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

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY

HORIZON

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIES IN PHENOMENOLOGY
STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

12 (2) 2023

SPECIAL ISSUE

РЕЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В ИСПАНИИ И ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN SPAIN AND LATIN AMERICA

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Том 12, № 2 2023

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК
РЕЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В ИСПАНИИ И ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

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

Журнал зарегистрирован в качестве СМИ. Свидетельство **ПИ № ФС 77-75574 от 08.05.2019**

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

Журнал издается при Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета

ПУБЛИКУЕМЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПРОШЛИ ПРОЦЕДУРУ РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ И ЭКСПЕРТНОГО ОТБОРА

Главный редактор
Наталья Артеменко (*Россия*) Санкт-Петербургский государственный университет

Выпускающие редакторы
Хесус Диас Альварес (*Испания*) Национальный университет дистанционного образования, Мадрид
Хесус Гильермо Феррер Ортега (*Германия*) Бергский университет Вупперталя

Ответственный секретарь
Александра Поздеева (*Россия*) Санкт-Петербургский государственный университет

Редакционная коллегия
Ханс-Райнер Зепп (*Чехия*) Карлов университет в Праге; **Карел Новотны** (*Чехия*) Карлов университет в Праге; **Александр Шнелль** (*Германия*) Бергский университет Вупперталя; **Андрей Паткуль** (*Россия*) Санкт-Петербургский государственный университет; **Георгий Чернавин** (*Россия*) Национальный исследовательский университет "Высшая школа экономики", Москва; **Андрей Лаврухин** (*Германия*) Рурский университет Бохума; **Фёдор Станжевский** (*Россия*) Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технологический университет); **Михаил Белоусов** (*Россия*) Центр феноменологической философии Российского Государственного Гуманитарного Университета, Москва; **Олег Мухутдинов** (*Россия*) Уральский государственный университет, Екатеринбург; **Николас Гаррера** (*США*) Колледж св. Франциска, Нью-Йорк; **Масуми Нагасака** (*Япония*) Университет Васэда, Токио; **Светлана Никонова** (*Россия*) Академия Русского балета им. А. Я. Вагановой

Научный совет
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; **Алексей Савин** (*Россия*) Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва; **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** (*Германия, Россия*) Университет Эрфурта, Институт философии Российской Академии Наук; **Наталья Бросова** (*Россия*) Белгородский государственный национальный исследовательский университет; **Данил Разеев** (*Россия*) Независимый исследователь; **Аннабель Дюфурк** (*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; **Неля Мотрошилова †** (*Россия*) Институт философии Российской Академии Наук

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

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2023

HORIZON
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
Volume 12, Number 2 2023

SPECIAL ISSUE
THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN SPAIN AND LATIN AMERICA

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

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

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

Editor-in-chief
Natalia Artemenko (*Russia*) St. Petersburg State University

Guest Editors
Jesús Díaz Álvarez (*Spain*) National University of Distance Education, Madrid
Jesús Guillermo Ferrer Ortega (*Germany*) University of Wuppertal

Executive Secretary
Aleksandra Pozdeeva (*Russia*) St. Petersburg State University

Editorial Board
Hans Rainer Sepp (*Czech Republic*) Charles University in Prague; **Karel Novotný** (*Czech Republic*) Charles University in Prague; **Alexander Schnell** (*Germany*) University of Wuppertal; **Andrei Patkul** (*Russia*) St. Petersburg State University; **Georgy Chernavin** (*Russia*) National Research University "Higher School of Economics", Moscow; **Andrei Lavruchin** (*Germany*) Ruhr University of Bochum; **Fedor Stanzhevskiy** (*Russia*) St. Petersburg Technical University (Technological Institute); **Mikhail Belousov** (*Russia*) Centre for Phenomenological Philosophy of the Russian State University for the Humanities, Moscow; **Oleg Mukhutdinov** (*Russia*) Ural Federal University, Ekaterinburg; **Nicolás Garrera-Tolbert** (*USA*) St. Francis College, New York; **Masumi Nagasaka** (*Japan*) Waseda University, Tokyo; **Svetlana Nikonova** (*Russia*) Vaganova Ballet Academy

