой предпосылки было бы смешно. И если бы для него и в самом деле весь смысл диалектики был бы завязан на реальное движение, то это имело бы смысл, в деструктивном смысле.

Это то, что критики всегда говорили о Гегеле. Они провели над ним слишком короткий судебный процесс. Они игнорировали многократно проделанный опыт философского мышления, свидетельствующий о том, что истинные и прочные достижения великого ума никогда не стоят и не падают вместе с его системой, что любое прокладывающее новые пути понимание, как правило, превращается в спекулятивную конструкцию, но все еще остается воззрением, распознаваемым эпигонами под обломками рухнувшей системы. Работа по восстановлению должна быть начата после завершения критики, кстати, дешевой, поскольку коллективной. Что же произошло? Что представляет собой сегодняшнее исследование Гегеля, когда оно меряется этой непреложной задачей? В целом по-прежнему существует спор между гегельянцами и анти-гегельянцами, теми, кто рассматривает диалектику в догматическом смысле рационального идеализма как панацею, и тех, кто отвергает ее со всеми ее очевидными достижениями. И между крайностями, как и прежде, отсутствует трезвая, критическая работа оценки.

В этом смысле поставленный вопрос снова актуален. Его нужно ухватить в самом его корне. И это значит — он не может быть решен в общем обзоре, но только при точном изучении отдельных диалектических траекторий. Только в таком детализированном исследовании становится ясно, где диалектика реальна, а где нет. Общая оценка будет сделана только на основе такого анализа. В исполнении этой задачи мы все еще находимся в самом начале. Результат нельзя предпослать движению. Его можно указать только

со ссылкой на примеры движения к нему. Это должно выглядеть следующим образом.

Прежде всего, должна быть предпринята ориентация в проблемной ситуации. Амбициозное притязание Гегеля обосновать рациональный идеализм хотя и выглядит метафизично и мобилизующе, но оно не утопично. Проблема реальной ценности логической формы мысли ни в коем случае не затрагивает диалектику. Это касается таким же образом формальной логики со всеми ее законами. Если понимать под последней не только три основных закона, среди которых закон противоречия занимает в некотором роде центральное положение, но все законы суждения и вывода, то вся оценка значимости вывода будет зависеть от одного вопроса: имеют ли эти законы онтический смысл? Если, например, суждение de omni et nullo выражает отношение, которое не относится к числу порядков реального, все наши дедуктивные выводы иллюзорны и не могут сообщать знания. Внутренняя логическая связность как таковая действительно полностью независима от истины или ложности выводов. Это просто означает, что conclusio должен иметь значение, «если» имеют смысл предпосылки: вопрос об этом нисколько не является логическим вопросом и больше не подпадает под какие-либо логические законы. Внутренняя корректность вывода, так сказать, находится полностью по ту сторону истинного и ложного. Но в некотором ином смысле это затрагивает проблему истины. И этот смысл проявляется везде, где вывод представляется как посредник нового знания — практически везде, куда он включен.

Это хорошо известная и часто высказываемая связь: только в мире, в котором общие формы или законы определяют индивидуальный случай, логические выводы нашей логики мышления могут иметь когнитивную ценность. В мире, который не подлежит какой-либо типологии, они не имеют значения, и то, что они приписывают ценность истине, является обычным обманом. Реальное значение логики зависит от соответствия законов мышления и бытия. Это согласование всегда считалось само собой разумеющимся в более старой «классической» логике. Уже Аристотель рассматривал отношения понятий непосредственно как отношения бытия, и на этой основе его учение о форме формируется в Книге Z Метафизики. В схоластике эта точка зрения остается преобладающей; она заложила основы средневековой онтологии, пока не была окончательно искоренена из-за вторжения номинализма.

Однако даже в общей логике понятие формальных законов как законов бытия является полностью метафизическим тезисом, который никоим

образом не может быть доказан. С течением времени высказываться в защиту этой точки зрения стали намного более осторожно. Разумеется, отступление логики к требованию чисто имманентной корректности заходит слишком далеко; оно полностью устраняет проблему познания и ценности истины логических операций — проблему, которая должна быть центральной и актуальной в логике. Эта проблема просто должна быть разрешена. В наши дни это решение еще не принято, и, возможно, философия никогда ее не решит. Но, безусловно, допустимо придерживаться приведенного выше суждения как своего рода ориентира, что только в рамках соответствия логического и онтического законов логическое заключение может передавать истину.

Эта ситуация чрезвычайно поучительна. Это доказывает, что в формальной логике мы находимся в той же апории, что и в диалектике. Здесь и там это касается реальной оценки мыслительных операций и контекстов мысли, здесь и там основная проблема, стоящая за проблемой формы, является онтологической; и здесь и там это показывает тот же характерный метафизический эффект, который проявляется в том, что мы не можем дать окончательного ответа. Проблема выходит за рамки познавательной компетенции — через радикализм, у которого все здесь и там основано на одном базовом принципе. Независимо от того, действителен ли этот принцип, его нельзя решить априорно. И опыт со своей стороны не может гарантировать общее решение, несмотря на некоторое подтверждение в эту сторону.

Единственное отличие состоит в том, что в формальной логике проблема имела долгую историю и стала достаточно ясной, но диалектика все еще находится в неведении. Но по этой причине, возможно, настало время заняться ею.

V

Само собой понятно из сказанного, что не может быть обобщенного решения вопроса о диалектике. Он не подлежит систематическому изучению, как должна оцениваться реальная ценность диалектических отношений понятий; скорее, вопрос лишь в том, насколько диалектика Гегеля, как она существует в его работах, претендует на то, чтобы считаться реальной диалектикой.

Прежде чем обсуждать примеры, нужно сказать, что это требование сильно отличается в зависимости от конкретных объектов и близости к явлению, которое составляет отправную точку. В этом пункте наблюдается

большая разница в предметных областях внутри самой гегелевской диалектики. И легко предвидеть, что самая большая близость к этому феномену должна обнаружиться тем, где мышление Гегеля близко к реальному, описывая его посылки. А это, как известно, имеет место повсюду в интеллектуальных сферах, в философии права и истории, в эстетике и в феноменологии духа. Эти работы и лекционные циклы всегда считались наиболее читаемыми; благодаря изобилию и пластичности их материала они также рисуют то, что задумано, еще рельефнее. Да, в некоторых разделах у него есть нечто вымученное, что заставляет читателя в своем мышлении воспроизводить диалектические траектории, и, таким образом, мыслить самостоятельно диалектически. В «Логике» дело обстоит иначе. Трудность ее чтения хорошо известна. Но это ни в коем случае не основано на формальной несогласованности, даже на диалектической тонкости. Причина кроется в высоте абстракции, в масштабе воззрений, в невозможности связать заключение с понятным положением дел и наполнить содержанием; то есть она кроется в отстоянии от феноменов. Именно это дает этой работе уникальную высоту мышления: «Логика» — самая метафизическая и смелая работа Гегеля, и, возможно, одна из самых смелых философских книг. На удалении от конкретно данного диалектика освобождается от обратных связей, теряет почву под ногами, как бы парит в пустоте. И поэтому она рискует превратиться в противоположность тому, чем она должна быть, стать универсальным «опытом» конструирования. То, что мысль Гегеля поддалась этой опасности, является слишком известным фактом, чтобы о нем упоминать. С другой стороны, важно найти границу между «реельной» и «нереельной» диалектикой в своем собственном мышлении, то есть между тем, что справедливо претендует на роль настоящей диалектики, и тем, чему в этом должно быть отказано. Причем с самого начала должно быть ясно, что это также задает масштаб того, что является постоянным и преходящим в гегелевской философии, указанием к отделению в его духовном наследии вневременного от просто исторического и второстепенного.

Это требование само по себе сильно заряжено; нельзя надеяться удовлетворить его легко. И, конечно, можно лишь содействовать решению этой проблемы, а не решить. В конце концов, следует отметить, что сам вопрос представляет собой совершенно уместный, а не неправомерный подход к мышлению Гегеля. Он касается природы вещи, о которой говорит сам Гегель. Ибо это применимо во всей его диалектике: она утверждает, что является диалектикой бытия. Это предполагает, что сама вещь «изменяется», падает, вбирая

противоположность от себя, поэтому нужно показать, верно ли это, и если это так, одинаково ли так везде.

Но в чем, следует спросить, должен состоять некий критерий ценности действительности? Как правило, предлагают две возможности: либо он должен проявлять себя в логической структуре самой диалектики, то есть в движении понятий, или должен быть показан в объекте, например, при сравнении с ним, если он дан иным образом. Здесь легко распознается общая апория критерия истины, поскольку она подходит всему человеческому знанию. Уже античные скептики показали, как критерий истины либо лежит в сознании и сам по себе должен стать представлением (содержанием сознания), либо лежит вне сознания в сфере объектов, и поэтому должен быть трансцендентным представлению. Скорее, в обоих случаях он не может быть критерием, поскольку в первом случае он субъективен и требует объективной действительности другого критерия; во втором случае, однако, он объективен, только недоступен для сознания, поэтому он не может служить этой цели.

Оба случая возвращаются в диалектику без изменений. В их понятийной структуре мы не можем ожидать найти какой-либо критерий. В лучшем случае это может только показать внутреннее несогласие. Это последнее не имеет большого значения в диалектической линии мысли. Очевидное противоречие вполне может соответствовать реальному отталкиванию в материи и, таким образом, быть «реальным», поскольку вся гегелевская диалектика движется в повторяющейся разработке противоречий. То, что являлось бы признаком неистинности в статично-дедуктивной логике и для каждой легитимной претензии на ценность вполне последовательно преодолевалось бы в диалектике, не может именно поэтому рассматриваться как признак объективной несогласованности. Если придерживаться этого и просвечивать гегелевскую диалектику на предмет несогласованностей, то мы не найдем абсолютно ничего. Она работает плавно и логично повсюду, следует своему собственному формальному закону, не дает никакого повода для возражения. Особенно это касается тех ее разделов, где она дистанцируется от явлений, воззрений и коллективного опыта. Она также безупречна и безукоризненна, когда поднимается в сферу высокой спекуляции и конструирования и дает критикам вескую причину покачать головой.

Никак не иначе и со вторым случаем. Если в объекте при сравнении диалектического суждения с ними, согласование расхождений должно быть

возможно для демонстрации, то это означает ничто иное, как ожидать невозможного. Возможно, диалектический объект также может быть дан недиалектически — как и различные явления интеллектуальной, социальной и правовой жизни, — но тогда, во всяком случае, его реальная диалектическая структура не дается вместе с этим; и именно поэтому речь идет о том, обладают ли суждения ею или нет. Поэтому невозможность внешнего критерия является еще большей проблемой, чем общая проблема истины.

Мы должны взглянуть еще на нечто иное, на нечто третье — помимо формальной структуры и обращения к объекту. Для этого все еще есть возможность. Она лежит в начальной точке завершения диалектического движения мысли.

Из общего закона познания можно предположить, что каждый ход мысли, каждое рассмотрение чего-либо предполагаемого, является отправной точкой. Сама по себе последовательность мышления определяется в основном тем, что содержится в этой отправной точке, потому что она задает проблемную ситуацию, которая требует всех дальнейших действий. Однако сама она может иметь различную реальную ценность. Она может быть предрассудком, недоразумением, заблуждением, даже конструктивно-умозрительным предположением; но она также может быть действительно данным неустранимым реальным феноменом, может быть чем-то пережитым и актуальным, что в его оснащении еще не усмотрено. Если существует определенная, законосообразная форма, в которой происходит движение мысли, очевидно, что в этом случае, как и в другом, она должна, с равной последовательностью, приводить к мыслительным результатам, которые стоят и падают вместе с отправной точкой, то есть их истинностное значение полностью зависит от того, является ли эта отправная точка истинной или нет.

Это соотношение хорошо известно из логического вывода. Если сам вывод не содержит ошибок, то предложение имеет место: как предпосылки, так и вывод. Если они верны, то и последние тоже должны быть истиной. Предположим, что для диалектического движения мысли может быть использован тот же критерий реальности, как для логического вывода, из этого следует: реален как исходный пункт, так и сама диалектика, которая развита из него. Если исходный пункт реален, если он основан на феномене, данном и как-то «пережитом», то у нас есть основание, чтобы сделать диалектический «уклон» (Duktus) реельным и интерпретировать его траекторию как подвижную структуру объекта, но этот подход не основан ни на каком доказуемом

факте. Если он сам уже является спекулятивным продуктом мысли, то диалектический уклон также должен быть заподозрен в нереельности.

Кроме того, если различие такого рода можно показать в начале диалектических проходов Гегеля, то есть также первый критерий для их окончательного решения в их реальной диалектической ценности или даже радикального разделения их на реельные и нереельные. Последствия этой перспективы могут быть очевидны с первого взгляда: здесь будут даны средства, чтобы отличить всего лишь исторические, преходящие, мертвые элементы в гегелевской философии от жизнеспособных и подчеркнуть чистый вклад разрабатываемого воззрения. Ввиду огромного проблемного материала, оставленного Гегелем, эффект от этих начинаний настолько велик, что никакие усилия — даже самые трудоемкие — не кажутся слишком большими.

VI

Само исследование, которое здесь является предметом, требует работы в течение целой жизни человека. Оно может быть объяснено здесь только эскизно. Вероятно, оно также должно быть признано нерешаемой задачей на протяжении долгого времени. Автор провел с ней два десятилетия и может хотя бы взглянуть на некоторые первые результаты сегодня. Результаты могут быть приблизительно обрисованы, но обоснования пока нет. Его можно получить только при самом детальном разборе подробностей. Таким образом, нижеследующее ограничивается основополагающим, используемые при этом примеры должны быть поняты скорее в качестве иллюстративных, чем ориентирующих.

Коротко говоря, гегелевская «Логика» в таком исследовании имеет самые серьезные предпосылки демонстрации ее как нереельной диалектики. Само исследование, которое здесь является предметом, стать делом всей жизни для человека. Оно может быть объяснено здесь. Вероятно, оно также должно быть признано нерешаемой задачей в течение долгого времени. Отсюда жизненное воздействие, которое исходит от этой части гегелевской системы философии права, историографии, философии религии и искусства. С другой стороны, враждебность естественных наук к этой самой системе; следовательно, наконец, общее отпадение даже эпистемологии от ее логики и вообще метафизической установки конца XIX века.

То, что отражено в этом историческом развитии, не является совпадением. Оно в основном справедливо, хотя и его значение существенно больше, чем только быть объектом для критики. Это только критика, которая не знает причин этого развития. Такая критика работает только инстинктивно, поэтому у нее нет ограничений и нет почтения к достижениям. Это, по сути, не что иное, как «суд толпы», который, по мнению Гегеля, постоянно осуществлялся в мировой истории, но поскольку он слеп, он в то же время также несправедлив. Положительное может быть разработано только в строгом анализе и только с позитивной оценкой вклада вещи. В позитивном оценка зависит от нее, поэтому следует начинать с положительного, насколько отдельные примеры могут его продемонстрировать.

Что происходит с «опытом» в диалектике, наиболее ярко проявляется в известном диалектическом отношении «господина и раба», господского и служилого сознания из «Феноменологии Духа». Отношения, которые развивает здесь Гегель, представляют собой исходно-человеческое, исторически известное, и все же самое удивительное, что их можно рассмотреть в мышлении. Ибо они оказывается инстинктивно понятными в качестве неустойчивых отношений, которые несут зародыш несоответствия и в конечном итоге разрушают себя. Все это можно выразить очень не по-гегелевски, очень кратким образом: невозможно обладать властью и «господствовать» над людьми, но в то же время отказываться от власти управляемых и, следовательно, оказываться зависимыми от них, и наоборот: невозможно служить правящей власти, в то же время не обладать властью над правителями. Слуга получает ее просто потому, что правителю нужен он, его работа, его произведения и, наконец, он не может жить без него. Правитель позволяет слуге работать на себя; при этом он отказывается от прямого контроля в пользу посредничества вещей в удовлетворении жизненных потребностей, и он теряет свое господство. Если раб теперь поднимет это уроненное господство и использует его, уже он будет держать господина в своих руках. Он существует, при том что он есть только раб, и как раз поэтому он уже есть господин над господином; и господин существует, и поскольку он все еще господин, он уже является слугой слуги. Если слуга в один прекрасный день терпит неудачу в служении, господин сначала окажется этим задет, а потом, возможно, и пропадет, а раб, наоборот, не пострадает, он независим благодаря независимости своего труда и своих способностей. У него действительно есть власть.

Гегель, разумеется, развивает это в более строгой диалектической форме. Но даже в этой сокращенной версии все еще ясно ощущается диалектический характер всех отношений. Также поучительно, насколько легко само отношение можно отделить от гегелевских понятий, не теряя его диалектического характера. Это не диалектика понятий, с которой мы имеем дело здесь, это диалектика вещей и диалектика видимости, которая под влиянием господства и рабства осуществляется на наших глазах, теперь мы можем либо понять ее как таковую, либо нет. Вещь сама по себе уже содержит в себе конфликт, и поскольку мы, как живые люди, являемся хозяевами или слугами — в любой форме — мы «переживаем» этот конфликт нашей собственной жизни и судьбы, как и нашего реального господства и подневольного состояния. Таким образом, мы не «испытываем» его теоретически, не как наблюдатели или оценщики, а как те, на кого это отношение распространяет свою нестабильность и, снимая само себя, выполняет «диалектическое» движение, и поэтому здесь есть диалектика, которая является философской мыслью в фиксирующих ее понятиях как их движение, и то, как она логически их понимает, на самом деле уже содержится в опыте, причем в опыте, заданном проблемной ситуацией.

Другим примером, не менее известным, является диалектика наказания, разработанная в «Философии права». Конфликт в сущности наказания гораздо более спорный. Гегель предъявляет его следующим образом: как наказание может быть законным? Суть закона заключается в том, чтобы быть положенным свободно, но оно скорее имеет форму принуждения, можно наказать, следуя quia peccatum est или ne peccetur, но в обоих случаях невозможно понять, почему один человек имеет право наказать другого. Закон и общественный порядок не могут поддерживаться без наказания, поэтому именно этот конфликт необходимо решать. Он создает проблемную ситуацию, которая всегда дается и ощущается весьма живо в правовом сознании, и потому гегелевская диалектика наказания начинается с очевидного фундаментального феномена общественной жизни, предопределяющей ее очертания.

Если теперь рассматривать наказание как зло, совершенное по отношению к правонарушителю, то неясно, каким образом данное зло должно быть исправлено одномоментно. Разве что в том случае, если вы понимаете его как долг следовать закону. Это уже «второе принуждение», вызванное первым. «Первое принуждение» — это преступление, которое произошло. Для совершающего преступление принудителен правопорядок. Он снят в преступлении.

Но поскольку сущность закона должна быть действительной и представлять реальный порядок вещей, реальное противоречие уже дается в преступлении, поскольку оно имеет место в рамках существующей реальной правовой системы, — вне его существует только несправедливость, право на произвольное индивидуальное деяние. Таким образом, преступление является принуждением к существующей форме и порядку свободы. Отсюда наказание представляется просто восстановлением свободы. Это действует настолько, насколько общественный порядок свободы в нем соответствует принуждению, которое произошло со вторым принуждением. Это может быть понято как реституция правовых отношений. Оно вполне отвечает этому понятию, и даже сам преступник возвращается в юридические отношения в случае его выхода на пенсию.

Эта диалектика, понимаемая как движение мышления, представляет собой не что иное, как изложение реальных отношений, существующих в жизни сообщества, а также ничуть не менее реального процесса, вытекающего из него. В этом смысле это диалектика, данная и испытанная в судебном процессе и пережитая в нем. Это реституция правовых отношений. Ввиду этого становится смехотворной попытка оправдывать наказание теорией задним числом — будь то предупреждение преступления или возмездие. Оно не нуждается в оправдании, потому что это живое движение существующего права. То, что такая несправедливость может существовать только в том случае, если она аннулирована, заключается в природе закона.

Два приведенных примера выбраны с учетом их актуальности в действительности общественной жизни — гегелевской, то есть в жизни «объективного духа». Насколько гегелевская диалектика наказания адекватно излагает юридическую теорию, живое юридическое сознание и отсылает к законодательству — про это хорошо известно, исторический отклик не заставил себя долго ждать. Гораздо менее известна диалектика «господства и рабства». Но актуальность и влияние здесь могут быть даже выше, если учесть, что теория классовой борьбы Маркса выросла из нее. Поскольку эта теория тесно связана с развитием социальных отношений вплоть до нашего времени, можно сказать, что диалектика, с марксистской точки зрения, очень существенно определила современную трансформацию экономической и политической жизни. Обоих мыслителей можно понять, только если серьезно относиться к характеру идеалистической диалектики. И это означает, что требование Гегеля выражать в логическом развитии самодвижение самой вещи в этом

случае является оправданным. Односторонность господства и рабства представляют в себе самих неустойчивые отношения; они содержат в себе тенденцию растворяться и превращаться в другие отношения. Столь же неустойчивым в упорядочении правопорядка является нарушающее закон деяние; нарушая существующее целое, оно влечет за собой его внутреннюю регулирующую силу и подпадает под ее неизбежную власть.