Advisory Board
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; **Alexei Savin** (*Russia*) Russian Academy of National Economy and Public Administration; **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** (*Germany, Russia*) University of Erfurt, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; **Natalia Brosova** (*Russia*) Belgorod National Research University; **Danil Razeev** (*Russia*) Independent scientist; **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; **Nelly Motroshilova** † (*Russia*) Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

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

© St. Petersburg State University, 2023

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIES IN PHENOMENOLOGY
STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

12 (2) 2023

На журнал «Horizon. Феноменологические исследования» можно подписаться по каталогу «Пресса России». Подписной индекс 39475

Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77-75574 от 8 мая 2019 г. (Федеральное агентство по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор))

Учредители: Санкт-Петербургский государственный университет, Артеменко Наталья Андреевна

Главный редактор
Н. А. Артеменко

Художник обложки
Э. Патракеев

Редакторы сайта
Л. Буряковский, А. Поздеева

Компьютерная верстка
А. М. Вейшторт

Адрес редакции: 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7-9

Дата выхода в свет 14.12.2023. Формат $70 \times 100\ ^{1}/_{16}$.
Уч.-изд. л. 29,7. Тираж — 30 экз. Заказ № . Цена свободная

Издательство Санкт-Петербургского государственного университета
199004, Санкт-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11.
Директор Издательства СПбГУ: Лебёдкина Елена Викторовна

Типография Издательства СПбГУ. 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Том 12, № 2 2023

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И СТРУКТУРАЛИЗМ

Выпускающие редакторы:
Хесус Диас Альварес ***(Национальный университет дистанционного образования, Мадрид, Испания)*** **и Хесус Гильермо Феррер Ортега**
(Бергский университет Вупперталя, Германия)

СОДЕРЖАНИЕ

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

РЕЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В ИСПАНИИ И ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ, JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA
DIE REZEPTION DER PHÄNOMENOLOGIE IN SPANIEN UND LATEINAMERIKA. EIN ÜBERBLICK 263

AGUSTÍN SERRANO DE HARO
ORTEGA Y GASSET AND THE QUESTION OF THE BODY 270

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ, JORGE BRIOSO
THE PHILOSOPHER AND HIS PHILOSOPHIES. ORTEGA, HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY AND BEYOND 285

ANTONIO GONZÁLEZ
THE EMERGENCE OF REALITY: ZUBIRI BEFORE MEETING HEIDEGGER 302

MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ
GIBT ES SPUREN VON PHÄNOMENOLOGIE IN ZUBIRIS *NATURALEZA*, *HISTORIA*, *DIOS*? 327

MARIA CARMEN LÓPEZ SAENZ
A SPANISH CONCEPTION OF THE PHENOMENOLOGY OF EXISTENCE 340

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA
PHÉNOMÉNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE. À PARTIR DES CONTRIBUTIONS D'EDUARDO NICOL 362

JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA
JUAN DAVID GARCÍA BACCAS LEKTÜRE DER TRANSZENDENTALEN PHÄNOMENOLOGIE. VOM INTENTIONALEN BEWUSSTSEIN ZUM TODESKÄMPFENDEN BEWUSSTSEIN 382

IRENE BREUER
THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN ARGENTINA BY EUGENIO PUCCIARELLI: HIS IDEAL OF A MILITANT AND HUMANIST PHILOSOPHY UNDERPINNED BY A PLURALISTIC CONCEPTION OF REASON AND TIME 398

VARIA

CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL
HEIDEGGERS AUFFASSUNG DER DICHTUNG ALS HINWEISENDES SEHENLASSEN DER SEINSWEISEN 433