С этой точки зрения легко видеть, что тоже самое относится ко всей гегелевской диалектике, которая в равной степени применима к опытно данному и реальному; и это означает, что в целом вся развитая диалектика в области интеллектуальной, правовой, политической, религиозной и исторической жизни заслуживает серьезного рассмотрения как реальная диалектика. Независимо от того, удавалось ли ее понимать везде одинаково, познавалась и оценивалась ли реальная структура духовного бытия везде правильным образом, — все это, конечно, другой вопрос. Здесь все равно должны быть даны самые разнообразные градации, которые необходимо будет подвергнуть подробному анализу. Но это не меняет базового понимания того, что вся эта диалектика представляет собой одну. Источники глубокого усмотрения сути подтверждают то, что недиалектическое мышление не может в нее войти. И эта ситуация становится тем более значимой, чем больше мы осознаем, что философия духовной сферы начинает разворачиваться в наше время в более крупном масштабе, и что у нас есть все основания рассматривать каждый фрагмент работы, которую мы проделали в этой области, как плодотворный.

VII

Именно эта положительная оценка предполагает, однако, что можно защитить себя от спекулятивных опасностей, присущих диалектическому мышлению, всеми инструментами критики. Следовательно, отрицательная радикальная сторона вышеприведенного утверждения не менее важна и нуждается в доказательстве. Это касается нереельности конструирующей диалектики, разработанной гегелевской логикой и представленной как метафизическая основа всех более конкретных соображений.

В качестве фундаментального примера можно взять диалектику «бытия и ничто», с которой Гегель начинает свою логику. Это выглядит так. Чистое бытие не может быть охарактеризовано иначе, чем в качестве чистого ничто, оно ничем не опосредуется, оно не отличается от ничто. То же самое касается

ничто, движение мысли при этом следующее: оно начинается с обнаружения различия между бытием и ничто, но, хотя оно и предполагается, мышление не может найти его в них, бытие и ничто совпадают. Но переход от ничто к бытию образует становление, вхождение бытия в ничто, поэтому в становлении оба объединяются, становясь истинной их опосредования и действительно общей формой бытия.

Эти две вещи характеризуют стиль этой диалектики. Во-первых, это аргументация от движения мысли к вещи. В конце концов, это принятие «понятия» чистого бытия, которое нельзя отличить от «понятия» чистого ничто. То, что действительно «переходит» друг в друга, — это просто понятие. Точно так же, как бытие и небытие — если они должны быть «чистыми» — сливаются друг с другом таким же образом, но это совершенно не очевидно из прохождения понятий. Однако теперь именно этот «переход» имеет место в мышлении в понятиях, которые сходятся на онтическом становлении, в котором бытие и ничто теперь не должно содержаться в виде моментов. Конечно, чисто мыслительный момент переносится в онтическое, но онтический переход не может быть найден.

И, во-вторых, где собственно находится исходная точка всей диалектики понятий? Где в мире есть чистое бытие и ничто? Где это происходит как явление? Нигде более, как в мышлении, в абстракции. И даже предполагаемое здесь понятие становления не соответствует данному в опыте становлению. Предполагается, что это старая до-элеатская концепция становления, которая знает рождение из ничего и уход в небытие. Уже предложение Парменида было направлено против него: ex nihilo nil fit. Никогда в более позднее время его не удавалось безнаказанно возобновить. Гегель, однако, не отказывает ему в признании, как если бы это положение никогда не приводило к абсурду. Становление, которое мы знаем на опыте, принципиально иное: так как никогда ничего не возникает из ничего, но всегда из чего-то иного и никогда не исчезает в ничто, а переходит в нечто иное, но столь же бытийствующее. Природа — великий поток этого перехода.

Таким образом, эта диалектика нереельна по двум причинам, без ущерба для их логически целостного течения. Она не имеет в качестве основания реального явления, она свободно парит в воздухе. Вот почему вы не можете справиться с этим изнутри. Она поэтому имманентна истине, но не трансцендентна. Это просто диалектика понятий. То же самое можно проиллюстрировать многочисленными примерами. Итак, возьмем для примера содержащую

много удивительного диалектику конечного и бесконечного. Здесь, прежде всего, обманчива концепция долженствования, которую Гегель приписывает всем конечным вещам. Это движение в выхождении за пределы себя, в преодолении своих собственных ограничений, и исчезновение в чистом долженствовании. Эта концепция конечности не извлекается конечных вещей. Эти последние демонстрируют безупречный нейтралитет против своих ограничений. Она заимствуется из телеологического взгляда на мир, который предполагает «обнаружение» бесконечности за всяким конечным, и если допустить это предположение, то дальше она согласуется сама с собой, и понятийная диалектика так понятого конечного успешно ведет к бесконечному. Реальное значение не распространяется на нее.

В большем масштабе такой спектакль происходит с «дурной бесконечностью». Она оставляет конечное за своими границами, поэтому сама оказывается им ограниченной и поэтому оказывается конечной; с другой стороны, конечное всегда стремится за пределы себя и, следовательно, бесконечно в тенденции. В обоих предложениях мышление, очевидным образом, впадает в круг, и Гегель рассматривает этот круг как «истинную бесконечность», достигнутую мышлением. Более драматично, чем где бы то ни было, здесь можно увидеть, как движение понятий применяется для описания движения вещей. И здесь этот подход также терпит неудачу. И не существует данного в опыте феномена конечного, в который входило бы долженствование как таковое, и не существует бесконечного процесса, который бы в бесконечной череде ступеней становился конечным; наконец, фактическая бесконечность, лежащая в ее основе, циклична. А все эти метафизические предпосылки оказываются заимствованные из гораздо более высоких слоев бытия (духовного бытия), с которым они соотносятся в очень сомнительной аналогии. Та же картина со «становлением». Течение диалектики безупречно само в себе: как диалектика понятий, она не только совершенна, но и убедительна, доказательством чего является глубокое впечатление, которое она по-прежнему оказывает на некоторые логически чувствительные натуры. Но ей присуща внутренняя жесткость, она не держится за явление, это то же самое парение мысли в безвоздушном пространстве.

Диалектика сохраняет за собой репутацию игры ума с древних времен. Уже борьба платонизма против софистики была в значительной степени направлена против диалектической игры понятиями; продолжение этой борьбы в аристотелевской «Топике» хорошо известно, и все же некоторые из

софистических заблуждений — вполне реальные, строго логически построенные парадоксы, которые неоднократно совершенно справедливо привлекали к себе внимание самых проницательных умов. Это как раз чисто формально-логическая проблема: возникновение противоречия в разработке концепции, и эта проблема заслуживает отдельного прослеживания. Это становится все более необходимым, поскольку диалектика понятий достигает наивысшей степени логической строгости и формального совершенства, особенно в вышеупомянутых случаях чисто концептуальных построений.

Конечно, гегелевские экскурсы в логику совсем не так формальны. В конце концов, некоторые из них можно поставить под сомнение. Но только это, то есть ее формальное совершенство, должно уже вызывать удивление. Кроме того, внутреннее противоречие, которое содержится в природе понятия, также встречается в ней повсюду, и всякий раз диалектика начинает разработки этого противоречия. В этом хотят видеть мастерство Гегеля. Но это сомнительное мастерство. Противоречие — это то, что по своей природе относится к сфере мышления и понятия. К противоречию относится «речение», и говоря логическим языком это означает суждение. Понятия и суждения могут, конечно, противоречить друг другу, потому что все утверждаемое в них находится в движении, но вещи, события, реальные отношения не могут, строго говоря, вступать в противоречие. На их уровне нет никакого суждения, высказывания и, следовательно, никакого противоречия. Но то, что в переносном смысле называется противоречивым в жизни и в действительности, на самом деле не противоречие, но противостояние. Столкновение сил, могущества воли, тенденций, даже гетерогенных законов существует во многих областях бытия, возможно, вообще во всех, но, конечно, во всех более высоких уровнях реального. Там конфликт является подлинным отторжением; он также может непосредственно иметь форму конфликта или открытой борьбы. Но он не имеет никакого сходства с противоречием, поскольку в противостоянии никогда нет отношения А к не-А, положительного к отрицательному; всегда встречаются две позитивности. Выражаясь логически, что отношения более контрарны, чем контрадикторны; контрарная оппозиция не удовлетворяется отношениями, поскольку она не выражает динамику реального отторжения.

Если взять это более точно — и совершенно формально точно, — то диалектика понятий, построенная на соотношении противоречий, никогда не может быть адекватным выражением реальной диалектики. Хотя мышление

может иметь тенденцию обострять реальные отторжения в концептуальных формулировках до логических противоречий. Но это именно то, что фальсифицирует знание реальных отношений, и это способствует тому, что они промахиваются в основном мимо вещей в своем стремлении.

Перенося эту точку зрения на гегелевскую диалектику, мы видим, что она идеально подходит для дополнения ранее полученной картины. Ибо именно справедливость правосудия, с которой выступает в ней противоречие, осуществляет различие самыми разными способами. Безусловно, самая точная логика — это строгая разработка противоречия, она сознательно подчеркивает ее, работает с предельной логической точностью. И при этом утверждение о действительности этой диалектики теряет свою силу. Легкость, с которой сталкиваются противоречия, выдает свободно парящую диалектику понятий, держащую дистанцию от твердой почвы данного и опыта; и только спекулятивная высота абстракции, на уровне которой нелегко оперировать фактическим, скрывает опасность парения в безвоздушном пространстве.

Совершенно другое положение в феноменологии, философии права, философии истории и т. д.: достаточно часто кажется, что диалектика только здесь и излагается. Она делает это главным образом описательно, раскрывая неоднозначности всех видов, но редко поднимается на вершину понятийного понимания, и даже там, где понятия по форме приближаются к отношениям противоречия, тем не менее остается ясно видным предметное отношение, что безошибочно показывает характер взаимно признающей противоположности позитивного противостояния. Это очень легко увидеть в отношениях господства и рабства. В самом деле, господин неспособен быть «не господином», но он господин иным образом, чем «не господин». Точно так же слуга в другом смысле «не слуга». Оба находятся в сложной взаимосвязи. Очевидное противоречие — скорее положительный конфликт моментов в общих отношениях: власть, которой достигает слуга над господином, не та же самая, которую господин имеет над слугой, так что логически ни один из них не снимает друг друга, они не противоречат друг другу.

В общем, положение дел в гегелевской диалектике может быть сформулировано таким образом: чем резче это противоречие разработано в ней, тем совершеннее она работает в логическом смысле, и тем меньше может быть запрос на реализм. Чем больше противоречие отступает в ней, тем больше логический поток в ней уступает место описанию феноменов, и тем сильнее ее претензия на реальную диалектику. Противоречие в понятии не исключает

конфликта в вещи; но и не гарантирует его. Конечно, вполне определенно можно сказать о противоречии и возникающем из него «движении» вещи только там, где конфликт проявляется как таковой, без какого-либо логического призрака. Но это возможно только там, где противоречие сводится и прорастает в диалектике понятий, так как там, где оно отступает, там проявляется структура вещи с ее внутренним реальным отторжением.

HORIZON 8 (2) 2019 : II. Translations and Commentaries :
A. Prokhorov : Preface to the Translation : 670–675
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-670-675

СОЛ КРИПКЕ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ. ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА СТАТЬИ *С. КРИПКЕ* «ПУСТЫЕ ИМЕНА И ВЫМЫШЛЕННЫЕ СУЩНОСТИ»[1]

АЛЕКСАНДР ПРОХОРОВ

Аспирант кафедры философии и религиоведения.
Русская Христианская Гуманитарная Академия.
191011 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: eisensarg@mail.ru

Цель настоящей статьи — представить русскоязычному читателю перевод одной из важных работ Сола Крипке и показать, чем этот текст может быть интересен и полезен именно феноменологу. Крипке критикует теорию референции Рассела-Фреге и логический анализ Хинтикки. В обоих случаях он отстаивает собственные воззрения на предикат существования и показывает, как его статус изменяется в зависимости от того, о каком типе сущности идёт речь в конкретном суждении. Решение вопроса о статусе предиката существования зависит от правильной оценки рассматриваемой ситуации и в некоторых случаях может определять условия истинности суждения. Крипке указывает, что классические теории референции не универсальны и без специальных оговорок применимы только в ограниченных пределах эмпирической реальности. Для аргументации он обращается к художественному вымыслу и говорит о литературном персонаже как об особом типе сущности, существующей в силу человеческой деятельности. Также он рассматривает вопрос о возможных отношениях между литературным персонажем и его историческим прототипом. Примеры Крипке, его собственная теория референции, в центре которой находится сущность, его онтология художественного вымысла и искусная техника его рассуждений оказываются полезным материалом как для иллюстрации базовых проблем феноменологии, связанных с редукцией, варьированием феноменов в фантазии и региональными онтологиями, так и для практической работы феноменолога. Исследования Крипке, и особенно примеры с вымыслом второго порядка (то есть вымыслом, заключённом внутри другого вымысла), могут, в частности, использоваться в рамках феноменологии языка, когда перед началом ноэтико-ноэматического анализа требуется описать взаимодействие автора, читателя и вымышленной реальности.

[1] Работа подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18-311-00268 «Поэтика философского мышления: культурная парадигма модерна и современные тенденции».

© ALEXANDER PROKHOROV, 2019

Ключевые слова: Крипке, Гуссерль, феноменология, феноменология языка, референция, реальность, вымысел, существование, сущность.

SAUL KRIPKE AND PHENOMENOLOGY. THE PREFACE TO THE TRANSLATION OF *S. KRIPKE'S* ARTICLE "VACUOUS NAMES AND FICTIONAL ENTITIES"[2]

ALEXANDER PROKHOROV

Postgraduate student.
The Russian Christian Academy for the Humanities.
191011 St Petersburg, Russia.

E-mail: eisensarg@mail.ru

This paper aims to introduce the translation of Saul Kripke's influential text to Russian-speaking readers. It shows that the work of American philosopher should be of interest and be useful among the phenomenologists especially. Kripke criticizes the reference theory of Russell and Frege and Hintikka's logical analysis of the "cogito ergo sum" statement. In both cases he defends his own views on the predicate of existence and shows the change of its status depending on the kind of entity in every particular proposition. The mode of quantifier depends on a given situation which is described in the statement and in some cases the quantifier determines the conditions of the statement's truth-value. Kripke shows that classical reference theories have no universal meaning; without a set of special stipulations they can only be applicable under limited conditions. He appeals to fiction and myth and writes about fictional characters as a special kind of abstract entities which exist in virtue of the activities of human beings and their interrelations. Kripke scrutinizes the possible relations between a fictional character and his historical prototype. The battery of his examples, his own reference theory including an entity as its core, his ontology of fictional reality and sophisticated philosophical technics are extremely useful materials to explain basic problems of classical phenomenology such as reduction, modification of a phenomenon in imagination, and regional ontologies. All of this provides tools helpful for the practical work of a phenomenologist. In particular, Kripke's investigations and especially his examples about higher level fictions (fictions within fictions) could be used in the framework of the phenomenology of language when one needs to describe the interlocations of an author, a reader, and a fictional reality before undertaking noetic and noematic analysis.

Key words: Kripke, Husserl, phenomenology, phenomenology of language, reference, reality, fiction, existence, entity.

Сол Арон Крипке (p. 1940) известен русскоязычному читателю в первую очередь как виднейший представитель американской аналитической философии, логик, один из создателей философии возможных миров и тонкий

[2] The work is prepared under support of RFBR project № 18-311-00268 "The Poetics of Philosophical Thinking: The Cultural Paradigm of the Modern Age and Contemporary Trends."

интерпретатор Витгенштейна. Однако, для тех кто работает в области феноменологии, очевидная направленность философских интересов Крипке не мешает, а в каком-то смысле обязывает поставить вопрос — может ли феноменолог, не озабоченный узкоспециальным прояснением границ между феноменологией и аналитической философией, обращаться к исследованиям знаменитого мыслителя и обретать в них позитивный профессиональный опыт? Положительный ответ на этот вопрос даёт большая статья Крипке «Пустые имена и вымышленные сущности» (1973), представленная в первом томе сборника «Философские проблемы. Избранные статьи» (Kripke, 2011).

Основная цель, которую ставит перед собой Крипке, — исследовать статус существования как предиката. Дополнительная, более специальная задача — условия истинности суждений в зависимости от решения вопроса о статусе существования. Дабы оспорить теорию референции Рассела-Фреге и подвергнуть критике логический анализ Хинтикки, Крипке обращается к области художественного вымысла. Тексты литературного и мифологического характера населены персонажами, онтология которых разрушает универсализм привычных теорий референции, имеющих эмпирическую подоснову. Вопросы о том, мог ли существовать Шерлок Холмс или сказочные единороги в реальном мире или в действительности одного из возможных миров, ни к чему не приводят, и более того — не меняют положение вещей внутри повествования. Смысл произведения, построенного вокруг вымышленного персонажа, зиждется не на референцировании за пределы произведения и не нейтрализуется указанием на то, что имени персонажа не соответствует ничто в действительности. За именем персонажа скрывается сущность особого рода, не редуцируемая ни к совокупностям впечатлений и психологических мотиваций автора произведения, ни к интеллектуальному багажу и впечатлительности читателя.

На очень простых и ярких примерах Крипке иллюстрирует то, что в рамках феноменологии можно было бы назвать уроком редукции. Квантор существования требует крайне внимательного обращения, которое затруднено в рамках естественной установки. Каждое применение слова «существует» устанавливает определённый онтологический горизонт, контур которого определяется не перечнем других возможных горизонтов, но тем напряжением между частным онтологическим горизонтом и субъектом наблюдения, который задаётся интенцией значения. Поэтому для читателя, обратившегося к наследию Шекспира, Гамлет существует, но — как вымышленный персонаж,

притом что его существование в качестве вымышленного персонажа для прочих героев трагедии было бы просто абсурдным: для них он — реален. Такое изменение статуса одного и того же персонажа, если данный литературный пример рассматривать более универсально, демонстрирует сам механизм естественной установки, уже отрефлексированной феноменологически. Феноменолог знает, что *реально*. Реален поток переживаний — имманентный состав сознания. Во всех остальных случаях, универсум которых определяется ноэматическим содержанием сознания, индекс реальности имеет условный характер и должен применяться только после приостановки и повторного запуска, когда произведён его конститутивный анализ и выяснены предпосылки, приведшие к необходимости введения такого индекса. Если вернуться к материалам Крипке, то становится понятно, что не будь у человека-читателя этой возможности — менять положение своей естественной установки относительно некоторой онтологической плоскости, — ему никогда не удалось бы насладиться творчеством Шекспира или погрузиться в завораживающий мир детской сказки. И принц Гамлет, и сыщик Шерлок Холмс, и Бармаглот оставались бы просто «пустыми именами», вызывающими эмоциональный отклик только у специалистов, занимающихся проблемами логики и семантики. И тем не менее, очевидно, что эти персонажи «живы» и призывают читателя войти в их мир, принять их радости и невзгоды как нечто существенное, сопереживать и возвращаться к ним мысленно из суетливого мира своей реальности. Они обладают сущностью, ибо «*от смысла всего случайного неотделимо обладание именно сущностью*» (Gusserl', 2015), а то, что художественный вымысел обладает смыслом — одна из глубочайших истин, хранимых человечеством.

Рассуждая о референте имени вымышленного персонажа, Крипке, например, фантазирует о том, что Чарльз Дарвин мог бы поселиться на Бейкер-стрит, организовать сыскное агентство и схватиться с кем-то, напоминающим профессора Мориарти. После этого американский философ задаётся вопросом: следовало бы в такой предположительной ситуации считать, что Дарвин был Шерлоком Холмсом? Дабы не раскрывать прежде времени всех карт, здесь достаточно будет сказать, что и такой тип рассуждения несёт в себе очень важный урок для феноменолога. Этого не найдёшь в руководствах по феноменологии, но для сведущих в математике (ведь не напрасно Гуссерль начинал как математик!) будет очевидной следующая вещь: если одним из главных методов феноменологии является варьирование феномена в фантазии, то это варьирование не включает в себя только один тип

операций, подобный вращению геометрического тела в некотором заданном пространстве, оно также может и должно включать в себя более сложный тип преобразований — изменение самого пространства, самого онтологического горизонта, в котором располагается анализируемый предмет. И такой тип преобразований способен рассказать о том, когда условия представления истины выполняются и можно говорить с очевидностью, что Шерлок Холмс воистину жил на Бейкер-стрит, не опасаясь при этом, что придётся обращаться за справкой в Лондонский паспортный стол или предъявить какие-либо иные вещественные доказательства этого факта. Такой тип преобразований показывает, когда свойства, приписываемые какой-либо сущности, связаны с ней смысловыми связями и функционируют как конститутивные элементы *осуществления значения*, а когда, напротив, витают в пустоте, как абстракции, за которыми ничего не стоит.

В основе семантики, которую предлагает Сол Крипке, лежит сущность. Его семантика онтологична. Благодаря этому он отходит от теории референции Рассела и практически полностью воспроизводит то, что писал по этому поводу Гуссерль в «Логических исследованиях». Но в данном случае важна не победа той или иной исторической точки зрения. Для феноменолога полезным может оказаться именно привлечение внимания к очень специфичному феноменальному слою, который существуют только благодаря интерсубъективной деятельности и только в её узком сегменте — внутри особого измерения языковой культуры. Если построения Гуссерля, предложенные им в «Идеях I» стали основой плодотворных исследований в рамках феноменологии языка, продемонстрированных, например, Л. А. Гоготишвили (Gogotishvili, 2006), то статья Крипке показывает, что и разработки «Логических исследований» могут быть использованы для феноменологического анализа языка, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, реальность художественного произведения может представлять собой некоторую альтернативу реальности естественной установки. При этом, любые модификации вымышленной реальности всегда подразумевают фоновое присутствие базовой «реальности», в которой пребывают читатель и автор. Тем самым модификация реальности представляет собой приём художественной выразительности на макроуровне. И этот приём сам по себе — частный опыт возможных преобразований онтологического пространства, в котором пребывают рассматриваемые сущности. Во-вторых, сколь бы изощрённой не была теория референции, основания которой укоренены в естественной установке, автор всегда вправе

написать: «В один прекрасный день эта теория перестала работать». Он может не писать это прямо, но на конкретных примерах продемонстрировать своё нежелание подчиняться логическим схемам, как это делал, например, Льюис Кэрролл. И ни один учёный или литературный критик не сможет воспрепятствовать такой ремарке, ибо всё описываемое — плод воображения, пользующийся правами авторской автономии. Функция феноменолога в данном случае — осуществить редукцию и последовательно определить, с одной стороны, в каких онтологических плоскостях находятся автор, читатель и объекты художественного вымысла, а с другой стороны, указать, как эти плоскости соединены линиями теорий референции, в каком направлении действие этих теорий распространяется, а в каком — нет. Только после этого можно начинать полноценный ноэтико-ноэматический анализ.

В завершение этого вводного слова нужно сказать ещё одну вещь. Сола Крипке часто и по заслугам называют одним из ведущих умов современности. Его мысль всегда глубока, богата на неожиданные повороты, внимательна и виртуозна. Поэтому, даже оставив в стороне все прагматические предпосылки и ожидания, просто внимать этой мысли в том виде, как она сама себя даёт, — это наслаждение.

REFERENCES

Gogotishvili, L. A. (2006). *Nepryamoe govorenie* [Indirect Speaking]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur. (in Russian).

Gusserl', E. (2015). *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kn.1: Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Vol.1: General Introduction to a Pure Phenomenology]. Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).

Kripke, S. (2011). Vacuous Names and Fictional Entities. In *Philosophical Troubles: Collected Papers. Vol.1* (52–74). New York: Oxford University Press.

III. *ДИСКУССИИ*

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-707-724

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СЕМИНАР «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ — 4: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ, ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ» (18 — 20 апреля 2019 года, Москва, Россия)[1]

АННА ШИЯН

Кандидат философских наук, доцент.
Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет.
125993 Москва, Россия.

E-mail: annasamoikina@yandex.ru

ОЛЕГ МУХУТДИНОВ

Кандидат философских наук, доцент.
Уральский федеральный университет, департамент философии.
620083 Екатеринбург, Россия.

E-mail: o.m.mukhutdinov@urfu.ru

С 18 по 20 апреля 2019 г. в Москве проходил 4-й ежегодный Международный научный семинар «*Трансцендентальный поворот в современной философии: трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания*». Обзор семинара отражает структуру мероприятия и представляет основное содержание докладов его участников. Приоритетной темой семинара стала проблема трансцендентальной метафизики. В рамках указанной темы были обсуждены вопросы, связанные с пониманием трансцендентальной метафизики у Канта, Гуссерля и Гартмана, рассмотрены проблемы

[1] Данное исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ (проект № 19–011–00925).

© ANNA SHIYAN, OLEG MUKHUTDINOV, 2019

трансцендентальной и феноменологической теории сознания. Отдельное внимание было уделено актуальным вопросам трансцендентальной эпистемологии и философии науки, а также трансцендентальной теологии и этики. Семинар отличался не только профессиональным интернациональным составом, но и многообразием методологических подходов: идея трансцендентальной метафизики рассматривалась с точки зрения классической традиции, а также из перспективы аналитической и феноменологической философии. Содержание докладов семинара было посвящено исследованию феноменов трансцендентализма и идеализма, мира и сознания, трансцендентальной субъективности и интерсубъективности. Кроме того, на семинаре обсуждались проблемы трансцендентального обоснования феноменологической метафизики, теоретической науки, теологии и практической философии. Семинар еще раз продемонстрировал решающую роль трансцендентального метода для развития современной философии и науки.

Ключевые слова: Метафизика, трансцендентальная философия, философия науки, феноменология, идеализм, теория сознания, трансцендентальная субъективность, мир.

THE REVIEW OF THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC WORKSHOP "THE TRANSCENDENTAL TURN IN MODERN PHILOSOPHY — 4: TRANSCENDENTAL METAPHYSICS, EPISTEMOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE, TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS"[2]

ANNA SHIYAN

PhD in Philosophy, Assistant Professor.
Russian State University for Humanities, Department of Philosophy.
125993 Moscow, Russia.

E-mail: annasamoikina@yandex.ru

OLEG MUKHUTDINOV

PhD in Philosophy, Assistant Professor.
Ural Federal University, Department of Philosophy.
620083 Yekaterinburg, Russia.

E-mail: o.m.mukhutdinov@urfu.ru

The 4th annual international scientific seminar "Transcendental turn in modern philosophy: transcendental metaphysics, epistemology and philosophy of science, theology and philosophy of consciousness" was held in Moscow from 18 to 20 April 2019. The review of the seminar reflects the structure of the event and presents the main content of the reports of its participants. The priority theme of the seminar was the problem of transcendental metaphysics. Within the framework of this topic, issues related to the understanding of transcendental metaphysics in Kant, Husserl

[2] The work is prepared under support of RFBR project № 19–011–00925.

and Hartmann were discussed, the problems of transcendental and phenomenological theory of consciousness were considered. Special attention was paid to actual issues of transcendental epistemology and philosophy of science, as well as transcendental theology and ethics. The seminar was distinguished not only by professional international composition, but also by a variety of methodological approaches: the idea of transcendental metaphysics was considered from the point of view of classical tradition, as well as from the perspective of analytical and phenomenological philosophy. The content of the seminar reports was devoted to the study of the phenomena of transcendentalism and idealism, world and consciousness, transcendental subjectivity and intersubjectivity. In addition, the seminar discussed the problems of transcendental substantiation of phenomenological metaphysics, theoretical science, theology and practical philosophy. The seminar once again demonstrated the crucial role of the transcendental method for the development of modern philosophy and science.

Key words: Metaphysics, transcendental philosophy, philosophy of science, phenomenology, idealism, theory of consciousness, transcendental subjectivity, world.

18 — 20 апреля в г. Москва прошел ставший уже традиционным 4-й Международный научный семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии. Трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания», организованный Государственным академическим университетом гуманитарных наук, Российским государственным гуманитарным университетом, Российским православным университетом Иоанна Богослова, Высшей школой экономики и фондом «Центр гуманитарных исследований» при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-011-20157). В качестве основных тем семинара были заявлены: трансцендентальная (кантовская, феноменологическая, пост-гуссерлевская) метафизика; развитие и критика трансцендентализма у Н. Гартмана; кантовский проект дескриптивной метафизики; трансцендентальная теория сознания; трансцендентальная эпистемология и философия науки и т.д. Представляемый обзор дает общее представление о содержании теоретических дискуссий семинара.

Работу семинара открывала секция «Трансцендентальная (кантовская) метафизика: реализм и/или идеализм». В докладе, озаглавленном «Кантовская система идеалистических аргументов», Д. Хоган отстаивал принадлежность кантовского трансцендентализма к идеализму, исходя из идеальной природы пространства и времени как чистых форм чувственного познания. Оригинальность подхода Хогана заключалась в том, что идеальный характер пространства и времени он обосновывал с привлечением антиномий чистого разума, что давало, по словам Хогана, возможность комплексного прочтения

кантовской критической философии. В частности, Д. Хоган убедительно показал, что изложенная в трансцендентальной эстетике концепция пространства и времени, лежащая в основании различения явлений и вещей самих по себе, может рассматриваться в качестве предуведомления к кантовской концепции свободы.

Большой интерес на первом пленарном заседании вызвали доклады С. Л. Катречко «Является ли кантовский трансцендентализм идеализмом?» и М. Е. Соболевой «Кантовский миф: единство трансцендентальной апперцепции и объективная реальность». Они отстаивала позицию, противоположенную основной установке Хогана, а именно, обосновывали тезис о реализме кантовского трансцендентализма. Это означало признание существования материального мира пространственных вещей, которые мы познаем посредством явлений. Но на этом сходство позиций Катречко и Соболевой заканчиваются. На вопросы «Как происходит процесс познания? Соответствует ли наше знание окружающим нас предметам?» они дают разные, иногда взаимоисключающие, ответы. Соболева утверждает, что наше знание может соответствовать окружающему нас миру, то есть вещам нашего опыта. Катречко считает, что по Канту истинное знание о пространственных вещах мира невозможно, наше знание лишь как-то соотносится с подлинными материальными вещами.

Различные интерпретации кантовского трансцендентализма вышеупомянутыми участниками Трансцендентального семинара основаны, прежде всего, на многозначности и непроясненности основных кантовских концептов: явления и вещи-самой-по-себе. В «Критике чистого разума» можно найти разные, подчас противоречащие друг другу, разъяснения этих понятий. Катречко и Соболева выбрали разные стратегии их интерпретации, и, соответственно, в их докладах по-разному представлена не только познавательная установка Канта, но и его онтологическая картина мира.

Катречко считает, что Кант под явлениями понимает пространственные тела, предметы нашего опыта. Тот факт, что они даются нам в нашей чувственности посредством форм пространства и времени, не делает их субъективными и идеальными. Катречко проводит аналогию между чувственностью и приборами, которые помогают нашему познанию мира явлений. Этот момент разъясняется на примере с телескопом. Изображение на телескопе — явление, с помощью которого мы можем что-то узнать о звездах, которые и есть в данном случае вещи-сами-по-себе. Вещи сами по себе Катречко

интерпретирует как материальные предметы, которые являются основаниями явлений и каким-то образом в них представлены. Но как именно — мы узнать не можем.

Соболева интерпретирует кантовские явления исключительно как наши представления, которые указывают на предметы опыта, то есть на внешний мир. Наше познание, то есть вынесение категориальных суждений направлено исключительно на эти явления-представления. Но мы можем соотнести наши суждения с предметами опыта и таким образом достигнуть истинного знания о внешнем материальном мире. Это, по мнению Соболевой, приводит Канта к мифу о чистом опыте, в котором нам даются предметы, как они существуют в мире. В ходе дискуссии Соболевой был задан вопрос: почему наше познание не может сразу быть направленным на предметы опыта, а должно быть обязательно познанием представлений?

Сравнивая позиции Катречко и Соболевой можно заметить, что явления как пространственные вещи в интерпретации Катречко соответствуют предметам нашего опыта в интерпретации Соболевой. Они даны в чувственности, которая не вносит ничего субъективного в данности пространственных вещей. Однако этот момент был поставлен под сомнением участником семинара О. М. Мухутдиновым. В своей реплике он обратил внимание на то, что в процессе формирования предмета в чувственности ведущую роль играет трансцендентальное единство апперцепции. Именно благодаря единству апперцепции мы мыслим мир предметно. Трансцендентальное единство апперцепции относится к рассудку и имеет субъективную природу, так как мы сами определяем, что является предметом. Для интерпретации Катречко это означает, что субъективный момент неустраним из чувственности. В случае интерпретации Соболевой трансцендентальное единство апперцепции, то есть субъективный характер формирования предметности, разрушает тезис о наличии у Канта мифа о чистом опыте, так как предметное наполнение опыта определяется субъектом.

Доклад М. Евстигнеева «С каким видом трансцендентального идеализма несовместим эмпирический реализм» — П. Ф. Стросон о «главной ошибке» Канта» был построен на анализе возражений, выдвинутых Стросоном против кантовской теории трансцендентального идеализма. Согласно Стросону, трансцендентальный идеализм Канта является избыточным, поскольку он опирается на предпосылку дуализма частного и универсального в познании с одной стороны и предпосылку принципа значения — с другой.

В докладе М. Ровбо «Кантовский трансцендентальный субъект в контексте разграничения вещи в себе и явления» была дана аналитика отношения кантовской идеи трансцендентального субъекта к связке «явление — вещь в себе». М. Ровбо показала, что трансцендентальный субъект не является вещью в себе, но обладает ноуменальной структурой. Докладчица пришла к заключению о том, что трансцендентальный субъект является абсолютно самостоятельным и глубинным аспектом в существовании субъективности.

В рамках проведенных на семинаре секций, посвященных трансцендентально-феноменологической проблематике, обсуждались темы, находящиеся в фокусе современных феноменологических исследований. Речь шла о таких принципиальных вопросах как проблема феноменологического метода, проблема интерсубъективности, проблема мира и т.д. В докладе Н. А. Артеменко «Тематизация сферы пассивности в феноменологии Э. Гуссерля и проблема интерсубъективного мира» была представлена концепция интерсубъективности Гуссерля, складывающаяся из анализа, главным образом, рукописного наследия, опубликованного в XIII-XVIII томах Гуссерлианы. В своем докладе Артеменко обратила внимание на то, что конституирование Другого происходит одновременно с конституированием Я в ходе изначального пассивного генезиса. Именно в этой сфере в ходе осуществления пассивной интенциональности, понимаемой как первичный порыв, до реального рождения моего индивидуального Я, происходит трансцендентальное формирование Я, Другого, неразрывной пары Я и Другого. Эту сферу первичной пассивности Гуссерль называет сферой трансцендентального рождения, абсолютной субъективностью как полем интерсубъективного взаимодействия.

Предложенная в докладе концепция конституирования Другого, как справедливо заметила Артеменко, не вписывается в традиционную интерпретацию гуссерлевской интерсубъективности, основанную, прежде всего, на «Картезианских медитациях». Согласно традиционной интерпретации трансцендентальная субъективность является эгологической субъективностью. Это означает, что сначала Я конституирует себя самого как телесного индивида, затем — путем аналогизирующей апперцепции конституирует по своему подобию Другого. Такого понимания решения проблемы Другого у Гуссерля придерживался, на что обратила внимание Артеменко, Клаус Хельд. Артеменко подчеркивает, что для Хельда конституирование Другого в рамках гуссерлевской трансцендентальной феноменологии происходит

в рамках процессов активного синтеза, то есть осознанно и на основе конституирования моего Я.

В докладе Ф. Бергхофера «Трансцендентальная феноменология и естественные науки: объединение априорных идей и эмпирических данных» шла речь о взаимосвязи феноменологического и естественнонаучного методов исследования сознания. Под феноменологическим методом исследования Бергхофер прежде всего понимает исследование априорных закономерностей, которые схватываются в эйдетической интуиции. Естественнонаучный метод занимается изучением эмпирических данных. Основываясь на текстах Э. Гуссерля и Э. Штайн, Бергхофер выдвигает феноменологическую концепцию эмпирического обоснования, согласно которой эйдетическая интуиция требует подтверждения/опровержения со стороны эмпирических данных. На конкретных примерах из области современной экспериментальной психологии Бергхоффер не только обосновывает это тезис, но и показывает, что в некоторых случаях, например, при исследовании феномена «слепого видения», именно усмотренное в эйдетической интуиции может объяснить адекватные эмпирические реакции.

И. Ремер в докладе «Мир и его бесконечное. Ласло Тенгели о проблеме феноменологической метафизике» представила проект феноменологической метафизики Л. Тенгели (1954 — 2014). Проект метафизики, предложенный Тенгели, можно назвать метафизикой опыта мира. Она основывается на двух моментах: на изначальных фактах опыта (прафактах), введенных Гуссерлем в его манускриптах, и на категориях согласования опыта, в которых нам дан мир/действительность. К прафактам Тенгели, вслед за Гуссерлем, относит: Я, Мир, интенциональное сосуществование с Другим, телеологический характер истории и явление являющегося. В качестве категорий согласования выступают следующие понятия: пространство, время, телесные субстанции, каузальность и пространственная бесконечность жизненного мира. Работу с категориями эксперимента Тенгели осуществляет в рамках введенной им концепции методологического трансцендентализма. Методологический трансцендентализм Тенгели противопоставляет, прежде всего, трансцендентальному идеализму, в котором действительность полностью зависит от сознания. Категории эксперимента, являясь категориями опыта, характеризуют реальную действительность, то есть мир, но мир ими не исчерпывается. Тенгели развивает тезис о принципиальной бесконечности мира. Согласно этому тезису, всегда возможен опыт, в котором мир открывается с принципиально новой

стороны, и это требует введения новых категорий опыта, поэтому система таких категорий никогда не может быть завершенной.

Доклад Ремер был встречен с большим интересом, и метафизика Тенгели вызвала много вопросов. Прежде всего, С. Катречко обратил внимание на то, что поскольку в концепции Тенгели речь идет о мире и его бесконечности, то его метафизику нельзя отнести к «дескриптивной метафизике» (термин П. Стросона) кантовского типа, которая описывает наше мышление/сознание о мире. Продолжая критическую линию по отношению к докладу Ремер, К. Колька выразила сомнения в правомерности рассмотрения метафизики как продолжения трансцендентально-феноменологической традиции Гуссерля, поскольку у Тенгели отсутствует рассмотрение трансцендентального сознания и не применяется метод феноменологической редукции. В ходе дискуссии участники Трансцендентального семинара пытались отстоять и трансцендентальный в смысле Канта и феноменологический в смысле Гуссерля статус метафизики Тенгели. Проект метафизики Тенгели, как и феноменологический проект, исключает непознаваемые вещи-сами-по-себе, соответственно принципиально возможно соответствие данного в опыте мира и действительного мира. Но о действительном мире мы можем что-то сказать только исходя из его данности в нашем опыте. Без осознанного обращения к опыту, которое отсутствует в спекулятивной метафизике, никакого учения о мире мы развивать не можем. И этот опыт для современного поколения феноменологов включает в себя и опыт сознания, и телесный опыт, и опыт мышления, и опыт коммуникации и т.д. Поэтому можно отнести трансцендентально-феноменологическую метафизику Тенгели к «дескриптивной метафизике» кантовского типа. Соответственно, в этом тезисе содержится и ответ на сомнения Кольки в феноменологическом характере (в гуссерлевском смысле) подхода Тенгели. Опыт согласования мира включает в себя опыт сознания, выделение всеобщих структур (категорий) маркирует переход в сферу трансцендентального сознания. Эта операция происходит в ходе рефлексии над опытом сознания, а переход в рефлексивную установку является одним из возможных пониманий феноменологической редукции, которого придерживалась, кстати, в своем докладе на Трансцендентальном семинаре Колька. В явной форме этот момент не был освещен в докладе Ремер, но можно сказать, что переход к трансцендентальному сознанию и методология феноменологической редукции имплицитно присутствуют в концепции феноменологической метафизики Тенгели.

Концепция развития современной философской метафизики была представлена в докладе А. Шнелля «Трансцендентальная феноменология и феноменологическая метафизика». Основным тезисом, который, по мнению Шнелля, характеризует современную феноменологическую метафизику, является утверждение: «мышление конституирует бытие, бытие фундирует мышление». Одной из важнейших задач феноменолога-метафизика является обоснование познания бытия и демонстрация того, как бытие фундирует мышление/сознание. Шнелль обращается к различным вариантам решения этой проблемы: к трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, к асубъективной философии Я. Паточки, к феноменологии прафактов Л. Тенгели, к концепции изначального времени И. Ремер, к феноменологии М. Ришира и предлагает собственный вариант дескриптивной метафизики. Шнелль подчеркивает разнонаправленность этих подходов. Так, в трансцендентальной феноменологии Гуссерля, по мнению Шнелля, делается акцент на том, что смысл являющемуся придает трансцендентальное сознание, а удостоверяется смысл в ходе приведения к очевидности; Паточка исследует асубъективную сферу являющегося; Тенгели отталкивается от прафактов опыта; Ремер, пытается найти трансцендентальное основание концепции Тенгели и приходит к постулированию изначального времени. Ришир развивает хайдеггеровское понимание трансцендентального путем введения понятия «трансцендентальной матрицы».

В докладе К. Кольки «Я являюсь, в действительности, трансцендентальным Эго, но не осознаю этого» были рассмотрены мотивы, побудившие Гуссерля к исследованию трансцендентального сознания, и вытекающая из них специфика трансцендентально-феноменологической установки. Колька развивает мысль, что взгляд Гуссерля как математика на развитие физики обусловил необходимость возвращения к изначальному смыслу естественных наук, который заключен в жизненном мире, и который можно достичь путем развития трансцендентальной феноменологии. Математизация физики и геометрии, по мнению Гуссерля, создает объективный мир без человека, мир, лишенный смысла, так как смысл усматривается только в непосредственном созерцании, которое осуществляется в жизненном мире. Путем феноменологической редукции объективного мира науки мы можем вернуться в изначальный мир непосредственного восприятия и сделать видимым происхождение научных истин. Здесь Колька дает перевод этого тезиса на язык современной аналитической философии: трансцендентальная феноменология

демонстрирует генезис «перспективы 3-го лица». Докладчик также обращается к особенностям феноменологической рефлексии, называя ее самосознанием. В ходе редукции мы заново конституируем прошлое, то есть с помощью рефлексии мы выявляем то, что раньше не замечали, а именно, процесс образования научных истин.