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ
DER FALL DES LIBERTÄREN ANARCHISMUS SCHELLINGS. EINE PHÄNOMENOLOGIESCHE ANALYSE ÜBER UNAUFHEBBARKEIT DES PARTIKULAREN WILLENS IN DEN JAHREN 1809–1810 457

STATHIS LIVADAS
THE TRANSCENDENTAL AND THE MUNDANE SPHERES: ARE THEY REALLY ONTOLOGICALLY DISCTINCT? 479

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ
ДОЛГ И МОРАЛЬНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КРИТИКА *DING AN SICH* 502

АНАСТАСИЯ МЁДОВА
АУДИАЛЬНЫЙ ОБРАЗ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ЛОКАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ 531

АЛЕКСАНДР ФРОЛОВ
КОНСТИТУИРОВАНИЕ СМЫСЛА VS ОТКРЫТИЕ РЕАЛЬНОСТИ: КАК ВОЗМОЖНА ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СЕГОДНЯ 2.0? 554

II. ДИСКУССИИ

АННА ШИЯН
МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СЕМИНАР «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ — 8: МЕТАФИЗИКА, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ КОГНИТИВИСТИКА И ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ» (20–22 апреля 2023 г., Москва, Россия) 570

СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА, АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ, АННА РЕЗНИЧЕНКО
ОБЗОР ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ «АЛЁШИНСКИЕ ЧТЕНИЯ — 2022: ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ЖИТЬ. К 30-ЛЕТИЮ ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА РГГУ»
(15–17 декабря 2022 г., Москва, Россия) 580

III. РЕЦЕНЗИИ

I HAVE ALL SORTS OF VOICES IN MY HEAD
МЕДИТАЦИИ НАД КНИГОЙ *ГЕОРГИЯ ЧЕРНАВИНА* «ПОДОБИЕ СОВЕСТИ»
Чернавин Г. И. Подобие совести. М., 2023. (В печати)
(МАКСИМ МИРОШНИЧЕНКО) 596

IV. СОБЫТИЯ

АНТОН ВАВИЛОВ
АНОНС ВЫХОДА НАУЧНОЙ МОНОГРАФИИ
«ВРЕМЯ ВОПРОСА. ХАЙДЕГГЕР И ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИКИ» 612

HORIZON
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
Volume 12, Number 2 2023

SPECIAL ISSUE

THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN SPAIN AND LATIN AMERICA

Guest Editors:
Jesús Díaz Álvarez ***(National University of Distance Education, Madrid, Spain)***
& Jesús Guillermo Ferrer Ortega ***(University of Wuppertal, Germany)***

CONTENTS

I. RESEARCH

THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN SPAIN UND LATIN AMERICA

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ, JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA
THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN SPAIN AND LATIN AMERICA. OVERVIEW 263

AGUSTÍN SERRANO DE HARO
ORTEGA Y GASSET AND THE QUESTION OF THE BODY 270

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ, JORGE BRIOSO
THE PHILOSOPHER AND HIS PHILOSOPHIES. ORTEGA, HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY AND BEYOND 285

ANTONIO GONZÁLEZ
THE EMERGENCE OF REALITY: ZUBIRI BEFORE MEETING HEIDEGGER 302

MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ
ARE THERE TRACES OF PHENOMENOLOGY IN ZUBIRI'S *NATURALEZA*, *HISTORIA*, *DIOS*? 327

MARIA CARMEN LÓPEZ SAENZ
A SPANISH CONCEPTION OF THE PHENOMENOLOGY OF EXISTENCE 340

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA
PHENOMENOLOGY AND ANTHROPOLOGY. FROM EDUARDO NICOL'S CONTRIBUTIONS 362

JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA
JUAN DAVID GARCÍA BACCA'S READING OF TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY. FROM INTENTIONAL CONSCIOUSNESS TO DEATH-FIGHTING CONSCIOUSNESS 382

IRENE BREUER
THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN ARGENTINA BY EUGENIO PUCCIARELLI: HIS IDEAL OF A MILITANT AND HUMANIST PHILOSOPHY UNDERPINNED BY A PLURALISTIC CONCEPTION OF REASON AND TIME 398