Доклад В. Молчанова «Коммуникация и метафизика. Различие реального и не-реального как основа коммуникативной практики» был посвящен исследованию роли коммуникативной практики в процессе конституции мира. Феномен коммуникации позволяет рассмотреть в качестве конститутивных элементов мира различие, суждение и пространство. Особую функцию в этом рассуждении принимает различие между реальным и не-реальным. Не-реальное рассматривается при этом как дополнение реального. Человеческая коммуникация основывается на множестве не-реальных коммуникаций. Поэтому докладчик делает вывод об иллюзорности представления о том, что можно жить только в реальном мире. Коммуникация представляет собой постоянный переход от реального к не-реальному и от не-реального к реальному.

Тема трансцендентально-феноменологического понимания мира, затронутая в докладах Ремер и Шнелля, нашла свое продолжение в докладах А. Свердликова «Космологическая критика онто-теологии», А. Паткуля «Понятие наброска в контексте трансцендентального мира у Хайдеггера», А. Фролова «Жизненный мир и мезокосмос: феноменология Гуссерля и Мерло-Понти vs. натуралистическая эпистемология» и О. Мухутдинова «Феномен трансцендентальной субъективности и идея феноменологии в трансцендентально-практическом смысле». Философы, концепции которых анализировались в данных докладах, выступали против понимания мира только как совокупности пространственно-материальных предметов (или совокупности сущего, на языке Хайдеггера), то есть выступали против господства онто-теологического подхода к исследованию действительности. Отличительной чертой феноменологического понимания мира является его соотнесенность с человеком, изучение его, исходя из данности мира в опыте различного типа. Значит ли это, что «объективное», то есть независимое понимание мира отсутствует в феноменологическом подходе?

Концепция мира Хайдеггера была представлена в докладе А. Паткуля. Докладчик подчеркивал, что мир у раннего Хайдеггера обладает двумя важными характеристиками, позволившими Хайдеггеру назвать понятие мира

трансцендентальным: 1) мир обеспечивает возможность встречи для *Dasein* того или иного сущего и 2) мир позволяет *Dasein* трансцендировать, то есть выходить за пределы самого себя с целью постижения бытия. Однако у участников семинара возникло сомнение, что в данном случае Хайдеггер употребляет термин «трансцендентальный» в кантовском смысле. Один из возможных ответов на это сомнение заключается в том, что мир для Хайдеггера выступает условием возможности опыта трансцендирования *Dasein*, усматриваемым в рефлексивной установке, которую можно назвать трансцендентальной, но не в кантовском смысле, поскольку это условие находится вне субъекта (вне *Dasein*). Это значит, что Хайдеггер занимает трансцендентальную установку, скорее, в гуссерлевском, чем в кантовском смысле. Мы говорим о мире в трансцендентальном смысле, поскольку мир выступает априорным условием данности того или иного сущего в опыте *Dasein*. Но это также означает, что мир существует независимо от человеческого *Dasein*, независимо от субъекта. Несмотря на то, что в центре рассмотрения «раннего» Хайдеггера стоит *Dasein*, то есть человек, факт независимого и самостоятельного существования мира проступает и в такой характеристики мира как «набросок». Этому понятие было уделено особое место в докладе Паткуля. *Dasein* не может до конца и полностью трансцендировать в мир, поэтому он имеет мир перед собой в качестве наброска, то есть в качестве того или иного проекта. Паткуль в ходе дискуссии обратил внимание на то, что у Хайдеггера остается до конца непроясненным, чем определяется «набросок» мира: опытом самого *Dasein* или же наличием в самом мире возможности любого «наброска» мира.

Акцент на определение мира исходя из его независимого существования был сделан при рассмотрении космологического понятия мира в философии Финка в докладе А. Свердликова. Докладчик обратил внимание на то, что Финк выступает против рассмотрения мира исключительно в качестве регулятивной идеи разума, как у Канта, либо в качестве экзистенциала *Dasein*, как у Хайдеггера. В космологии Финка мир понимается как то, что предшествует отдельным вещам и выступает как нечто целостное. Мир, как целостность, является конечным, и это отличает космологию Финка от понимания мира в феноменологической метафизике Тенгели, в которой мир характеризуется как бесконечный. Свердликов показал, что Финк продолжает мысль Хайдеггера о том, мир является местом встречи с сущим. Докладчик считает, что тезис о самостоятельности мира более ярко выражен в философии позднего Хайдеггера, в которой в явном виде появляется исторический

размер бытия. В своем докладе Свердликов также обращает внимание на то, что Финк выступает против гипостазирования мира как объекта и приписывает ему полностью независимый от субъекта характер. Однако этот момент не был подробно освещен в докладе.

Совсем с другой стороны подошел к исследованию понятия мира А. Фролов в своем докладе «Жизненный мир и мезокосмос: феноменология Гуссерля и Мерло-Понти vs. натуралистическая эпистемология». Фролов представил позицию Фоллнера, который в отличие от Гуссерля, считает, что именно наука изучает действительный мир, который соразмерен человеческому опыту. Этот мир Фоллнер называет «мезокосмосом», миром средних размеров. Этот мир не является наглядным, но наглядность, по Фоллнеру, не есть критерий правильности научной теории. Научные теории не согласуются с данными непосредственного опыта, но они имеют обоснование со стороны практики, технологий, экспериментов. Фолнер призывает доверять науке, а не непосредственному опыту, как это происходит в феноменологии, и не углубляться в наивное познание. Доклад Фролова интересен тем, что он воспроизводит в нашем современном контексте полемику о статусе научного знания, которая имела место в конце 19-го — начале 20-го века. И сегодня возражения научному сциентизму могут звучать следующим образом: научные теории содержат в себе идеализации, которые являются чисто сконструированными; эти конструкты могли бы быть иными; тогда научные теории могли бы выглядеть по-другому. И тогда окружающий нас мир техники, тоже возможно был бы другим. И сегодня, зная роль социального и личного моментов в принятии тех или иных теорий, невозможно утверждать, что научность определяется исключительно соответствием действительности.

Доклад О. Мухутдинова «Феномен трансцендентальной субъективности и идея феноменологии в трансцендентально-практическом смысле» был посвящен феноменологической интерпретации практической философии Канта. Как уже говорилось выше, Мухутдинов рассматривает понимание мира у Канта в свете его этики, и соответственно, исходит из понимания кантовского понимания мира как царства целей. Мухутдинов делает замечание, направленное против исключительно формальной интерпретации системы практической философии Канта. Формулировка категорического императива, которая требует рассматривать человека исключительно в качестве цели как таковой, указывает на материальный характер этики Канта. Предпосылкой системы практического разума, понимаемой в материальном смысле, является

феномен существования человека в мире. В докладе утверждается, что существует априорная корреляция между феноменом трансцендентальной субъективности и феноменом универсального горизонта всемирности человеческого существования. Это позволяет рассматривать феномен трансцендентальной субъективности из идеи практической свободы.

Доклад А. Шиян «Сознание в познавательной установке. К проблематике трансцендентального сознания у Эдмунда Гуссерля» был построен на отказе от выделения двух этапов в исследовательской деятельности Гуссерля и попытке представить единство его исследовательской программы. А. Шиян исходит из различения двух подходов к исследованию сознания: с одной стороны, сознание представляет собой познавательную деятельность, с другой — сознание является самодостаточной реальностью. Основным модусом сознания является восприятие, исследование восприятия осуществляется в акте рефлексии. Восприятие является актом пассивного синтеза, содержание восприятия становится в процессе познания темой возможных модификаций (уверенность, сомнение, представление в воображении и т.д.). Модификации восприятия позволяют вести речь об активности познавательного процесса и дают основание проводить аналогию между восприятием и суждением. Предпосылками феномена восприятия являются представление о независимо существующей материальной действительности и представление о ее познаваемости. Так устанавливается коррелятивное отношение между сознанием и материальным миром. Сознание является интенциональной деятельностью, эта деятельность предполагает существование определенных типологических структур осуществления нашего опыта. Потому, утверждает докладчик, предметы сознания формируются в процессе совместной деятельности и коммуникации.

Секционное заседание «Трансцендентальная эпистемология и философия науки» открыл доклад Н. И. Кузнецовой «Трансцендентализм и проблема «реализм vs конструктивизм (антиреализм)» в современной философии науки». Кузнецова исходила из тезиса, что для современных эпистемологов и философов науки Кант является непререкаемым авторитетом, на плечи которого нужно опираться и идти дальше. Прежде всего, Кант покончил с «гносеологической робинзонадой» и после него нельзя говорить о приобретении знания как об индивидуальном или личностном процессе. Наше познание всегда обусловлено некими общими формами и категориями, которые не являются собственностью отдельного индивида. Кантовский трансцендентализм задает нам

регулятивные принципы, которые позволяют решить проблему «конструктивизм — реализм» при обосновании статуса научного знания. Для Кузнецовой наиболее приемлемой является позиция, которую Лекторский обозначает как «конструктивный реализм»: научное знание является конструктом, который соответствует реальности. Однако, как замечает Кузнецова, здесь возникают проблемы с критерием истины. Как мы можем созерцать саму реальность, которая, в соответствие с Кантом, является вещью-самой-по-себе и не может быть дана в чувственном созерцании. Мы не можем вещать от имени объективной реальности! Выход из ситуации позволяет найти деятельностный критерий истины, предложенный М. А. Розовым. Наши научные конструкты истинны, то есть соответствуют реальности, если наше знание позволяет нам повторить операции, с помощью которых оно было получено. Для разъяснения этой мысли Кузнецова приводит пример Розова с минералом. В геологическом музее мы можем прочитать около экспоната «Мусковит, Родопы». С точки зрения Розова за этим названием стоят два деятельностных акта: 1) Этот минерал назван «мусковит»: 2) Этот минерал можно найти (был найден) в горах Родопы. Сама связь между «мусковитом» и «Родопами» установлена деятельностным образом. Первый из указанных актов позволяет установить «референцию» семиотически выраженного высказывания; второй — предъявляет то, что М. А. Розов назвал в свое время — одновременно с М. Вартофским — «репрезентатором». Второй акт отсылает к тому, что мы можем с «мусковитом» делать (например, найти его в Родопах). То, что мы можем осуществить эти деятельностные акты и означает, что геологическое знание соответствует реальности.

В докладе И. Д. Невважая «Трансцендентальные основания физической науки» делается попытка распространить учение Канта об априорных основаниях научного знания вообще на выявление априорных оснований конкретных научных теорий. В центре внимания докладчика находится механика Ньютона. Невважай показывает, что априорным основанием классической механики являются понятия абсолютного пространства и времени. Эти понятия являются конструктами разума, то есть фикциями в онтологическом плане. Но они позволяют в рамках ньютоновского подхода интерпретировать физические явления. Докладчик также замечает, что абсолютные пространство и время, задавая условия объяснения движения тел, сами являются безусловными и как безусловные имеют статус долженствования.

В своем докладе «О роли мыслимых экспериментов в философии сознания» В. П. Филатов показал, что к Канту восходит один из самых интересных

приемов, используемых в современной философии, особенно в аналитической философии сознания, — мысленный эксперимент. Анализируя различные понимания статуса и роли мысленных экспериментов в научном и философском знаниях, Филатов склоняется к точке зрения, что мыслимый эксперимент не дает нам новое знание, как считал Кун, а способствует новому пониманию и обоснованию уже имеющегося знания. На этом фоне не так неожиданно прозвучала идея главного организатора и вдохновителя всех четырех Трансцендентальных семинаров С. Л. Катречко, что вся трансцендентальная философия является мысленным экспериментом.

Одним из самых интригующих докладов на этой секции было выступление М. Д. Мирошниченко «Ничто, мыслимое никем: трансцендентальные горизонты энактивизма и обсервационной философии». Докладчик сопоставил подходы обсервационной философии сознания А. М. Пятигорского и современного энактивизма Ф. Варелы и У. Матураны. Общим между ними является акцент на промежуточном статусе познающего сознания/мышления, которое не принадлежит ни субъекту, ни объекту. В обеих концепциях познание отображает структуру познания: имеет место зависимость между тем миром, который нам дан в опыте, и тем, как устроены мы сами. Однако у Пятигорского, как показывает докладчик, трансцендентализм выражен более явно, чем у представителей энактивизма: безличный внутренний наблюдатель, рефлекс Z, у Пятигорского всегда остается одним и тем же при различных актах мышлении, как и у Канта за всяким познавательным актом субъекта кроется безличный механизм единства апперцепции. В философии энактивизма такой общей структуры не обнаруживается, а можно лишь зафиксировать общий для всех живых существ процесс проживания познавательного контакта с миром, который протекает по принципу автопоэзиса.

В докладе Н. Ф. Державиной «О перспективах трансцендентальной эпистемологии» ярко и образно была представлена концепции биологической обусловленности и эволюции в ходе приспособления к окружающей среде кантовских априорных категорий рассудка и форм чувственности. Однако подход Лоренца подвергся жесткой критике участниками Трансцендентального семинара. Так, Катречко, показал, что позиция Лоренца не вписывается в общую установку кантовского трансцендентализма, поскольку априорные формы и категории не могут происходить и развиваться в ходе эволюционного приспособления к окружающей среде, поскольку это означает, что они возникают

из опыта, то есть апостериорно. Кроме того, мы не можем говорить о познании у животных, если имеем в виду одну лишь форму познания — чувственность. Однако здесь необходимо заметить, что как бы нам не казалась странной мысль о наличия познания у животных, она присутствует в некоторых современных концепциях, близких трансцендентализму. Так в энактивизме, чья концепция рассматривалась докладе Мирошниченко, речь шла о том, что познающая жизнь — свойство любых живых организмов.

Большое внимание также привлекли доклады В. И. Пржиленского «Трансцендентализм: теоретическая и посттеоретическая философия», И. З. Шишкова «Концепция трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля» и В. Т. Мануйлова «Философия естествознания Канта».

Третий день семинара (20 апреля) был посвящен обсуждению следующих проблем трансцендентальной философии: трансцендентальной теологии и этике, предыстории и рецепции трансцендентализма в истории философии и трансцендентальной теории сознания (мастер-класс Д. Хогана в НИУ ВШЭ). Заседание секции трансцендентальной теологии проходило под знаком кантовского вопроса «Как возможна теология как наука?». Тон первого заседания задал доклад проф. С. Коначевой, в котором был дан очерк общей картины развития современной католической «трансцендентальной» мысли и определена перспектива использования трансцендентального метода в современной теологии. Поддержал и дополнил эту тематику доклад А.Кольцова (ПСТГУ), который был посвящен «феноменологической» теологии А. Райнаха. П. Мишагин выступил с докладом по проблеме кантовской концепции трансцендентальной свободы.

Следующее заседание семинара было посвящено теме «Трансцендентальная философия: от предыстории к современным рецепциям». В. Белов в докладе «Критический реализм против критического идеализма: критика когеновского идеализма В. Э. Сеземаном» вновь вернулся к проблематике идеализма-реализма, но уже в неокантианском преломлении. Представитель русского неокантианства начала 20-го века Сеземан критикует логический вариант субъективного идеализма Гегеля и Германа Когена. Белов рассматривает позицию Сеземана, представляющую собой особый вариант объективного или реал-идеализма, который включает в себя субъективный идеализм, но только в качестве одного из своих моментов. В этом подход Сеземана близок феноменологии Гуссерля, в рамках которой субъективизм преодолевается еще большим субъективизмом. У Сеземана достижение истинного бытия

осуществляется посредством самопознания субъекта. Истинное бытие для Сеземана имеет идеально-объективный характер. Это означает, что реализм Сеземана является объективным идеализмом, истоки которого лежат в философии Платона. Особое место в докладе было уделено сеземановской интерпретации платоновского наследия.

Неокантианская тематика была продолжена в докладе Н. Сторчеус «В. Виндельбанд: философия как высшее исследование высших ценностей». Сторчеус рассматривает две задачи стоящие перед концепцией культуры Виндельбанда: формирование будущего идеала культуры и понимание исторически данной культуры. Эта ситуация противоречия данного и заданного требует от философа, по убеждению Виндельбанда, обнаружения основной вневременной структуры всякого культурного творчества. Докладчица подробно остановилась на том, как в связи с поставленной задачей Виндельбанд понимает, применяет и развивает трансцендентальную методологию.

В рамках данного заседания также обсуждался вопрос об античных истоках кантовского трансцендентализма. В докладе Е. Земмури «Возникновение трансцендентальной проблематики в античной философии» была сделана попытка проследить развитие трансцендентальных познавательных форм от натурфилософии Фалеса до «первой философии» Аристотеля. Современная рецепция трансцендентализма была представлена в докладе М. Категова «Антиципации восприятия и поиск антропологического измерения «Критики чистого разума» Канта. В докладе основные достижения кантовской философии были рассмотрены сквозь призму феноменологической антропологии М. Хайдеггера, М. Шелера, М. Мерло-Понти. Проблема самосознания в кантовском трансцендентализме находилась в центре внимания доклада А. Гребенникова (НИУ ВШЭ) «От самосознания к самопознанию: перспектива трансцендентальной теории сознания». Докладчик обосновал тезис о невозможности отождествления самосознания с кантовским трансцендентальным единством апперцепции и поставил вопрос о возможности разработки кантовского понимания самопознания. Вопрос о необходимости переосмысления трансцендентального сознания у Канта в оптике языка на материале философии Гамана был поставлен в докладе А. Лызлова «Трансцендентальное сознание vs. трансцендентальность языка: Кант и Гаман». В докладе Д. Попова «Анализ априорных структур чистого сознания Э. Гуссерля» анализировались структуры трансцендентально чистого сознания, выделяемые в феноменологии Гуссерля.

В завершение обзора хотелось бы отметить высокий уровень обсуждения основных проблем современной трансцендентальной философии. Предполагаемая тема пятого Трансцендентального семинара, который должен состояться в апреле 2020 г. — «Трансцендентальный метод и современная наука».

HORIZON 8 (2) 2019 : III. Discussions : T. Šinkūnas : 725–732
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-725-732

THE REVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE "PHENOMENOLOGY OF EMOTIONS. THE 4TH CONFERENCE ON TRADITIONS AND PERSPECTIVES OF THE PHENOMENOLOGICAL MOVEMENT IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE" (October 12-13, 2018, Kaunas, Lithuania)

TOMAS ŠINKŪNAS

PhD in Philosophy.
Vytautas Magnus University.
44244 Kaunas, Lithuania.

E-mail: Tomas.sinkunas@vdu.lt

The report presents an overview of the international conference "Phenomenology of Emotions. Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe," which was held on the 12th and 13th of October at Vytautas Magnus University in Kaunas, Lithuania. The report briefly summarizes the main aim of the conference as well as the aim of the conference series as such, it briefly presents keynote addresses, outlines the structure of the conference, and finally presents information about the participants and their talks.

Key words: Phenomenological movement, phenomenology in Central and Eastern Europe, emotions, embodiment, bodily feelings, intersubjectivity, affect, empathy.

© TOMAS ŠINKŪNAS, 2019

ОТЧЕТ О МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭМОЦИЙ. 4-Я КОНФЕРЕНЦИЯ О ТРАДИЦИЯХ И ПЕРСПЕКТИВАХ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ» (12-13 октября 2018 г., Каунас)

ТОМАС ШИНКУНАС

PhD, докторант.
Университет Витаутаса Великого.
44244 Каунас, Литва.

E-mail: Tomas.sinkunas@vdu.lt

В отчете представлен обзор международной конференции «Феноменология эмоций. Традиции и перспективы феноменологического движения в центральной и восточной Европе», состоявшейся 12-13 октября 2018 г. в университете Витаутаса Великого в Каунасе, Литва. В отчете вкратце излагается идея конференции, а также общая цель серии конференций, дается представление о содержании основных докладов, очерчивается структура конференции, представляется информация об участниках и их сообщениях.

Ключевые слова: Феноменологическое движение, феноменология в Центральной и Восточной Европе, эмоции, телесность, телесные ощущения, интерсубъективность, аффект, эмпатия

An international conference on the topic of *Phenomenology of Emotions* took place on the 12th and 13th of October, 2018 at Vytautas Magnus University in Kaunas (Lithuania). The conference was funded by the Research Council of Lithuania and organized in cooperation with the Department of Philosophy and Social Critique as well as the Lithuanian Association for Phenomenology. The organizing committee consisted of Saulius Geniušas (Chinese University of Hong Kong), Tomas Šinkūnas (Vytautas Magnus University), Audronė Žukauskaitė (Lithuanian Culture Research Institute), Witold Płotka (Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw), Mintautas Gutauskas (Vilnius University) and Dalius Jonkus (Vytautas Magnus University) as the chair.