VARIA

CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL
HEIDEGGER'S NOTION OF POETRY AS AN INDICATIVE LETTING-SEE OF THE WAYS OF BEING 433

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ
THE CASE OF SCHELLING'S LIBERTARIAN ANARCHISM. A PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF INSURMOUNTABILITY OF THE PARTICULAR WILL IN THE YEARS 1809–1810 457

STATHIS LIVADAS
THE TRANSCENDENTAL AND THE MUNDANE SPHERES: ARE THEY REALLY ONTOLOGICALLY DISCTINCT? 479

MIKHAIL BELOUSOV
DUTY AND MORAL WORLD-VIEW IN "THE PHENMENOLOGY OF SPIRIT" AND PHENOMENOLOGICAL CRITIQUE OF *DING AN SICH* 502

ANASTASIA MEDOVA
AUDITORY IMAGE: PHENOMENOLOGICAL LOCALIZATION OF THE PROBLEM 531

ALEXANDER FROLOV
CONSTITUTION OF MEANING VS DISCOVERY OF REALITY: HOW IS TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY POSSIBLE TODAY 2.0? 554

II. DISCUSSIONS

ANNA SHIYAN
THE REVIEW OF THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC WORKSHOP "THE TRANSCENDENTAL TURN IN MODERN PHILOSOPHY — 8: TRANSCENDENTAL METAPHYSICS, EPISTEMOLOGY, TRANSCENDENTAL COGNITIVE SCIENCE AND ARIFICIAL INTELLIGENCE" (April 20–22, 2023, Moscow, Russia) 570

SVETLANA KONACHEVA, ANDREI PATKUL, ANNA I. REZNICHENKO
THE REVIEW OF THE ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC CONFERENCE WITH INTERNATOPNAL PARTICIPATION "ALESHIN ACADEMIC READINGS — 2022: PHILOSOPHY AS A WAY OF LIFE. DEDICATED TO THE 30TH ANNIVERSARY OF THE FACULTY OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES"
(December 15–17, 2022, Moscow, Russia)..... 580

III. BOOK REVIEWS

I HAVE ALL SORTS OF VOICES IN MY HEAD
MEDITATIONS ON GEORGY CHERNAVIN'S BOOK *THE CONSCIENCE'S DOUBLE*
Chernavin G. The Conscience's Double. Moscow, 2023. (In press)
(MAXIM MIROSHNICHENKO)..... 596

IV. EVENTS

ANTON VAVILOV
ANNOUNCEMENT OF RELEASE OF A SCIENTIFIC MONOGRAPH
TIME OF QUESTION. HEIDEGGER AND THE PROBLEM OF METAPHYSICS..... 612

I. *ИССЛЕДОВАНИЯ*

РЕЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В ИСПАНИИ И ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN SPAIN UND LATIN AMERICA

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-263-269

DIE REZEPTION DER PHÄNOMENOLOGIE IN SPANIEN UND LATEINAMERIKA. EIN ÜBERBLICK

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ

PhD, Professor of Ethics and Political Philosophy.
Faculty of Philosophy, National University of Distance Education (UNED-Madrid).
28040 Madrid, Spain.

E-mail: jdiaz@fsof.uned.es

JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA

PhD, Research Project Manager.
Philosophical Seminar/Cultural Philosophy, University of Wuppertal.
42119 Wuppertal, Germany.

E-mail: ferrer@uni-wuppertal.de

THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN SPAIN AND LATIN AMERICA. OVERVIEW

© JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ, JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA, 2023

РЕЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В ИСПАНИИ И ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ. ОБЗОР

ХЕСУС М. ДИАС АЛЬВАРЕС

PhD, профессор этики и политической философии.
Философский факультет, Национальный университет дистанционного образования, Мадрид.
28040 Мадрид, Испания.

E-mail: jdiaz@fsof.uned.es

ХЕСУС ГИЛЬЕРМО ФЕРРЕР ОРТЕГА

PhD, научный сотрудник.
Философский семинар/Отделение философии культуры, Бергский университет Вуппераля.
42119 Вуппераль, Германия.

E-mail: ferrer@uni-wuppertal.de

Die spanische und lateinamerikanische Kultur hatte das Glück, früh mit der Phänomenologie und der phänomenologischen Bewegung in Berührung zu kommen. Die Übersetzungen von Manuel García Morente, Xavier Zubiri, Juan David García Bacca und José Gaos, die von Ortega y Gasset angeregt wurden, gaben grundlegende Werke von Husserl, Scheler oder Heidegger in der spanischsprachigen Welt weithin bekannt. Sie waren dazu bestimmt, einen nachhaltigen Einfluss auf die besten Philosophen und Philosophinnen Spaniens und Lateinamerika auszuüben. In der Hinsicht ist es kein Zufall, dass Husserl in einem Brief an Roman Ingarden vom 26. November 1934 dem polnischen Philosophen gegenüber äußerte, Ortega sei „der Führer einer phänomenologischen Schule“ — die später „Madrider Schule“ genannt wurde, oder dass Manuel Granell und José Gaos in verschiedenen Schriften auf die besondere Bedeutung hinwiesen, die für ihre akademische Ausbildung und ihr Philosophieren hatte.

In *Etiología y existencia* schreibt Granell im Rückblick auf seine Studienjahre in Madrid:

> Der Name des ersten Husserls fasste „die“ Philosophie in Madrid zusammen. Man vermutete damals nicht einmal seine spätere *Reue*. Neben Husserl stand der erste Scheler, ein wenig der erste Heidegger, die so verschieden von dem zweiten Scheler und dem zweiten Heidegger waren -beide so gegensätzlich zueinander. Im Hintergrund, manchmal auf der Hauptbühne, tauchten zwei weitere Figuren auf: Brentano und Hartmann. Alles wurde in diesem Licht beleuchtet: die Phänomenologie. (Granell, 1977, 16)

Gaos seinerseits schilderte in seinen *Confesiones profesionales* (*Bekenntnisse aus dem Berufsleben*) die starke Präsenz der Phänomenologie in der Madrider Schule wie folgt — wobei er auf seine eigene Erfahrung während seines Studiums einging:

> Zu Beginn der Kurse in Madrid merkte ich jedoch, dass Morente sich bereits daranmachte, einen Tag pro Woche der Erklärung der Husserl'schen Phänomenologie zu widmen. Alsbald wurde diese zum „letzten Schrei" in der Philosophie. Man sah sich dazu gezwungen, auf die Phänomenologie zu schwören. Aber kaum, dass ich anfing, mich wahrhaftig auf Husserl einzulassen, dessen Kritik des Psychologismus mir meine Lehrer [García] Morente und [Xavier] Zubiri, unter Genehmigung von Ortega, einvernehmlich als Dissertationsthema vorgeschlagen hatten, da behandelte man bereits die Phänomenologie in der realistischen Variante Schelers. Diese wurde durch die neukantianische Erkenntnistheorie Nicolai Hartmanns, jedoch in ihrer realistischen Wendung, untermauert, und schließlich durch die Wertephilosophie dieser beiden Philosophen, Scheler und Hartmann, vervollständigt. (Gaos, 1982, 59; Ferrer, Schmich & Pérez-Gatica, 2022, 389–390)

Dies war das philosophisch-phänomenologische Panorama der Mitglieder der später sogenannten „Schule von Madrid" zu Beginn der 1930er Jahre. Die Universidad Central von Madrid war jedoch nicht der einzige Ort einer originellen Rezeption der Phänomenologie vor dem Spanischen Bürgerkrieg. An der Universidad von Barcelona sammelte sich eine Gruppe junger Intellektueller um die katalanischen Philosophen Eugenio D'Ors und Jaume Serra Hunter. An erster Stelle ist die philosophiegeschichtliche Produktion von Juan David García Bacca (in Navarra geboren), Eduardo Nicol und vor allem Joaquín Xirau hervorzuheben, der vor dem Bürgerkrieg seine ersten Aufsätze zur Husserl'schen Phänomenologie schreibt. 1928 und 1938 verfasst er auf Katalanisch und Spanisch zudem eine Reihe von Artikeln und Essays, die den Einfluss von Max Schelers Werttheorie bezeugen.