Phenomenology of Emotions was already the 4th iteration in a series of conferences dedicated to the "Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe." The inaugural conference of series under the title of *Horizons beyond Borders* has been held in Budapest (Hungary) in

2015[1], the second conference under the theme of *Phenomenology and Practice* took place in Gdansk (Poland) in 2016[2], the third conference *Phenomenology and Aesthetics* was held in Riga (Latvia) in 2017[3].

Phenomenological movements in Central and Eastern Europe, as Witold Płotka notes in his initial introduction to the movement[4], have mostly been shaped behind the Iron Curtain, usually within the confines of their respective countries as separate cultural movements against communism, materialism and Marxism in particular. Even under suppression, these movements developed and grew independently into unique, original and plural phenomenologies. Today, these phenomenological traditions are presented to the international exchange of ideas and introduced to current phenomenological movements in journals, books as well as conferences.

In particular, the 4th *Conference on Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe* addressed themes within the phenomenology of emotions and its related areas. 45 international scholars from East and West read papers on various aspects of philosophies of Edmund Husserl, Roman Ingarden, Alexander Pfänder Max Scheler, Aurel Kolnai, Vasily Sesemann, Jan Patočka and others. Diverse topics within the scope of the phenomenology from emotions themselves, bodily feelings, affects, empathy or pain to shared emotions, intersubjectivity of feelings were addressed over the span of 15 parallel sessions.

Five keynote addresses began with Natalie Depraz's (Université de Rouen Normandie) paper titled *Is surprise an emotion like the others? A cardiophenomenological approach*. Surprise, according to Depraz, lacks a clear definition, is absent from phenomenological research and is usually misunderstood as a primitive passion, basic emotion among others, as affective, passive and cognitive. In order to avoid the pitfall of framing surprise as a startle emotion absent of valence Depraz suggested interpreting valence as a twofold mode of emotional appearing in the dynamics of surprise (before and after the crisis). Then, Depraz turned to cardiophenomenology as it provides a much-needed continuity to encompass initially conflicting elements in order to form a wholesome conception of surprise.

---

1 See the conference report by W. Płotka (Płotka, 2016b).

2 See the conference report by J. Buźniak (Buźniak, 2017).

3 See the conference report by U. Vēgners & M. Grīnfelde (Vēgners & Grīnfelde, 2017).

4 See W. Płotka (Płotka, 2016a).

The second keynote address was given by Saulius Geniušas (Chinese University of Hong Kong) under the title *Pain and the Life-World: Somatization and Psychologization* the aim of which was to highlight the benefits of phenomenology to pain studies as he focused on two principal processes: somatization and psychologization. Geniušas argued that in difference to other disciplines, phenomenology has the capacity to elucidate necessary conditions for somatization and psychologization to exist. Geniušas argued, that somatization and psychologization can be seen as defense mechanisms or adaptations to certain processes in the life-world through which the body transforms pain and expresses it as a metaphor. Then, in these cases pain can be reinterpreted as a mechanism that helps to cope with our incompatibility with the life-world.

The third keynote was delivered by Agustín Serrano de Haro Martínez (Centro de Ciencias Humanas y Sociales) under the title of *Husserl's Understanding of Physical Pain* wherein he argued that Husserl's brief reference to pain in *Logical Investigations* as a "feeling or affective sensations" had a greater impact on Husserl's theory of pain than thought before. Serrano clarified it by addressing three main problems with this proposition. First, that there is a general split in the affectivity of pain: pain seems to be free from intentionality but at the same time exhibits emotional features. Second, that pain has a clear tendency to draw attention to itself, but this moment for Husserl translates into attention that is selective. Third, that pain is an immanent event, but at the same time it can be recognized as an intentional object.

On the second day, the first keynote address was presented by Nicolas de Warren (Pennsylvania State University) under the title *Emotions and Stupidity*. Wherein de Warren reflected and problematized the common conception stupidity. For him, philosophy's trust in truth and reason as tools in defining stupidity are overvalued. During his presentation he explored alternative approaches to stupidity by drawing on a vast sellection of examples: from the myths of origin to Gustave Flaubert's writing to illustrate modernity's greatest achievement—tragedy and *Seinfeld*—a TV sitcom *about nothing* within which stupidity hides under the guise of pretentiousness of maturity. Stupidity is a human condition, de Warren concluded.

The last keynote lecture *The Challenge of Passionate Subjectivity* was read by Jagna Brudzińska (University of Cologne). Initially, Brudzińska's focus was aimed against philosophy's longstanding treatment of emotions, feelings in cognition as lacking a constitutive function. Additionally, she argued, that the recent turn to emotions in neuro and cognitive sciences was unable to change this status. For Brudzińska, the real change in understanding affects and emotions can come from

Edmund Husserl's conception of phenomenology of experience as a genetic theory since in difference to earlier approaches it highlights the constitutive functions of affects and emotions.

In total, there were 17 sessions dedicated to phenomenology and its various areas. The first round of sessions began with a session dedicated to *Shame and Guilt* where Gintautas Mažeikis (Vytautas Magnus University) read a paper *Phenomenology of meanness: shameless and hurts*, followed by Heidy Meriste (University of Tartu) with a paper *Past-, Present- and Future-Oriented Dimensions of Guilt* and finished by Veronica Cibotaru (Paris-Sorbonne/University of Wuppertal) with a paper *Understanding high sensitivity from a phenomenological point of view*. At the same time in a session on *Empathy and Intersubjectivity* Gerhard Thonhauser (Free University Berlin/University of Vienna) gave a presentation *A multifaceted approach to shared emotions*, he was followed by Matias Graffigna (University of Göttingen) with a paper *The levels of the Empathic Experience and Empathy as a Know-how. What enables us to be Experts at empathizing?* and the session was closed by Louis Wing-keung Chik's (Université catholique de Louvain) paper *Scheler and Maldiney: A phenomenological interpretation of sympathy*. The last parallel section of the first session was dedicated to *Phenomenology of Emotions and Aesthetics* where presentations by Dalius Jonkus (Vytautas Magnus University) *Empathy and Feelings in Vasily Sesemann's Aesthetic*, Gabriel Marko (Charles University) *On the Role of Emotions in Roman Ingarden's Aesthetics* and Magdalena Krasinska (University of Warsaw) *Emotions in the Roman Ingarden's Phenomenological Aesthetics* were read.

The second round of sessions was dedicated *Sartre's ideas on Emotions* and was started by Jeler Ciprian (University of Bucharest) with a paper *Anti-instrumental instrumentality: Sartre on emotions and violence*, followed by Lorin Ghiman (New Europe College Bucharest) with a paper *Günther Anders' path to the "sociology of emotions": From the critique of Sartre's Emotions to the phenomenology of "captured" emotions in the Antiquiertheit des Menschen* and finished by Thomas Greaves' (University of East Anglia) paper *Magic, Emotion and the Limits of Praxis*. The second parallel session further addressed various themes in *Empathy and Intersubjectivity II*. It was initiated by Linas Tranas (University of Copenhagen) with a presentation *Critical comparison of Gerda Walther's and Mikko Salmela's accounts of shared emotions*, followed by Manuela Massa (Martin Luther University Halle) and his paper on *We-intentionality and shared experiences in the philosophy of Gerda Walther*, rounded out by Mintautas Gutauskas (Vilnius University) with

Phenomenological Approach to Emotions of Liminal Subjects: Animal Case. Lastly, topics in *Phenomenology of Anxiety* were analyzed by first, Mikhail Belousov (Saint Petersburg State University) with his talk named *Anxiety and the collapse of the world: on the motivation of doing phenomenology in Husserl and Heidegger*, then by Leo Luks (Estonian University of Life Sciences) with a talk *Negative moods (Stimmungen) as only possible places of ontological experience* and completed by Tatiana Schyttsova (European Humanities University) with *Between Frustration and Mobilization: The Emotional dispositions of intellectuals at 'our' wartime.*

The third round of sessions was dedicated to the *Phenomenology of Pain*. It started with Jeremy Heuslein's (KU Leuven) paper *A Phenomenology of Inflicted Pain*, Yu Hui's (Chinese University of Hong Kong) paper *Imagination and imaginary* pain and Sigurd Hovd's (University of Copenhagen) presentation *An Inconvenient Lack of Truth-conditions: On intentionality and the phenomenology of pain*. Then, concurrently followed by the third iteration of papers on *Empathy and Intersubjectivity III*. The session began with Valeria Bizzari (University of Heidelberg) giving a talk on "*Die Einfühlung setzt Leiblichkeit voraus*" *Embodiment and social cognition in Aspergers' syndrome*, seconded by Christian Ferencz-Flatz (Alexandru Dragomir Institute for Philosophy) with a presentation *Eidetic Intuition as Physiognomy. Rethinking Adorno's Phenomenological Heritage and finished* by Francesca Forle (Vita-Salute San Raffaele University) with a paper *Affective States, Expressivity and the Direct Social Perception Theory*. Talks dedicated to topics in *Phenomenology of Disgust and Emotion Regulation* concluded the last session of the day which was opened by Balazs Zoltan (Corvinus University) with a presentation *Disgust in 'the Political,'* followed by a presentation by Tomas Šinkūnas (Vytautas Magnus University) *Hidden foundation of disgust: Aurel Kolnai's disgust and finished* by Matyas Szalay (Institute of Philosophy Edith Stein) with a paper on *The Role of Fundamental Attitudes in Emotion Regulation. Jan Patočka in dialogue with Alexander Pfänder and Dietrich von Hildebrand.*

Saturday's first sessions were dedicated to the phenomenology of emotions, psychology, and ethics. In parallel sessions Bertille de Vlieger (Lille University) read a paper *Introspection and the phenomenology of emotions*, César Arceo (Michoacan University of San Nicholas of Hidalgo, Mexico) presented *Emotions: Dialogue between Phenomenology and Psychology*, Witold Płotka (Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw) gave a talk *Phenomenology as Descriptive Psychology: Twardowski, Bandrowski, Blaustein*, Cabra Guilia (Catholic University of Milan) presented *Emotions and Intersubjectivity: a possible account of love within Husserl's ethics*

followed by Celia Cabrera's (University of Buenos Aires) paper *Husserl´s Account of Emotional Acts and its Ethical Implications*.

The fifth round of sessions has been dedicated to the phenomenology of violence, affectivity, and aesthetics. Cristian Ciocan (University of Bucharest) read a paper *The affective dimensions of conflict and violence*, Paul Marinescu (University of Bucharest) gave a talk *From terror to the tragic of the action. Ricoeur's views on violence*, Mihaela Catalina Condruz (University of Bucharest) presented *Violence through Torture and Emotional Trauma. When the victim takes the place of his torturer*, Alejandro Alvelais (KU Leuven/University of Copenhagen) presented a paper *Seeing through feeling? Phenomenological insights for a better characterization of "affective intentionality" in contemporary debates*, Martin Patrick (University of Helsinki) gave a presentation under the title *Shocked by the Artwork: A Consideration of Affectivity and Negativity of the Aesthetic Experience*, Ineta Kivle (University of Latvia) gave a talk *Meaningful Space of Colours: Philosophical Contemplations of Husserl and Kandinsky*, Sofia Cortez (Michoacan University of San Nicholas of Hidalgo, Mexico) read a paper *Emotion: surrounded by music, A Phenomenology perspective*.

Sixth and last set of parallel sessions were dedicated to phenomenology of anger, emotions, embodiment, experience and mimetic desire. Remus Breazu (University of Bucharest) read a paper *On the Phenomenology of Anger*, Viktoras Bachmetjevas (Vytautas Magnus University) gave a talk *How To Deal With Anger: Martha Nussbaum's Understanding of Anger and Its Limitations*, Anna Khakhalova (Saint Petersburg State University) gave a presentation *Emotions and Embodiment: Affordances in bodily-affective dynamics of an interaction*, Natalia Artemenko (Saint Petersburg State University) presented a paper under the title *Phenomenology of Experience* and Gregory Moss (Chinese University of Hong Kong) presented *Phenomenology of Mimetic Desire*.

The first four conferences have already gathered more than 160 international scholars. In accordance with such interest in philosophy *Central and East European Society for Phenomenology* has been established in order to promote the heritage of the phenomenological movement in the countries of the Central and Eastern Europe. The 5th iteration of the conference on "Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe" will address the many variations, roles and progress of phenomenology and will be held in Bucharest (Romania) under the title of *Shifting Roles. The Manifold Identities of Phenomenology*.

REFERENCES

Buźniak, J. (2017). Report on the International Conference "Phenomenology and Practice: The 2nd Conference on Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe" (September 8–10, 2016, Gdansk, Poland). *Horizon. Studies in Phenomenology*, 6 (1), 235–240.

Płotka, W. (2016a). Introduction: Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe. *Horizon. Studies in Phenomenology,* 5 (1), 10–15.

Płotka, W. (2016b). Report on the International Conference "Horizons beyond Borders. Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe" (June 17–19, 2015, Budapest, Hungary). *Horizon. Studies in Phenomenology,* 5 (1), 299–304.

Vēgners, U., & Grīnfelde, M. (2017). Report of the International Conference "Phenomenology and Aesthetics. 2nd Conference on Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe" (June 29 — July 1, 2017, Riga, Latvia). *Horizon. Studies in Phenomenology,* 6 (2), 358–365.

IV. *РЕЦЕНЗИИ*

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-733-739

YVANKA B. RAYNOVA
SEIN, SINN UND WERTE. PHÄNOMENOLOGISCHE UND HERMENEUTISCHE PERSPEKTIVEN DES EUROPÄISCHEN DENKENS

Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017. ISBN 9783631648360

SUSANNE MOSER

PhD.
Vienna University, Institute of Philosophy.
1010 Vienna, Austria.

University of Graz, Institute of Philosophy at the Department of Theology.
8010 Graz, Austria.

E-mail: susanne.moser@univie.ac.at

The present review of Yvanka B. Raynova's book *Being, Sense and Values* aims to outline its contribution to a long debate about the so-called "crisis of philosophy." Unfolding the diverse facets of this discussion in the phenomenological schools, Raynova displays how the crisis of reason led to a crisis of meaning and of being. According to her, this axiological insecurity came to a head in the area of responsibility, human dignity and human rights and led to the necessity of a rethinking of history and community. The hidden purpose of her analyses is to show the usefulness of philosophy as a basic knowledge, without which the concept of the fundamental values and the history of human rights, upon which the European Community is based, cannot be understood and further developed. What is special about Raynova's approach is that she is well balanced in her interpretations, letting the various viewpoints to enter in an appreciative polylogue. By combining and transforming Ricoeur's dialectical method of suspicion and his discursive mediation into a translative and comparative hermeneutics, and applying it in a problem related manner, Raynova displays the various perspectives of the classics of phenomenology demonstrating convincingly their importance for contemporary European thought.

Key words: Crisis of Philosophy, phenomenology, hermeneutics, being, sense, values, responsibility, human rights.

© SUSANNE MOSER, 2019

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ *ИВАНКИ В. РАЙНОВОЙ* БЫТИЕ, СМЫСЛ И ЦЕННОСТИ. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ

Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017. ISBN 9783631648360

СЮЗАННА МОЗЕР

PhD.
Венский университет, Институт философии.
1010 Вена, Австрия.

Университет Граца, Институт философии при департаменте теологии.
8010 Грац, Австрия.

E-mail: susanne.moser@univie.ac.at

В рецензии на книгу Иванки В. Райновой «Бытие, смысл и ценности» подчеркивается её вклад в давнюю дискуссию о так называемом «кризисе философии». Рассматривая различные аспекты этой дискуссия в разных школах феноменологической философии, Райнова показывает как кризис разума ведёт к кризису значения и бытия. Согласно её позиции это привело к аксиологической негарантированности, затрагивающей область ответственности, человеческого достоинства и прав человека, что в свою очередь привело к необходимости пересмотреть принципы, лежащие в основе истории и построения сообщества. Скрытая цель её анализа заключалась в том, чтобы показать применение философии как фундаментальной формы познания, без которой понятие фундаментальных ценностей, на котором базируется европейское сообщество, не может получить дальнейшего развития, как формы познания, без которой понятие фундаментальных ценностей даже не может быть понято. Особенность подхода Райновой состоит во взвешенной интерпретации, позволяющей различным точкам зрения вступить в пространство дискуссии, внимательной к позиции собеседника. Комбинируя диалектическое методическое сомнение Рикера и его дискурсивный анализ, и трансформируя эти методы в переводящую и сопоставляющую герменевтику, применяя его к соответствующим проблемам, Райнова демонстрирует различные перспективы классической феноменологии, убедительно показывает их важность для современной европейской философии.

Ключевые слова: Кризис философии, феноменология, герменевтика, бытие, смысл, ценности, ответственность, права человека.

In *Sein, Sinn und Werte* verweist Yvanka B. Raynova auf einen langen Diskurs über die sogenannte Krise der Philosophie. Auch heute noch werfe man ihr vor, sie stecke in einer Sinnkrise, sie sei abstrakt und weltfremd, ohne praktische Anwendung, ohne Bezug zur Realität und könne die Bedürfnisse der Gesellschaft nicht bedienen. Kurz, sie sei nutzlos. Gegen solche Vorwürfe, mit denen sich schon Brentano, Husserl und Heidegger auseinandersetzten, wendet Raynova sich in ihrem Buch. Das zentrale Anliegen besteht dabei darin, zu zeigen, dass die Phänomenologie

nicht nur aus einem Krisis-Denken entstanden ist, sondern dass dieses es ihr geradezu ermöglicht hat, sich immer weiterzuentwickeln. „Die Thematisierung der ‚Krise' war fördernd nicht nur für Husserls Gesamtwerk […], sondern auch für Martin Heidegger, Jan Patočka, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur, Jacques Derrida, u.a." (Raynova, 2017, 10). Indem sie die diversen Facetten dieser Thematisierung in den verschiedenen phänomenologischen Denkrichtungen aufgreift, zeigt sie wie die Krise der Vernunft zu einer Krise des Sinnes und des Seins führte. Diese axiologische Unsicherheit spitzte sich, so Raynova, in der Problematik der Verantwortung, der Menschenwürde und der Menschenrechte zu und mündete in die Notwendigkeit eines Umdenkens von Geschichte und Gemeinschaft. Das Ziel ihrer Darlegung ist es, vor Augen zu führen, dass die Philosophie sehr wohl von Nutzen ist, nämlich als ein Grundlagenwissen, ohne welches Konzepte wie Grundwerte und Menschenrechte, auf denen die europäische Gemeinschaft aufbaut, nicht verstanden und auch nicht weiterentfaltet werden können.

Im ersten Kapitel wendet sich Raynova dem Ursprung der phänomenologischen Forschung zu, indem sie die Frage von Herbert Spiegelberg, ob die phänomenologische Bewegung mit Franz Brentano beginne, erneut aufnimmt. In Diskussion mit Spiegelberg, der ihrer Meinung nach bemüht war die Originalität der Husserl'schen Philosophie nachzuweisen, wobei jedoch Brentanos Einfluss auf Husserl als unwesentlich und auf die Rolle des Lehrers reduziert dargestellt wurde, unternimmt Raynova eine differenzierte Untersuchung von Husserls Brentano-Rezeption. Dies ermöglicht ihr einerseits zu zeigen, dass der Hauptunterschied zwischen Brentano und Husserl in der Abgrenzung zwischen deskriptiver Psychologie und Phänomenologie besteht (Raynova, 2017, 29) und andererseits, dass Husserl verschiedene Grundsätze von Brentano übernommen hat, wenn auch in revidierter Form, wie z.B. die Wissenschaftlichkeit der Philosophie, die Philosophie als Grundlagenwissenschaft bzw. als Grundlage der anderen Wissenschaften, die Prinzipien der Vorurteilslosigkeit, der Evidenz und des immanenten Charakters der Philosophie. Daraus folgert sie, dass es nicht nur legitim, sondern auch notwendig sei, die Geschichte der phänomenologischen Bewegung mit Franz Brentano zu beginnen (Raynova, 2017, 39).

In den nächsten Kapiteln gibt Raynova einen Einblick in den Reichtum phänomenologischen Forschens, indem sie einen Bogen spannt vom *Sein zum Dasein* und zur *Kritik des transzendentalen Ich* (Kapitel 2) bis hin zum *Abgrund des Daseins* und die *Unbestimmtheit der Werte* (Kapitel 3) Dabei wird Raynovas Anliegen, eine Vermittlung zwischen den verschiedenen Positionen vorzunehmen

sichtbar. Husserls Suche nach den Zusammenhängen zwischen „wahrhaftem Sein und Erkennen," als Aufgabe der transzendentalen Philosophie, der es darum gehe, den Sinn der „reinen" Phänomene freizulegen (34), über Heideggers hermeneutische Wende zur Ontologie und der Frage nach dem Sinn von Sein bis hin zu Jean-Paul Sartres Versuch einer phänomenologischen Ontologie in *Das Sein und das Nichts*, wird methodisch mittels einer komparativen Hermeneutik und in einem Dialog mit Ricœurs Sichtweise ausgelegt. Auch wenn, so Raynova, bei Ricœur das Sein als solches nie zum Objekt eigenständiger Untersuchungen geworden sei, könne man von Gemeinsamkeiten zwischen Heidegger, Sartre und Ricœur sprechen. Dies zeige sich in der Auffassung, „dass das Cogito als ‚Suche nach der Wahrheit' immer auf etwas anderes als auf sich selbst angewiesen ist — auf das *Sein* bei Heidegger, auf die *Existenz* bei Sartre, auf den *Text* oder die *Andersheit* bei Ricœur —, dessen Enthüllung die Grundvoraussetzung zur Verwirklichung der Eigentlichkeit darstellt." (Raynova, 2017, 77). Selbst im Bereich der Werte zeige sich, dass — entgegen einer weit verbreiteten Annahme in der phänomenologischen Forschung, namentlich bei Françoise Dastur, — eine Annäherung der Wertauffassung von Ricœur und Sartres stattfinde, wobei es Ricœur selber gewesen sei, der es abgelehnt habe „den Gegensatz zur Wertekonzeption J.-P. Sartres exzessiv zu vertiefen" (Raynova, 2017, 98), da man im Bereich der Werte von keiner Letztbegründung sprechen könne.