Was danach kam, ist Teil der bekannten Geschichte. Der Spanische Bürgerkrieg unterbrach diese vielversprechende philosophische Entwicklung und zerstreute die Mitglieder der Schulen von Madrid und Barcelona (Díaz Álvarez & Expósito Ropero, 2023, 17–26; Ferrer, Schmich & Pérez-Gatica, 2022, 98–102). Die meisten von ihnen, José Gaos, María Zambrano, Manuel Granell, Joaquín Xirau, Juan David García u.a., gingen ins Exil in verschiedene lateinamerikanische Länder, überwiegend nach Argentinien, Mexiko und Venezuela.

Diejenigen, die in Spanien blieben — zum Beispiel Julián Marías oder Antonio Rodríguez Huéscar — gehörten zu dem, was man heute als „inneres Exil" bezeichnet. Es handelt sich dabei um ein umstrittenes Konzept, das sich jedoch auf eine wirkliche Tatsache bezieht. Ortegas Exil ist ein besonderer Fall und ist aus verschiedenen Blickwinkeln untersucht worden. Als Befürworter des Triumphs der Militärrebellen

als „das kleinere Übel“ wurde er nach dem Krieg ständig von den philosophisch-akademischen Autoritäten und vom national-katholischen diktatorischen Regime angegriffen. Sie sahen in ihm einen der Hauptverantwortlichen für die Entstehung der Republik, deren Überreste sie um jeden Preis zu beseitigen wünschten. Die tragische Situation, mit der er von seiner Rückkehr nach Spanien im Jahre 1945 bis zu seinem Tod im Jahre 1955 umging, ist von seinen Biographen ausführlich beschrieben worden (Gracia, 2014; Zamora, 2002; Villacañas, 2023).

Die Auflösung der vielversprechende Schulen von Madrid wegen des Krieges ging zugleich mit dem Bruch persönlicher Beziehungen zwischen verschiedenen Mitgliedern von ihr einher. Durch eine Laute des Schicksals verbreitete sich jedoch der „orteguianisch-phänomenologischen“ Logos in Lateinamerika dank seiner kreativen Wiederaufnahme bei den Exilphilosophen und -philosophinnen. Dies war einer der Wege, auf denen die Phänomenologie in Lateinamerika ankam. Wie Danilo Cruz Vélez hervorhebt:

> Die Phänomenologie war die philosophische Strömung, die während Ortegas intellektueller Führung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in Spanien und Lateinamerika vorherrschte und die bei uns die ersten Versuche eines rigorosen Philosophierens anregte. (Cruz, 2014, 73)

Doch das war nicht der einzige Weg. Die Reaktion gegen den Positivismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts war in den lateinamerikanischen Ländern heftig. Der Positivismus von Auguste Comte war nicht nur eine mehr unter den aus Europa importierten Lehren. Er stellte die Grundlage eines Bildungs- und Kulturprogramms dar, das ungehindert umgesetzt wurde, bis die ersten Gegner auftauchten. Für Denker wie der argentinische Alejandro Korn und die mexikanischen Antonio Caso und Salvador Vasconcelos bildete die Philosophie Henri Bergsons einen ersten Ansatzpunkt für die ersehnte Befreiung von der positivistischen Weltanschauung dar. Husserls Phänomenologie wurde bald zu einem Wendepunkt im Kampf gegen den Positivismus. Dank der Herausgebertätigkeit von Ortega y Gasset bei der *Revista de Occidente* waren die ersten Übersetzungen phänomenologischer Werke in Lateinamerika bekannt. Die Namen Brentano, Husserl, Scheler und Pfänder tauchten oft in den Schriften argentinischer Philosophen wie Carlos Astrada, Francisco Romero, Risieri Frondizi und Eugenio Pucciarelli auf. In Mexiko wurde die deutsche Phänomenologie zunächst dank der Kurse und Werke von Adalberto García de Mendoza und Antonio Caso bekannt (Bravo, 2023, 72–74; Ferrer, Schmich & Pérez-Gatica, 2022, 117–127; Zirión, 2009, 30–50; 2023, 45). Allmählich verbreiteten sich phänomenologische Ideen in anderen lateinamerikanischen Ländern dank Denkern wie Alberto Wagner de