Die ersten drei Kapitel können für all diejenigen, die eine kurze, aber doch tiefgehende Einführung in die Phänomenologie suchen, sehr hilfreich sein, bevor nach diesem eher theoretischen Vorspiel mit den Kapiteln *Von der „Wahrheit des Seins" zur „Wahrheit des Ganzen"* (Kapitel 4) und *Integrales Denken und konfliktueller Diskurs* (Kapitel 5) mit Leo Gabriel ein Einstieg in die Hermeneutik der europäischen Geistesgeschichte beginnt. Im Unterschied zu denen, die Gabriels *Integrale Logik* als ein Pendant zu Hegels dialektische Logik auffassen, vertritt Raynova die These, „dass die ‚Wahrheit des Ganzen' der Integralen Logik als eine Antwort auf die ‚Wahrheit des Seins' von Heideggers Sein und Zeit verstanden werden kann" (Raynova, 2017, 107). Dementsprechend wird gezeigt, wie Gabriel die Denkansätze der Phänomenologie, der Existenzphilosophie und der Hermeneutik durch eine Umdeutung der Grundkonzepte von Phänomen und Logos überschreitet und zugleich verbindet. Das Phänomen sei für Gabriel weder Wesen (Husserl), noch das Sichzeigende Sein des Seienden (Heidegger), sondern eine durch Translation und Deutung zum Erschließen des Seins kommende Gestalt. „Das Denken ist also kein unmittelbares *Seins*denken, es ist translative, d.h. in Sinnbildern, Begriffen und Sätzen übersetzende, kreative *Gestaltung* des Wahrgenommenen." (Raynova, 2017,

118). Dabei komme es zu einer Sinnentfaltung des Konkreten, in der das Denken seine Form aus sich selbst entfalte und dialogisch vermittle.

Raynova betont, dass durch Gabriel das Krisis-Denken in ein völlig neues Licht gerückt werde, weil er die Krise im Sinne eines gebrochenen Ganzen deute und der Philosophie eine ganz spezielle Verantwortung zuschreibe, nämlich die „Verantwortung für die Zukunft, für die Erfüllung der Aufgabe, die totalitäre Systematik in ihrer Wurzel, in ihrem logischen Deformationskern zu überwinden, ‚den vollen Gebrauch der Vernunft' wieder herbeizuführen und das wahre Ganze zu erkennen." (Raynova, 2017, 136). Da wir aber das Ganze nie erfassen können, sei ein offenes Denksystem angesagt, das die Pluralität der Weltanschauungen anerkenne und deren Dialog fördere. Mit Ricœur und Gabriel geht es Raynova beim europäischen Integrationsprozess um die Wahrung der Differenzen, darum, diese auf einer höheren gemeinsamen Ebene zu bewahren. Man müsse versuchen, das Beste zu integrieren (Gabriel), aber auch gemeinsame Werte zu schaffen (Ricœur), mit dem Ziel einer „Ost-West-Synthese," damit der immer noch spürbare Bruch zwischen dem Westen als dem „eigentlichem" und dem Osten als dem „anderem" Europa überwinden könnte (Raynova, 2017, 149). Mit Ricœur warnt Raynova vor totalitären Wertsystemen, aber auch vor der Illusion, es könne eine wertneutrale Gemeinschaftsordnung geben. Man solle nicht nach einem einheitlichen Wertmodell greifen, welches das Projekt der Aufklärung und dasjenige Husserls gewesen sei, sondern — von den Krisen belehrt — nach einem konfliktuellen Wertekonsens suchen, der nur aus der Vielfalt und der Polyphonie der europäischen Kulturen, Denktraditionen und Diskurse zu gewinnen wäre.

In den folgenden zwei Kapiteln gelingt es der Autorin sehr gut die Entwicklung des Krisis-Denkens anhand der Verantwortungsproblematik aufzuzeigen, indem sie einen erstaunlich weiten Bogen von Husserl über Heidegger, Sartre, Arendt, Patočka, Jonas, Levinas bis hin zu Derrida zieht (Kapiteln 7 — 8). Während der frühe Husserl der transzendentalen Phänomenologie als ultimatives Wissen die höchste Verantwortung für das „wahre Sein" und die Verwirklichung der Menschheit zuschreibe, finde beim späten Husserl durch die Krise des Nationalsozialismus eine geschichtsphilosophische Wende statt. Doch auch dort, wo sich der späte Husserl konkreten ethischen und geschichtlichen Fragen stelle, komme er zu Aussagen, die letztendlich die partikulare faktische Verantwortung des Einzelnen im Allgemeinen aufhebe, d.h. „in der Transzendentalität der ‚absoluten Selbstverantwortung' eines ‚absoluten Ich-Selbst'" (Raynova, 2017, 203). Raynova zeigt in der Folge auf, wie durch die Krise des zweiten Weltkrieges der phänomenologische Diskurs über die

Verantwortung von seinem transzendental-philosophischem Niveau auf die Ebene des Konkreten herabgeholt wird. Verantwortung werde nun nicht mehr aus der Transzendentalität heraus verstanden, sondern vom Sein oder vom Anderen her. Sie werde nicht mehr mit der besonderen Fähigkeit des „europäischen" Menschen zu rationalem, philosophischem Denken in Bezug gebracht und auch nicht mit mehr mit einer vornehmlich aus einer Teleologie der Geschichte abgeleiteten „philosophischen Mission" verknüpft (Raynova, 2017, 205).

Im Kapitel *Menschenrechte und Menschenwürde* wendet sich Raynova gegen die weitverbreitete Behauptung, dass Ricœur folgende Definition der Menschenwürde gegeben habe: „Es steht dem Menschen etwas zu, durch die Tatsache, dass er ein menschliches Wesen ist." (Raynova, 2017, 243). Indem sie aufzeigt, dass es in dem Artikel, aus dem dieser Satz entnommen wurde, gar nicht um Menschenwürde, sondern um Menschenrechte geht, leistet sie einen wichtigen Beitrag zu einer bisher noch nicht vorgenommenen Analyse von Ricœurs Menschenrechtskonzeption und seiner Auffassung von Menschenwürde. Dabei vertritt sie die These, dass Ricœur die Menschenwürde, die er nie explizit definiert hat, durch das Prisma der menschlichen Fähigkeiten betrachtet und folglich aus der Fähigkeit Verantwortung zu übernehmen ableitet.

Im letzten Kapitel *Von der europäischen „Sinnkrise" zu einem „neuen Ethos' für Europa*" zeigt Raynova das Potential der hermeneutischen Phänomenologie in Bezug auf die Integrationsproblematik der europäischen Gemeinschaft auf. Ausgehend von Ricœurs Vision eines neuen Ethos für Europa, das von ihr als Ergänzung zu seiner komplexen Krisis-Konzeption interpretiert wird, schlägt sie ein neues europäisches Übersetzungsethos zur Überwindung von sprachlichen und diskursiven Asymmetrien und Dominanzverhältnissen vor (Raynova, 2017, 310). Ricœurs Ethos für Europa, das die drei Modelle der Übersetzung, des Gedächtnisaustausches und der Vergebung umfasse, blende mit dem Konzept der Übersetzung als sprachliche Gastfreundschaft die Schattenseiten der Übersetzung, insbesondere die real existierenden Dominanzverhältnisse in der Übersetzungspolitik aus und ignoriere sie. Um diese zu erfassen führt Raynova den Arbeitsbegriff der „Über-setzung" ein, als Bezeichnung für „eine besondere Form der Herrschaft über und durch die Sprache mittels Ausnutzung der Gabe der sprachlichen Gastfreundschaft der Übersetzung." (Raynova, 2017, 298). Über-Setzung bedeutet in diesem Kontext ein *über* oder *darüber* Setzen, ein Überstülpen einer Sprache, eines Sprachspiels, eines Idioms, oder einer Kultur über eine andere durch Ausnutzung der Gastfreundschaft. Im Gegensatz zu Domenico Jervolinos

Auffassung, dass Europa durch seine jahrhundertelange Geschichte voller Konflikte und Kriege gereift sei „Übersetzer und Vermittler der Welt zu werden" (Raynova, 2017, 297), ist Raynova der Überzeugung, dass dies zurzeit noch nicht der Fall ist. Vielmehr sei es bedauerlich, dass es vor dem Fall der Berliner Mauer mehr Interesse an einem philosophischen Ost-West-Austausch seitens des Westens gegeben habe, als jetzt im Vereinten Europa und auch mehr Wertschätzung. Mit ihrer Kritik an einer einseitigen „Über-setzung" verbindet Raynova ein positives Unterfangen, nämlich die Entwicklung eines neuen europäischen Übersetzungsethos, da nur durch das Aufzeigen von Einseitigkeiten in der europäischen Sprach- und Kulturpolitik könne das Ricœur'sche Übersetzungsparadigma als eine reale Notwendigkeit und nicht nur als ein ideales Modell eines neuen Ethos für Europa wahrgenommen werden. Denn die kulturelle und wissenschaftliche Vielfalt Europas sei nicht etwas, worauf man unmittelbar Zugriff habe, vielmehr bedürfe es eines polyphonen Zugangs, den Raynova in Anlehnung an Ricœur und Gabriel als eine *translative Hermeneutik der europäischen Geschichte und Werte* bezeichnet (Raynova, 2017, 313).

Es ist kein Geheimnis, dass die phänomenologischen Schulrichtungen in einem Konkurrenzverhältnis zueinanderstehen und sich manchmal sogar feindselig begegnen. Das besondere an Raynovas Vorgangsweise ist meiner Ansicht nach, dass sie bei ihren Auslegungen sehr ausgewogen vorgeht und die verschiedenen Zugänge in einem wertschätzenden Polylog zu Wort kommen lässt. Es ist kein Zufall, dass Ricœurs hermeneutische Phänomenologie, die zwischen entgegengesetzten Positionen zu vermitteln versucht, einen zentralen methodologischen Stellenwert bei ihren Überlegungen einnimmt. Indem sie seine dialektische Methode des Verdachts und der diskursiven Vermittlung in eine translative und vergleichende Hermeneutik umwandelt und problembezogen anwendet, gelingt es ihr die verschiedenen Perspektiven der Klassiker der Phänomenologie zu entfalten und ihre aktuelle Bedeutung für das europäische Denken sichtbar zu machen.

REFERENCES

Raynova, Y. B. (2017). *Sein, Sinn und Werte. Phänomenologische und hermeneutische Perspektiven des europäischen Denkens*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

HORIZON 8 (2) 2019 : IV. Book Reviews : A. Pogonyailo : 740–759
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-740-759

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ПАТРИКА ФЛАККА
IDÉE, EXPRESSION, VÉCU. LA QUESTION DU SENS ENTRE PHÉNOMENOLOGIE ET STRUCTURALISME[1]

Paris: Hermann Éditeurs, 2018. ISBN: 978270569551 4

АЛЕКСАНДР ПОГОНЯЙЛО

Доктор философских наук, профессор.
Санкт-Петербургский государственный университет.
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: apogoniailo@gmail.com

Задуманный и частично осуществленный проект «переписывания» истории структурализма, предполагающий также прояснение взаимоотношений последнего с феноменологией, выходит за рамки как обычного историко-научного, так и, собственно, историко-философского (история феноменологии) исследования по той простой причине, что столь обстоятельный разговор о значительном явлении научного (и философского) мышления первой половины прошлого века, сохранившемся во второй его половине, а также в наступившем третьем тысячелетии с приставкой «пост», неизбежно оказывается разговором о «постнауке», «постфилософии» и обо всех прочих возможных «пост-», включая постполитику, коль скоро речь идет о переживаемых нами «поворотных временах», а стало быть, о «кризисе» (в самом положительном смысле) всех более или менее привычных для европейской — а теперь уже мировой — культуры понятий и представлений, и прежде всего о самой науке и философии. «Перепись» истории — единственный способ остаться на уровне мышления отцов-основателей. В этом смысле история формирования структурализма, его развития во взаимодействии с разными течениями и направлениями мысли, прежде всего, феноменологией, и, наконец, оставшаяся за рамками проделанной работы, история превращения его в постструктурализм чрезвычайно поучительна.

Ключевые слова: Феноменология, структурализм, постструктурализм, формальный метод, знак, вопрос о смысле, выражение.

[1] Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант 19-011-00826, «Политизация и деполитизация философии в контексте биополитики: сравнительный анализ полемических дискурсов».

© ALEXANDR POGONYAILO, 2019

PATRICK FLACK
IDEA, EXPRESSION, EXPERIENCE. THE QUESTION OF MEANING: BETWEEN PHENOMENOLOGY AND STRUCTURALISM[2]

Paris: Hermann Éditeurs, 2018. ISBN: 978270569551 4

ALEXANDR POGONYAILO

DSc in Philosophy, Professor.
St Petersburg State University.
199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: apogoniailo@ gmail.com

The project of rewriting the history of structuralism conceived and partially realized by philosophers implies clarifying relationship between structuralism and phenomenology. It transcends the scope of research in history of science and in history of philosophy (phenomenology) because discussing such a significant scholarly and philosophical phenomenon of the first half of the past century which still exists, albeit with the prefix 'post,' ineluctably involves 'post-science,' 'post-philosophy' and all kinds of 'posts' including post-politics. This is due to the turning point that we are going through and to the crisis (in the positive sense of the word) of all the concepts and ideas habitual for the European and global culture, above all as far as science and philosophy are concerned. In this context it is instructive to address the history of formation of structuralism, its development in interaction with different currents of thought, notably with phenomenology and finally, that of its transformation into poststructuralism.

Key words: Phenomenology, structuralism, poststructuralism, formal method, sign, the issue of meaning, expression.

Как пишет автор, профессор Карлова университета в Праге, книга подводит промежуточный итог его работам (числом десять), написанным за последние десять лет и посвященным русскому формализму, структурализму и феноменологии. Не планируя поначалу издавать их отдельным томом, Флакк все-таки поместил исследования под общей обложкой, снабдив Введением, в котором предложил читателям некую общую концепцию, связанную с серьезным переосмыслением истории структурализма, и выдвинул ряд гипотез, требующих, по его собственному признанию, более обширной аргументации, нежели уже представленная в книге[3].

[2] The work is prepared under support of RFBR project № 19-011-00826 "Politicization and depoliticization of philosophy in the context of biopolitics: a comparative analysis of polemical discourses."

[3] Поскольку речь идет именно о проекте, теоретическая состоятельность которого обеспечивается двоякой направленностью: ретро- и проспективной, образовавшийся дисбаланс между результативной

В ее заглавие вынесена центральная для автора проблема — общетеоретический вопрос о смысле (*question du sens*) и его конституировании (*Stiftung*) — прояснению которого, по мнению Флакка, должно помочь обращение к истории структурализма и феноменологии, движений, во многих отношениях близких (и прежде всего это касается вопроса о смысле), поскольку и тот, и другая явились почти одновременным ответом на кризис «эпистемологических парадигм XIX века»: психологизма, позитивизма, натурализма, а также «посткантианских идеализмов». Их общей неявной целью было создание общей теории смысла, способной объяснить смысл в его концептуальном (идея), лингвистическом (выражение) и опытном /*expérentielle*/ (*vécu*) аспектах. Отсюда и название книги. Эта общая теория смысла могла бы быть создана в рамках некой гипотетической «структурной феноменологии», и если этого не случилось, это не означает, что сама интуиция была ложной.

Еще и сегодня разработанные феноменологами и структуралистами подходы к проблеме смысла подспудно, но оттого не менее властно, диктуют способы теоретической работы в разных отраслях знания; более того, они демонстрируют тщетность многочисленных попыток (когнитивистских, деконструкционистских, герменевтических, семиотических, спекулятивных) превзойти их, рассчитывая исключительно на собственный ресурс. В связи с этим, амбиции автора и цель настоящего сборника сводятся к тому, чтобы вернуться к этим совместным незавершенным исканиям феноменологов и структуралистов и, реактивируя их прозрения относительно, прежде всего, языка, литературы и эстетического опыта, как можно точнее очертить горизонты пути, первоначально ими намеченного.

В исследовании подобного рода «исторический» план не может быть оторван от «теоретического», направляющего первый и в нем же черпающего материал, а его логика требует выхода за рамки двух упомянутых направлений в широкий контекст философских концепций и традиций, лингвистических, логических, литературоведческих штудий, искусствоведения, а равно идеологий эпохи. В книге приводится большое количество сведений, имен, далеко не всегда общеизвестных, иногда забытых, разбираемых точек зрения, контактов и фактов. Изобилие фактического материала обусловлено

и проективной частями работы не слишком беспокоит автора, поскольку обусловлен он чисто экстенсивным фактором — обширностью программы, отдельные пункты которой остаются пока нереализованными.

тем, что рефлексия *по поводу* структурализма и феноменологии, их теоретическое осмысление, успевшее обрести вид авторитетных — если не классических — историй этих движений, их позднейшие оценки и переоценки создали некий достаточно плотный экран, который закрыл от нас то, что в эти истории не уместилось, то есть многие важные стороны и моменты возникновения, первоначального развития и взаимодействия этих направлений мысли. В целях демонтажа этого экрана и систематизации множества фактов и имен, которые, по мнению автора, не должны оставаться за кадром, Флакк разработал некую типологию взглядов на структурализм и его историю, представив читателю три его «историографических модели» (см. ниже). Получилось что-то вроде обобщенного плана и «карты» предстоящих исследований; реализованные части проекта касаются, в основном, русского формализма и его «продуктивной» встречи с феноменологией и пражским структурализмом. Остальные — дело будущего.

Три главных тезиса очерчивают проблемное поле исследования: (1) актуальность структуралистской традиции; (2) наличие тесных исторических и чисто концептуальных связей между структурализмом и феноменологией; и (3) вопрос о смысле как общий горизонт и точка схода (*point de fuite* классической перспективы) структурализма и феноменологии. Тезисы не бесспорные, о чем автор предупреждает.

Тезис первый. Более или менее общее мнение о структурализме таково, что, став «классическим», он устарел. Уход со сцены структурализма начался в пору его максимального расцвета и распространения в послевоенной Европе, пик которого пришелся на 60-е годы, когда ведущие теоретики, так или иначе связанные с этим течением (М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делез, Ю. Кристева и др. — преимущественно французы), решительным образом от него отмежевались. Флакк с этим мнением не согласен.

Тезис второй. Считается, что говорить о наличии тесных связей между структурализмом и феноменологией, по меньшей мере, проблематично. Во Франции структурализм и феноменология позиционируются как антагонистические течения, например, в тотальном «братоубийственном» (Waldenfels, 2005, 57) размежевании «систематического рационализма» К. Леви-Стросса с экзистенциальной философией Ж.-П. Сартра. По Флакку, между структурализмом и феноменологией всегда существовали тесные связи, и осуществлялось взаимодействие.

Тезис третий. Мысль о том, что *проблема смысла* (*question du sens*) составляет общий концептуальный центр феноменологии и структурализма. Эта идея вызывает вопросы и требует уточнения. Флакк пишет: в лучшем случае вопрос о смысле представлялся преимущественным лишь некоторым, например, раннему Гуссерлю и Мерло-Понти. Деррида он занимал больше, чем Хайдеггера или Сартра, Соссюра, Якобсона и Леви-Стросса больше, чем Барта, Фуко или Альтюссера (Flack, 2018, 8). Что здесь имеется в виду, не совсем ясно. Непонятно, в каком смысле «проблемой смысла» занимались больше ранний Гуссерль, Соссюр и Деррида, чем Хайдеггер, спросивший, между прочим, не о чем ином, как о смысле бытия? Спорность тезиса связана с его неопределенностью. Меж тем, обратим внимание: именно la question du sens вынесен автором в подзаголовок книги, и к тому же помещен «между»[4] феноменологией и структурализмом, потому что, как мы уже знаем, адекватная постановка этого вопроса, которая, в принципе, и есть решение, по меньшей мере, перспектива решения, требует, по мнению автора, *одновременного обращения к обеим традициям*.

В обоснование изложенных тезисов Флакк приводит следующие соображения.