Reyna in Peru, Ernesto Mayz Vallenilla in Venezuela und Constantino Láscaris in Costa Rica, um manche namenhafte Autoren zu nennen. Mexikanische Schüler von José Gaos wie Luis Villoro, Ernesto Uranga und Fernando Salmerón interessierten sich früh für die Phänomenologie, bevor sie sich der analytischen Philosophie zuwandten (eine Wendung, die unabhängig von philosophischen Sachfragen, von einer weltweiten akademischen und institutionellen Situation zeugte).

Die Phänomenologie in Spanien und Lateinamerika bleibt noch heute lebendig und entfaltet sich als die einheitliche Bewegung einer sachgerechten Arbeitsphilosophie. Wenn man von außen her oder einem orthodoxen Standpunkt aus die zahlreichen Werke auf Spanisch (sowie auf andere Sprachen) betrachtet, die sich phänomenologisch nennen, ist man zunächst versucht, ihre philosophische und wissenschaftliche Einheit in Frage stellen. Aber abgesehen vom Missbrauch des Adjektiv, vermeidlichen oder unvermeidlichen Qualitätsunterschieden, zeugt die Vielfalt phänomenologischer Arbeiten von dem jeder Wissenschaft eigenen Bedarf der ständigen Präzisierung und Weiterentwicklung ihrer Methoden, Grundbegriffe und Problemkonstellationen.

Der vorliegende Sammelband bietet den Lesern eine Perspektive über wichtige Episoden der frühen Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Lateinamerika. In seinem Aufsatz "Ortega y Gasset and the Question of the Body" zeigt Agustín Serrano de Haro, dass der berühmte spanische Philosoph in Texten aus den 1920er Jahren das Thema des Körpers aus einer „proto-phänomenologischen" Perspektive betrachtet hatte. Sorgfältig beschreibt Serrano de Haro Ortegas Unterscheidung zwischen einer äußeren und einer inneren Wahrnehmung des eigenen Körpers. Zugleich setzt er kritisch mit einigen Aspekten der frühen Ortega'schen Phänomenologie des Leibes auseinander.

Der Aufsatz von Jesús Díaz und Jorge Brioso "The Philosopher and His Philosophies. Ortega, Husserlian Phenomenology and Beyond" stellt die Frage nach dem Einfluss der Husserl'schen Phänomenologie auf den frühen Philosophiebegriff Ortegas. In einer ersten Phase entfaltete Ortega y Gasset sein Konzept der Philosophie einem traditionellen, universalistischen und transzendentalen Rahmen. Der Einfluss der Phänomenologie auf diesen frühen Philosophiebegriff war entscheidend. In einer zweiten Phase bewegte sich Ortega y Gasset in Richtung einer eher hermeneutischen und historisierenden Auffassung von Philosophie. Díaz und Brioso legen die philosophischen Folgen dieser Wende Ortegas im Detail dar.