(1) Сдачу в архив структурализма он считает преждевременной как раз по причине неисчерпанности его концептуального потенциала, о чем свидетельствует посмертная жизнь направления, пусть и с приставкой «пост». То обстоятельство, что критикам структурализма в 70-е годы так и не удалось избавиться от термина, говорит о том, что «структуралистский момент», именно тогда, когда он казался преодоленным, был не только точкой отсчета, в отталкивании от которой оформлялась постструктуралистская мысль, но и в какой-то мере оставался точкой опоры, тем *началом*, на которое она не переставала оглядываться. Поэтому обращение к классическому структурализму, минуя «постструктуралистскую доксу», кажется автору закономерным, и он приводит примеры таких публикаций (Aurora, 2017; Avtonomova, 2009; Daylight, 2011; Sériot, 1999; Stawarska, 2015) . При этом классическим в эволюции структурализма Флакк предлагает считать не — как это более или менее общепринято — послевоенное время, а период между двумя мировыми войнами. Это меняет дело и подводит нас к аргументации по второму пункту —

[4] Это старый грамматический смысл предлога «entre», выражающий совместное действие двух субъектов при одном сказуемом.

об известной общности и принципиальных концептуальных связях структурализма и феноменологии.

(2) В намерения автора, пишет про самого себя Флакк, не входит возвращение к спорам, имевшим место во Франции в послевоенный период, и вместе с тем он не собирается умалять их значение, отрицая или релятивизируя действительно имеющиеся глубокие различия между феноменологией и структурализмом. Но дело в том, пишет он, что эти споры велись *уже по завершении классической фазы* в развитии обоих направлений, повторим, пришедшейся, согласно Флакку, не на послевоенное время, а на период с конца XIX века до начала Второй мировой войны. То, что отношения между феноменологией и структурализмом во Франции в 50-е и 60-е годы отлились в противостояние, не означает, что они были такими же в другие времена (конец века, предвоенное время, период между войнами) и в других странах (Германия, Австрия, Нидерланды, Россия, Чехословакия). То есть там они могли быть другими и гораздо более тесными.

Так, в интеллектуальной атмосфере начала прошлого века наличествовали разные тенденции; в немецкой философии доминировало неокантианство с его критикой эмпиризма и психологизма; проблему обоснования знания и логики, гуманитарных наук, по-своему решал Гуссерль. Те методы изучения языка, языка поэзии, искусства, культуры в целом, которые потом были названы структурными, разрабатывались русскими формалистами под влиянием сходных импульсов.

Что касается истории феноменологии, то тут, вроде бы, особенно спорить не с кем и не о чем. Другое дело структурализм. Флакк считает, что пора радикально переосмыслить его историю, в частности, отказаться от мнения, что явление это — изначально лингвистическое (имеется в виду лингвистика Ф. де Соссюра) и преимущественно французское. Структурализм, справедливо полагает Флакк, следует рассматривать как подлинно международное движение, укорененное непосредственно в немецком языкознании XIX века (Гумбольд, Штейнталь, неограмматики), в психологии (Гербарт, Фехнер, Вундт), в философии (Лотце, Риккерт, Виндельбанд), развившееся благодаря мощным новым веяниям (ранняя феноменология, гештальтпсихология, формалистическая эстетика, Кассирер, Бюлер, а равно модернистское искусство) и распространявшееся из России, через Чехословакию в Польшу, Нидерланды, Скандинавию в США и Западную Европу. Такой подход, по мнению автора, даст более дифференцированную картину структурализма,

его культурно-исторического контекста, глубоких связей с феноменологией (в версии Мерло-Понти), а также позволит оценить значение структуралистских идей для современной постановки проблемы смысла, восприятия, изображения и т.д., в разных дисциплинах, таких как эстетика, биосемиотика, когнитивная психология, нарратология и др. Таким образом, особую роль в «проекте» Флакка приобретает изучение ключевого — повторим, с точки зрения автора — периода в истории структурализма: *diuring the interwar*, периода между двумя войнами.

(3) Проблема смысла. Флакк признается, что именно вопрос о смысле заставил его оспаривать и заново продумывать генеалогию структурализма и его взаимоотношения с феноменологией. Прояснение этого вопроса было основной целью каждого из включенных в книгу исследований, посвященных отдельным эпизодам их общей истории, главным образом тех, что оказались либо совсем обойденными, либо обделенными вниманием историков. Полученные результаты позволяют, считает автор, говорить о проблеме смысла как общем центре структурализма и феноменологии. Флакк полагает, что, будучи «почти одновременным» ответом на кризис эпистемологических парадигм XIX века («психологизм, позитивизм, натурализм, а также посткантианский идеализм), оба направления создали серьезный задел для выработки фундаментальной теории смысла в его понятийном (Идея), языковом (Выражение) и «опытном» (Опыт) измерениях, о чем выше уже говорилось.

Во-первых (Flack, 2018, 22-23), занимаясь литературой и языком под углом зрения их «поэтической» функции или в качестве «говорящей речи» (*parole parlante*), структуралисты и феноменологи подошли к переопределению понятия знака, мысля его *не в терминах референции* (aliquid stat pro aliquo)[5], но как чистую «выразительность», *expression*.

Во-вторых, утверждает Флакк, поскольку это новое понимание знака (и, стало быть, значения и смысла) брало начало в рефлексии, охватывающей эстетическое и до-языковое, или до-рефлексивное, измерения опыта, оно избегало обычной ловушки представлений о языке, герметически замыкающих его в собственной экспрессивности. Напротив, оно позволяло — и позволяет — распространить структуру «выразительности» языкового смысла на мышление, воображение, восприятие, не подводя эти формы опыта под понятие

[5] Что-то вместо чего-то.

«языковой смысл». Всякий опыт (*vécu*), будь то опыт переживания, восприятия, воображения, сна, языковой опыт или опыт, опосредованный абстрактными представлениями (математическими, геометрическими и т.д.), формальными или логическими понятиями, также рассматривается в основе своей как выразительный.

В-третьих, это расширение (генерализация) понятия экспрессивности знака меняет характер главных — метафизического (что такое реальность?) и эпистемологического (что такое познание?) — вопросов, неизменно соскальзывающих в вопрошание о смысле. Складываются предпосылки для методологического (пере)обоснования гуманитарного знания на «примате» смысла, взятого уже не только в идеальном или даже языковом измерении, но в качестве фундаментального способа (*modalité*) артикуляции нашего опыта (*expérience*). Такое преобразование, полагает Флакк, могло бы сделать гуманитарное знание той самой «строгой наукой», которой хотели быть феноменология и структурализм первой половины XX века, что оградило бы это знание, с одной стороны, от постмодернистского релятивизма и скепсиса, а с другой, от возвращения под опеку редукционистской парадигмы естественных наук с их наивным объективизмом.

Такова общая идея книги. Теперь подробнее о «моделях», о трех исторически сложившихся точках зрения на структурализм. Выделение их, как сказано, позволяет Флакку концептуально упорядочить огромную массу фактов, сведений, имен, из которых далеко не все станут предметом детального разбора в книге, но которые — для полноты картины — надо хотя бы иметь в виду.

Первая модель — это как раз франко (соссюро) центричное в*и*дение структурализма. Она построена на основе дефиниций, взятых из антологий и учебников по истории наук о языке и литературы, а также канонических историй собственно структурализма (Culler, 1975; Dosse, 1991; Rivkin & Ryan, 1998; Robins, 1967; Scholes, 1974; Selden, 2005; Seuren, 1998). Ключевые фигуры здесь — Фердинанд де Соссюр и Клод Леви-Стросс. По этой концепции, «Курс общей лингвистики» первого открыл новую эру в истории лингвистики, решительно порвав с неограмматической традицией (К. Бругман, А. Лескиен, Х. Остхоф, Х. Пауль и др.) и найдя частичную опору в трудах У. Уитни, Э. Дюркгейма и И. Тэна. Позже К. Леви-Стросс распространил интуиции Соссюра сначала на этнографию, а затем на всю область гуманитарного знания. Расцвет структурализма в этой модели приходится на 60-е годы

прошлого века (Р. Барт, Ж. Лакан, Ц. Тодоров и др.). Наряду с ключевыми фигурами Соссюра и Леви-Стросса упоминаются ученые, работавшие до второй мировой войны, и такие школы, как Женевская (Ш. Балли и А. Сешэ), Пражский кружок (Р. О. Якобсон и Н. С. Трубецкой), Копенгагенский кружок, сгруппировавшийся вокруг Л. Ельмслева, и — очень ограниченно — американские «дистрибуционисты» (Л. Блумфилд). Близкий к русским формалистам В. Я. Пропп зачастую представлен в этой модели в качестве одного из и источников концепции К. Леви-Стросса.

Вторая модель («Восток — Запад») обобщает результаты исследований структурализма, появившиеся после падения берлинской стены (Ambros, 2009; Dennes, 1998; Dmitriev, 2002; Raynaud, 1990; Seifrid, 2005; Sladék, 2006), она лучше интегрирует в историю структурализма труды ученых из Центральной и Восточной Европы, хотя при этом предполагается, что «славянская» ветвь структурализма по существу так и осталась чуждой, если не вообще противоположной его западному alter ego. Положительное отличие этой модели от первой — в том, что она более дифференцированно и детально представляет Пражскую школу. Помимо Якобсона и Трубецкого речь идет о членах кружка — чехах (Вилем Матезиус, Богуслав Гавранек, Богумил Трнка и др.), а также о тех ученых, чьи интересы выходят за пределы лингвистики, таких как Петр Богатырев, Дмитро Чижевский и Ян Мукаржовский, который здесь назван основателем структурной эстетики. Школа рассматривается не только с точки зрения ее вклада в фонологию, но как мультидисциплинарный проект, влияние которого распространяется на сферы эстетики, теории литературы, театральных штудий и семиотики. Фигура Соссюра перестает быть единственной в генезисе структурализма, рядом с ним размещаются польский лингвист Ян Бодуэн де Куртене, Эдуард Сиверс, основатель Ohrenphilologuie, и неограмматик Германн Пауль. Говорится об особом вкладе в историю структурализма русских формалистов, в частности Юрия Тынянова, Осипа Брика, Евгения Поливанова, Льва Якобинского. Берутся в расчет нелингвистические истоки структурализма, в частности, феноменология (конечно, Гуссерль, но также его русский последователь Густав Шпет) и физиология Карла Бюлера. «Другая наука» Я. С. Левченко (Levchenko, 2012) вписывается в эту модель.

Наконец, *третья модель* интегрирует элементы двух первых, акцентируя главным образом добавления и исправления, подразумеваемые моделью «Восток — Запад». В ней учитываются результаты исследований, посвященных немецким и австрийским философам XIX в., не имевших, впрочем,

непосредственного отношения к структурализму (Köhnke, 1991; Rollinger, 2008) а также материалы собственных работ автора, включенных в данный сборник. В центре здесь оказывается фигура Р. О. Якобсона, труды которого служат своеобразным интерфейсом, точкой пересечения разных направлений (русский формализм, гербартианская эстетика, евразийство, феноменология, неокантианство, школа Брентано и др.). Модель позволяет восстановить интеллектуальное преемство между творчеством Якобсона и Гумбольда (по линии Потебня — Штейнталь), Шеллинга и Гегеля (Савицкий — Трубецкой — Аксаков), уже обозначившееся в предыдущей модели. Используемый Серью сравнительно-исторический подход здесь получает более широкое применение, расширен круг прямых собеседников Якобсона, указаны их собственные теоретические истоки. Прослеживаются связи с гербартианской эстетикой (Мукаржовский, Цих, Остинский, Фехнер, Дробиш), со школой Брентано (Бюлер, Утиц, Эренфельс, Штумпф), нео- и пост-кантианской эпистемологией (Пос, Кассирер, Рикерт, Лотце, Тренделенбург), феноменологией (Пос, Шпет, Гуссерль), формализмом в музыкологии (Беккинг, Риманн, Ханслинг), а также с экспериментальной психологией (Сиверс, Мейманн, Кюльпе, Вунд). Для Флакка эта модель наиболее репрезентативна. Проект приобретает конкретные очертания.

Таково обширное Введение, призванное, повторю, *постфактум* придать собранным под одной обложкой исследованиям концептуальную целостность. Поэтому мы на нем и остановились подробнее. Кратко: «о чем» три раздела.

В первой части книги («*Идея и форма: эпистемологический проект русского формализма*», 1 — 4 главы) говорится о промежуточном положении формалистов «между» неокантианством и структурной лингвистикой, фигурируют имена А. Белого, «читающего Потебню», говорится о теориях стиха и типологии музыкального ритма (Э. Сиверс, Густав Беккинг, Роман Якобсон), о контроверзах между структурализмом и марксизмом (на примере полемики О. Шор). В своих исследованиях русского формализма Патрик Флакк опирается на посвященную ему обширную литературу (в том числе относительно недавнюю и последних лет).

Во второй части («*Выражение между идеей и опытом*», главы 5 — 7) в основном рассматриваются взаимосвязи феноменологии и пражского структурализма, отдельное исследование посвящено концепции нидерландского философа и лингвиста Хендрика Поса. Об этой части подробнее ниже.

В третьей («*К смыслу опыта*», главы 8 — 10) описываются эстетические и литературные горизонты «феноменологии русского авангарда», взгляды Шкловского, Мерло Понти и — под знаком вопроса (точно ли он в этом ряду?) — Шпета; наконец, в последнем — X — эссе книги, которое называется «*Темпоральные структуры в поэтике русских формалистов*», разбирается тема времени, так или иначе присутствующая в их концепциях (вопреки устойчивому противоположному мнению, берущему за образец формального анализа «Морфологию волшебной сказки» В. Я Проппа и «Кошек Бодлера» Р. О. Якобсона и К. Леви-Стросса). Тема времени, полагает Флакк, явно наличествующая в трудах В. Шкловского, Б. Эйхенбаума, Ю. Тынянова, может стать походящим локусом для выявления существенных различий между русским формализмом и французским структурализмом.

Изложение содержания глав грозит непомерным разрастанием рецензии, но все же какие-то ключевые моменты нельзя обойти. Остановимся на V, VI и VII главах. Название первой — «Феноменологический момент структурной лингвистики». Они встретились — в 1935 году в Праге, феноменология и структурная лингвистика, Гуссерль и Якобсон. О взаимоотношениях обоих направлений мысли написано немало. Взгляды рознятся — от признания того, что существует «феноменологический структурализм», ответвление гуссерлевской феноменологии (Эльмар Холенштейн (Holenstein, 1975; Holenstein 1976, 56-75)) до полного отрицания каких-либо концептуальных связей между двумя течениями (Hansen-Löve, 1978; Steiner & Holenstein, 1975; Swiggers, 1981). Издержки, по мнению Флакка, характерны для обеих сторон; они связаны с отсутствием в 70-е годы доступа ко многим документам и источникам, и могли быть объяснимы вплоть до публикации в 90-х годах «пионерских» работ Патрика Серио, Александра Хаардта и др. (Haardt, 1993; Dennes, 1998; Sériot, 1995; Sériot, 1999), вкупе с появившимися переводами с русского, в частности, книги Густава Шпета «Явление и смысл» (Shpet, 1914).

Тем не менее, труды Холенштейна, полагает Флакк, — хороший исходный пункт для сопоставления феноменологии и структурализма. Швейцарский лингвист выделяет несколько общих для феноменологии Э. Гуссерля и структурной лингвистики Р. Якобсона эпистемологических и методологических решений. Оба систематически и программно отвергают психологизм. Обоим опорой служит концепт «интенциональности», или «направленности на» /«имения в виду»/ (*visée*), предполагающий, что сознание — это всегда сознание чего-то, и что оно участвует в структурировании объектов, а не пассивно

их воспринимает. Согласно Холенштейну, Гуссерль и Якобсон также разделяют старую идею всеобщей грамматики, нацеленной на выявление разных структурных типов (инвариантов), в пределах которых происходят изменения языковых единиц. Наряду с этой формальной стороной (*Formenlehre*), как феноменология, так и структурная лингвистика признают важность семантики (*Bedeutungslehre*) на всех уровнях логического и лингвистического анализа. Наконец, для обоих фундаментальной является интерсубъективная, коммуникативная сторона сознания и языка. Считается при этом, что именно феноменология снабдила когнитивным инструментарием структурную лингвистику, который позволил ей освободиться от психологизма, а равно от (по выражению Паточки) «железного ошейника соссюровских дихотомий», разработав более совершенную и более адекватную своему предмету эпистемологическую модель (Flack, 2018, 107-108).

Флакк приводит наиболее сильные аргументы противников столь радикального сближения феноменологии (ранний Гуссерль) и структурализма (Р. Якобсон); они сводятся к следующим. Структурная лингвистика никогда не практиковала épochè, или феноменологическую редукцию в том виде, как ее понимал Гуссерль. В выделении структурных инвариантов и дефиниции литературы на основе «литературности» (« littérarité »), уточняет бельгийский лингвист, филолог-романист и философ Пьер Свиггерс, на которого ссылается Патрик Флакк, при желании можно усмотреть что-то вроде отголосков редукции, но методологическая перспектива структурализма скорее связана с (нео)кантианским влиянием: речь идет о систематическом ограничении исследовательского поля науки и никак не о преодолении того, что в феноменологическом дискурсе называется «естественной установкой» (Swiggers, 1981). Также, продолжает Флакк, трудно не согласиться с Ааге А. Хансеном-Лёве (австрийский славист и теоретик литературы) в том, что концепция поэтического языка, которую Якобсон наследует от русского формализма, отмечена вниманием к «ощущению» (« sensation ») и к «переживанию» (« l'expérience vitale »), то есть к вещам, «диаметрально противоположным эйдетической явленности» (Hansen-Löve, 1978).

Гуссерлевская феноменология, пишет в связи с этим Флакк, по крайней мере, та, что нашла выражение в «Логических исследованиях», подразумевает откровенно идеалистическое (читай, трансцендентальное) отношение сознания к феноменам. Согласно Гуссерлю, познание объекта осуществляется в созерцании сущностей, посредством сущностного в*и*дения (Wesenschau),

акта, зависимого от воображения и идеализации (эйдетическая вариация), но не от чувственного восприятия. Этот идеалистический, трансцендентальный или «логицистский» подход к сознанию решающим образом сказался на представлении Гуссерля о языке как о чистом проводнике или носителе фактически независимых от него значений, не оказывающем влияния на их идеальную природу чистых сущностей. Возможно, именно Жак Деррида, добавляет Флакк, лучше других обрисовал эту «непродуктивность» лингвистического выражения у Гуссерля (Flack, 2018, 109; Derrida, 1967).

Напротив, Роман Якобсон рассматривает языковые явления в их эмпирии; означающая функция языка, его способность выражать сущности вещей для него не существует отдельно от конкретного материального языкового субстрата, будучи его производной. Флакк согласен со Свиггерсом в том, что цель фонологии Якобсона — выделение и описание не идеальных сущностей, но конкретной иерархической структуры, посредством которой те или иные лингвистические феномены (фонемы, слова) выражают некое значение. Для него план, собственно, языкового выражения одновременно автономен, продуктивен и динамичен; он никак не нейтрален ни по отношению к значению, ни к нашему восприятию действительности.

Тем не менее, полагает Патрик Флакк, скепсис Хансена-Лёве и Свиггерса по поводу сближения феноменологии и структурализма не ставит точку в дискуссии о связях лингвистики Якобсона с феноменологией. Надо учесть, что «Логические исследования» не дают полного о ней представления, прежде всего, об ее зрелом этапе, связанном с введением понятия «Lebenswelt» («жизненный мир»). Кроме того, известно, что существует другие версии феноменологии, «менее трансцендентальные и идеалистические», лучше совместимые с мыслью Якобсона, и, возможно, повлиявшие на нее. В этом плане особенно важны три имени: Густава Густавовича Шпета, Хендрика Поса (Hendrik Pos), нидерландского философа и лингвиста, и Мориса Мерло-Понти.

В VI главе («Ausdruck — Выражение //Vyraženie// — Expression: трансферт одного понятия между феноменологией и структурализмом») Патрик Флакк возвращается к идее Эльмара Холенштейна, полагая возможным обосновать сравнимость и совместимость двух направлений немного иначе, чем это делал швейцарский лингвист, а именно, путем анализа концепта «выражение» у трех авторов, Гуссерля, Якобсона и Мерло-Понти. (Ко взглядам Шпета автор вернется Третьем разделе. Концепт «выражения» потому предпочтителен для анализа, что ставит проблему значения (*signification*) не только в плане языка

как объективного носителя смысла или значения, но также в плане субъекта (*l'instance subjective*), использующего или учреждающего этот смысл или это значение. Немецкое слово соотнесено с пониманием «выражения» у Гуссерля (времен «Логических исследований»), оно соответствует рубрике «идея»; за русским скрывается концепция Р. О. Якобсона, французское описывает функцию «выражения» в феноменологии Мерло-Понти («опыт»). Место «выражения» — между «идеей» и «опытом» как в названии главы, так и в структуре Второго раздела книги.

Анализ Ausdruck Гуссерля ограничивается материалом Первого логического исследования («Выражение и значение» (*Ausdruck und Bedeutung*)), понятийным центром которого это понятие и является. При этом автор напоминает, что «Логические исследования» составляют первый, «логицистский» этап феноменологии, главный источник влияния на Якобсона, и что позднейшая гуссерлевская феноменология во многих своих аспектах оказывается гораздо ближе к структурной лингвистике Р. О. Якобсона. Согласно Гуссерлю, Ausdruck это знак (*Zeichen*), имеющий значение (*Bedeutung*), или выражающий некий смысл (*Sinn*). Выражение отличается от указания-индекса (*Anzeichen*), то есть от знака, отношение которого к вещи является немотивированным и необоснованным. По замечанию Ж. Деррида, это на вид невинное различение определяет весь дальнейший ход гуссерлевской мысли. Различение между выражением и индексом приводит, в конечном счете, к нейтрализации роли языка в качестве источника значения (*couche de la signification*). Не входя в детали сложного гуссерлевского анализа, можно заключить, что для Гуссерля, выражение есть, по сути дела, не что иное, как средство доставки уже сформированного логического смысла, который, впрочем, берет начало в интенциональных актах субъекта как «видение» (*meinen*) в субъективном сознании и как данность (donation) для субъективного сознания.

Vyraženie у Якобсона. Понятие «выражение» появляется у Р. О. Якобсона очень рано (в статье «Новая русская поэзия»). Оно играет ключевую роль в его определении поэтического языка как «высказывания с установкой на выражение», — приводит Флакк русскую формулировку. Определение тесно связано с поэтической практикой русских кубо-футуристов, для которых слово — это нечто, обладающее собственной структурной организацией и значимостью («самоцельное», «самовитое» или «самоценное» слово). Таким образом, полагает Флакк, понимание «выражения» у Якобсона сближается с идеей «остранения» (« défamiliarisation ») русских формалистов, которое,

согласно В. Шкловскому, составляет существо всякой художественной или литературной практики.

В точности как для Шкловского, выразительность языка для Якобсона — не когнитивный процесс передачи смыслов, но эстетическая самоцель (une fin esthétique en soi), язык — не средство коммуникации или мышления; это полноправный поэтический феномен. Языковые знаки суть конкретные сущности, экспрессивный потенциал которых и само их существование берут начало не в тех или иных функциях (дейктической, коммуникативной, логической и т.д.), а в самом поэтическом факте их восприятия как систематически артикулированных и дифференцированных в некой материальной среде (звуковой, графической). Иными словами, русский лингвист утверждает, что именно перцептивная структура знака позволяет ему выражать или обозначать нечто, то есть функционировать в качестве означающей инстанции. Мысль о том, что знак обязан значением своей экспрессивной артикуляции в акте чувственного восприятия, встречаем в понятии фонемы, предложенном Якобсоном; в самом деле, он разбирает фонему как иерархию фонетических явлений, иначе говоря, как интеллегибельную организацию эмпирического чувственного субстрата.

Отличия от гуссерлевского понимания соотношения «выражения» и «значения» очевидны: если у Гуссерля роль «выражения» в конституировании и переживании смысла вполне периферийна, то у Якобсона оно занимает центральное положение, будучи результатом не субъективного интенционального акта (или иногда чистого акта саморефлексии сознания), но продуктивной работы в лоне языка. В то время как у Гуссерля значение есть некая логическая данность, просто передаваемая с помощью языка и выражения, у Якобсона оно по существу зависит от форм своего конкретного выражения в языке.

Мерло-Понти: l'expression. Принципиальные расхождения в понимании «выражения» в вышеописанных концепциях столь очевидны, что кажется сомнительным как их сближение, так и предположение о возможном влиянии Гуссерля на Якобсона. Тем не менее, полагает Флакк, вопрос о «выражении» индуцирует некое проблемное поле, в котором феноменология и структурализм предстают как взаимодополняющие учения в том смысле, что явно обнаруживают свои недостатки. Что касается Гуссерля, то, действительно, Деррида убедительно показал, что идея чистого выражения, знака как чистого присутствия смысла, не нуждающегося ни в артикуляции, ни в референте, несостоятельна.

Относительно точки зрения Якобсона и позитивистской ориентации структурализма, чисто объективистски усматривающего источник смысла в системе языка, равным образом выдвигаются серьезные возражения. Если значение, в самом деле, созидается исключительно языком и его структурами, встает вопрос о его произвольности и референциальности: язык не соприкасается с почвой опыта, утрачивает всякую описательную силу, замыкаясь в собственной способности означивания и выражая только собственный смысл. Настоящую трудность, связанную с понятием «выражения», Флакк видит в том, что ни Гуссерлю, ни Якобсону не удается тематизировать отношение между до-понятийным (перцептуальным) смыслом (*sens pré-conceptuel* (*perceptif*)) и смыслом языковым. Таков, с его точки зрения, случай Гуссерля, постулирующего бездоказательную (*indéfendable*) корреляцию между идеальным значением и объектом; со своей стороны Якобсон также не решает проблемы, встающей в связи с открытием свойственной языку материальности и, стало быть, отношения к тому, что внешне языковой структуре.

Не удивляет, поэтому, то обстоятельство, что именно феноменология Мерло-Понти предоставляет, по Флакку, возможность компромиссного решения (*un compromis intéressant entre les positions de Husserl et de Jakobson*), коль скоро она нацелена на решение вопроса о соотношении перцептивного и языкового смыслов.

В виду радикальной противоположности позиций в вопросе о субъективности, логично предположить, что этот компромисс подразумевает какое-то новое понимание субъекта и его роли по отношению к смыслу и выражению: субъект у Мерло-Понти понят уже не как чистое сознание, но как деятельная телесная инстанция, вовлеченная в акт выражения. Для Мерло-Понти, ссылается Флакк на Кристенсена, выражение есть отношение между вещами, а не между словом и вещью. Вещи находятся в отношениях взаимосвязи, они отсылают друг к другу и таким образом в качестве встречных мне, открывают мне, действующему субъекту, свой смысл как объекты возможного употребления. Словом, выражение есть собственное свойство вещей предлагать мне свой смысл. Такое употребление термина сближает его с лейбницианским понятием «выражения» и с хайдеггерианским концептом герменевтического «als» /«как»/. Определяющим элементом такой концепции «выражения» является понятие «тела». Действительно, для Мерло-Понти экспрессивность вещей относится к телесно-двигательной среде. Он отвергает представление о чистых интенциональных актах сознания, схватывающего значения,

которые «существуют сами по себе», в пользу идеи «действующей интенциональности тел» (*l'idée d'une intentionnalité opérante du corps*). Кристенсен замечает: «анализ восприятия становится герменевтическим, что не влечет за собой редукции перцептивного содержания к языковому. Перцептивный знак есть знак, чисто чувственный, отданный во владение органам восприятия, и его экспрессивность внутренне связана с движениями и модуляциями феноменального поля» (Flack, 2018, 124; Kristensen, 2010, 20).

Таким образом, теория выражения, предложенная Мерло-Понти, с одной стороны, принимает в расчет его «материальную» сторону, что делает ее совместимой с представлениями Якобсона о языке. С другой, она возвращает язык на почву опыта. Необходимый для объединения двух теорий шаг — отказ от традиционных представлений о трансцендентальном субъекте и замещение его «экспрессивным субъектом», вовлеченным в артикуляцию конкретного смысла его собственного опыта-переживания (*vécu*).

В VII главе, «Хендрик Пос: философия между идеей и опытом», говорится о жизненном пути и теоретических взглядах ныне почти забытого, но широко известного в свое время нидерландского философа и лингвиста (1898–1955), слушавшего курсы Гуссерля и Хайдеггера, с 1924 г. профессора созданной специально для него кафедры Общего языкознания в Свободном университете Амстердама, затем, с 1932 и — за исключением военных лет — до своей кончины, преподававшего на кафедре Теоретической философии и истории философии Муниципального университета Амстердама. Во время оккупации Пос за свою предвоенную антифашистскую деятельность оказался в Бухенвальде, где пробыл около года, а затем до 1943, когда был освобожден по состоянию здоровья, — в разных нидерландских тюрьмах. После войны вернулся к академической работе.

Для Флакка теоретические разработки Поса, так и не приведенные, впрочем, к общему знаменателю «системы», важны по целому ряду соображений. Пос был одним из первых, кто смог предложить собственно философское осмысление наук о языке и их методов на поворотном этапе их истории. Его идеи заслуживают серьезного изучения в связи с задуманным Флакком переосмыслением истории структурализма, так как Пос был активным участником событий, переписывался со всеми значимыми персонажами этой истории, а его творчество представляет собой нечто вроде «моментального снимка» тогдашней полемики. В более узком плане особый интерес представляет для Флакка впечатляющее сходство позиций Поса и Шпета по ряду вопросов,

особенно касающихся «опытной» (*vécu*) составляющей языковых явлений. Кроме того, «чувствительность» Поса к разного рода идеям, в том числе марксистским, при сохранении критической дистанции по отношению к марксистской идеологии в целом создавала некую «платформу», на которой противоборствующие точки зрения на феноменологию и структурную лингвистику могли обсуждаться в атмосфере, относительно свободной от послевоенного идеологического давления.

Подведем итоги. Задуманный и частично осуществленный проект «переписывания» истории структурализма, предполагающий также прояснение взаимоотношений последнего с феноменологией, выходит за рамки как обычного историко-научного, так и, собственно, историко-философского (история феноменологии) исследования по той простой причине, что столь обстоятельный разговор о значительном явлении научного (и философского) мышления первой половины прошлого века, сохранившемся во второй его половине, а также в наступившем третьем тысячелетии с приставкой «пост», неизбежно оказывается разговором о «постнауке», «постфилософии» и обо всех прочих возможных «пост-», включая постполитику, коль скоро речь идет о переживаемых нами «поворотных временах», а стало быть, о «кризисе» (в самом положительном смысле) всех более или менее привычных для европейской — а теперь уже мировой — культуры понятий и представлений, и прежде всего о самой науке и философии. «Перепись» истории — единственный способ остаться на уровне мышления отцов-основателей. В этом смысле история формирования структурализма, его развития во взаимодействии с разными течениями и направлениями мысли, прежде всего, феноменологией, и, наконец, оставшаяся за рамками проделанной работы, история превращения его в постструктурализм чрезвычайно поучительна. Величественный жест «отказа» главных постструктуралистов (Фуко, Делез и др.) от структурализма классического (у Флакка это главным образом «соссюровская модель), а равно выпады против философского универсализма (как будто философия может не быть «предельным вопрошанием, охватывающим своими вопросами совокупное целое сущего») были во многом борьбой с ветряными мельницами, с ими же самими сконструированным образом врага, как это часто бывало в истории философии, отчего она не переставала быть философией. Путь в «постфилософию» им открыли классики — Гуссерль и Хайдеггер, то есть феноменология в двух своих главных изводах.

REFERENCES

Ambros, V. (Ed.). (2009). *Structuralism(s) Today: Paris, Prague, Tartu*. New York: Legas.

Aurora, S. (2017). *Filosofia e scienza del primo Husserl* [Philosophy and Sciences in the Early Husserl]. Padova: Cleup. (in Italian).

Avtonomova, N. (2009). *Otkrytaya struktura* [The Open Structure]. Moscow: ROSSPEN. (in Russian).

Culler, J. (1975). *Srucluralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*. Ithaca: Cornell University Press.

Daylight, R. (2011). *What If Derrida Was Wrong About Saussure?* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Dennes, M. (1998). *Husserl — Heidegger: Influence de leur oevre en Russie*. Paris: L'Harmattan.

Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.

Dmitriev, A. (2002). Le contexte européen (francais et allemand) du formalisme russe. In *Cahiers du monde russe,* 43(2-3), 423-440.

Dosse, F. (1991). *Histoire du structuralisme, T.I: Le champ du signe, 1945–1966*. Paris: La Découvert.

Flack, P. (2018). *Idée, Expression, Vécu. La question du sens entre phénoménologie et structuralisme*. Paris: Hermann Éditeurs.

Haardt, A. (1993). *Husserl in Russland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev*. Münich: Fink.

Hansen-Löve, A. (1978). *Der russische Formalismus: methodologische Rekonstruktion seiner Entwicklung aus dem Prinzip der Verfremdung.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Holenstein, E. (1975). *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Holenstein, E. (1976). *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik: Plädoyers für eine strukturale Phänomenologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Köhnke, K. (1991). *The Rise of Neo-kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kristensen, S. (2010). *Parole et subjectivité: Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*. Hildesheim: Olms.

Levchenko, Y. (2012). *Drugaya nauka. Russkiie formalisty v poiskakh biographii* [Another Science. Russian Formalists in Search of a Biography]. Moscow: NIU VSHE. (in Russian).

Raynaud, S. (1990). *Il Circolo Linguistico di Praga* [Prague Linguistic Circle]. Milano: Vita e Pensiero. (in Italian).

Rivkin, J., & Ryan, M. (Ed.). (1998). *Lirerary Theory: An Antology.* Oxford: Blackwell.

Robins, R. (1967). *A Short History of Linguistics*. London: Longman.

Rollinger, R. (2008). *Austrian Phenomenology: Brentano, Husserl, Meinong and Others on Mind and Object*. Heusenstamm: Ontos.

Scholes, R. (1974). *Srucluralism in Literature: An Introduction*. New Haven: Yale University Press.

Seifrid, T. (2005). *The Word Made Self: Russian Writing of Language, 1860–1930*. Ithaca: Cornell University Press.

Selden, R. (Ed.). (2005). *From Formalism to Poststructuralism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sériot, P. (1999). *Structure et totalité: Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*. Paris: PUF.

Sériot, P. (Ed.). (1995). Une familière étrangeté. *Histoire Épistémologie Langage*, 17(2).

Seuren, P. (1998). *Western Linguistics: an Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.

Shpet, G. (1914). *Yavlenie i smysl* [Appearing and Sense]. Moscow: Germes. (in Russian).

Sladék, O. (Ed.). (2006). *Ceský strukturalismus po poststrukturalismus* [Structuralism Czech After Postsructuralism]. Brno: Host. (in Czech).
Stawarska, B. (2015). *Saussure's Philosophy of Language as Phenomenology*. Oxford-New York: Oxford University Press.
Steiner, G., & Holenstein, E. (1975). Roman Jakobson's Approach to Language: Jakobson's phenomenology. *Semiotica*, 15, 393-395.
Swiggers, P. (1981). The Relationship Between Phenomenology and Structuralism. *Ars Semeiotica*, 4(3), 263-268.
Waldenfels, B. (2005). Normalité et normativité: Entre phénomenologie et structuralisme. In *Revue de métaphysique et de morale*, 110(1), 57-67.

HORIZON 8 (2) 2019 : V. Events : A. Patkul : 760–762
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

V. *СОБЫТИЯ*

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-760-762

АНОНС ВЫХОДА НАУЧНОЙ МОНОГРАФИИ «ИДЕЯ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКИ О БЫТИИ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА»

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Кандидат философских наук, доцент.
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.
199034 Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: a.patkul@spbu.ru

ANNOUNCEMENT OF RELEASE OF A SCIENTIFIC MONOGRAPH *THE IDEA OF PHILOSOPHY AS A SCIENCE OF BEING IN THE FUNDAMENTAL ONTOLOGY OF MARTIN HEIDEGGER*

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, Assistant Professor.
St Petersburg State University, Institute of Philosophy.
199034 St Petersburg, Russia.
E-mail: a.patkul@spbu.ru

Издательством «Наука» на май 2020 г. запланирован выпуск авторской монографии А. Б. Паткуля «Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера».

© ANDREI PATKUL, 2019

Центральным вопросом исследования является вопрос о том, возможна ли философия как наука по такому понятию научности, которое не было бы считано с нефилософских наук — равным образом формальных или естественных, технических или гуманитарных. Экспозиция этого вопроса в монографии производится на примере фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера (1889 — 1976). Такой выбор материала обосновывается тем, что, как показано в ходе исследования, философ этот в определенный период своей интеллектуальной биографии не только рассматривал философию как науку, но считал, что идея научности философии существенно отличается от идеи научности позитивных, то есть нефилософских, наук. При этом, *во-первых*, им предлагается новая и уникальная экзистенциально-онтологическая концепция науки вообще, то есть концепция, применимая как к философии, так и к нефилософским дисциплинам; а *во-вторых*, в рамках фундаментальной онтологии Хайдеггера показано, что сама она, в известном смысле, исторически исчерпывает возможности осуществления философии в качестве науки по собственно философскому понятию научности.

Для того чтобы дать как можно более полную экспозицию идеи философской научности в фундаментальной онтологии, в монографии реконструировано хайдеггеровское понимание собственного предмета философии как науки (бытие в его отличии от сущего), ее метода (герменевтическая феноменология), а также конкретного хода осуществления этой науки в его *terminus a quo* и *terminus ad quem* (от понимающего бытие сущего в его повседневности к универсальному смыслу бытия как такового). Также в монографии поставлен вопрос о возможном архитектоническом единстве хайдеггеровского онтологического проекта; при этом предложено несколько возможных вариантов реконструкции такого единства. В этой связи в ней сделан акцент на замысле Хайдеггера по обоснованию позитивных наук в региональных онтологиях и его понятии продуктивной логики науки. Особое внимание в книге уделено и *экзистенциальному понятию науки* у Хайдеггера, прежде всего, в применении его к научной философии, а также экзистетной значимости акта учреждения философской науки для самого философствующего. Кроме того, здесь осуществлен анализ историчности как существенного момента систематического целого философской науки; в частности, показана значимость хайдеггеровской деструкции оппозиции исторического и систематического для понимания философской научности. Выявляемые в ходе исследования моменты понятия научности философии у Хайдеггера нередко сопоставляются в книге

с другими образцами трактовки собственно философского понятия науки, исторически предшествующими хайдеггеровской онтологии — с философией Платона, Аристотеля, И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга, Э. Гуссерля. Но главным «историческим» фоном для реконструкции идеи философской научности у Хайдеггера служит система абсолютного идеализма Г. В. Ф. Гегеля. В заключении к монографии выделяются основные причины и симптомы кризиса фундаментально-онтологической программы построения философии как науки и, вместе с тем, ставится вопрос об условиях возможности возобновления научной философии, научность которой не редуцировалась бы к идее научности нефилософских наук, в ситуации завершенной метафизики, а именно полного забвения бытия в его отличии от сущего. Исследование опирается на достаточно большой объем как оригинальных источников, так и комментаторской литературы — отечественной и зарубежной. На страницах этой книги ведется активная полемика со многими ключевыми интерпретаторами философии Хайдеггера, в том числе, принадлежащими русскоязычной интеллектуальной традиции.

Книга адресована специалистам в области онтологии и теории познания, философии науки, истории немецкой философии, всем тем, кому интересна специфика философского мышления. Издание книги осуществляется при финансовой поддержке РФФИ, грант № 19-111-00065 Д. Этому фонду автор ее выражает самую искреннюю признательность.

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Журнал "HORIZON. Феноменологические исследования" издается при Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета и при участии 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 цель 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, конферен-

ций, 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 **Артёменко Натальи Андреевны** по адресу: N.Artemenko@horizon.spb.ru

Обращаем внимание авторов, что *редколлегия вправе отклонить рассмотрение рукописи к публикации, если она не оформлена согласно требованиям журнала*. Допускается также ориентироваться авторам при оформлении своих работ на *последний* номер журнала.

Авторы присылают свои материалы на электронный адрес главного редактора как приложение к электронному письму, состоящее из двух файлов:

1. Информация об авторе, включающая:
– аффилиацию (ученую степень и звание (если есть))
– институциональную принадлежность / место работы
– адрес места работы с указанием почтового индекса, города, страны
– научные интересы
– последние публикации
– адрес электронной почты
2. Рукопись:

Материалы присылать в формате MS-Word.

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (**до 2 п. л.**), рецензии (**до 0,5 п. л.**), переводы (**при наличии авторских прав**), рецензии на издания, увидевшие свет в течение **последних пятнадцати лет**, отчеты о научных мероприятиях, анонсы. Статьи должны сопровождаться аннотацией на английском и русском языках **(около 250 слов)** с указанием имени автора, названия и **7–9** ключевых слов.

Обращаем внимание на то, что позиция редакции может не совпадать с позицией авторов.

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 inPhenomenology":

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**.

The Editorial staff assume no liability for the author's attitudes and reserve the right to share them or not.

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
8 (2) 2019

Главный редактор

Н. Артёменко

Художник обложки

Э. Патракеев

Редакторы сайта

Л. Буряковский, А. Новикова

Компьютерная вёрстка

Т. Сенина

Адрес редакции:
Институт философии
Санкт-Петербургский государственный университет
Менделеевская лин., д. 5, ауд. 21а
199034 Санкт-Петербург, Россия

Подписано в печать 14.11.2019 г.
Формат 70 × 100 1/16
34,78 печ. л. Печать по заказу.
Тираж: 92 экз. (1-й завод). Заказ № ___.
Цена свободная

Издательство Санкт-Петербургского государственного университета
199004, Санкт-Петербург, 6-я линия В. О., дом 11.
Директор Издательства СПбГУ: Лебёдкина Елена Викторовна
Типография Издательства СПбГУ. 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.