In dem Aufsatz "The Emergence of Reality: Zubiri Before Meeting Heidegger" stellt Antonio González einen philosophiegeschichtlichen Ansatz in Frage, der in Spanien und Lateinamerika weit verbreitet ist. Das Denken Xavier Zubiris vor seiner Be-

gegnung mit Heidegger in Freiburg wird oft als objektivistisch bezeichnet. González zeigt, dass die Lektüre von Heideggers Habilitationsschrift über Duns Scotus Zubiris Philosophie, schon vor seinem Aufenthalt in Freiburg, eine realistische Ausrichtung gab. Nach González bedeutet diese Wendung Zubiris einen Bruch mit der Phänomenologie, aber zugleich Treue zu ihrem Bestreben, zu den Sachen selbst zu gehen.

In „Gibt es Spuren von Phänomenologie in Zubiris *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*?" nähert sich Miguel García-Baro der Rezeption der Phänomenologie bei Zubiri aus einer originellen Perspektive. Zubiri vertritt die Phänomenologie als eine Philosophie der Sachen. Ebendeshalb weicht er zugleich von ihr ab, denn sein Interesse gilt der realen Struktur der Sachen, nicht ihrer Gegebenheit im Bewusstsein. García-Baró zeigt aber dennoch, dass Zubiri traditionelle metaphysische Begriffe und menschliche Grunderfahrungen phänomenologisch neu zu bewerten vermag.

In ihrem Aufsatz "A Spanisch Conception of the Phenomenology of Existence" unternimmt Carmen López den Versuch, Husserls Konzept der „persönlichen Existenz" im Lichte des Denkens von Maurice Merleau-Ponty und der spanischen Philosophin María Zambrano neu zu betrachten. López zeigt nicht nur, dass Zambrano mit der phänomenologischen Philosophie ihrer Zeit vertraut war, sondern auch, inwiefern sie phänomenologische Grundbegriffe wie Leiblichkeit, Empfinden und Leben aus einer originellen Perspektive revidierte. Zambrano steuert damit ein nicht-dualistisches Verständnis von Existenz bei, das für die zeitgenössische Phänomenologie von Interesse ist.

Der Aufsatz von César Gómez « Phénoménologie et anthropologie. À partir des contributions d'Eduardo Nicol » erforscht den Beitrag des katalanisch-mexikanischen Exilphilosophen Eduardo Nicol zur Stiftung einer phänomenologischen Anthropologie. Hierzu analysiert Gómez Nicols Interpretation der Phänomenologie von Husserl und Heidegger, die Wiederaneignung ihrer Methoden unter dem Begriff einer dialektischen Phänomenologie sowie die zentrale Rolle, die Nicols Konzept des Ausdrucks darin spielt.

Der Artikel von Guillermo Ferrer „Juan David García Baccas Lektüre der transzendentalen Phänomenologie. Vom intentionalen Bewusstsein zum todeskämpfenden Bewusstsein", befasst sich mit einer anderen Figur des spanischen Exils. Er setzt sich mit einem philosophischen Problem auseinander, das García Bacca in einem seiner wichtigsten philosophiegeschichtlichen Werke aufwirft. García Baccas Überlegungen über das Wesen des intentionalen Bewusstseins und das „todeskämpfende Bewusstsein" sind für eine von Husserl inspirierte Phänomenologie relevant, die neben der Selbstreflexion des transzendentalen Subjekts die sich in seiner paradoxen Sterblichkeits -und Unsterblichkeitserfahrung aufzeigende Faktizität berücksichtigt.

Schließlich bewahrt Irene Breuer in "The Reception of Phenomenology in Argentina by Eugenio Pucciarelli: His Ideal of a Militant and Humanist Philosophy Underpinned by a Pluralistic Conception of Reason and Time" eine Figur der frühen Rezeption der Phänomenologie in Argentinien vor dem Vergessen. Breuer zeigt, dass Pucciarelli die Mission der phänomenologischen Philosophie und Begriffe von Wissenschaft und Vernunft bei Husserl mit bemerkenswerter Klarheit darstellte. Gegenüber der Krise in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bietet Pucciarelli seinerseits eine pluralistische Sicht von Vernunft und Zeit sowie einen humanistischen Ansatz, die für die Phänomenologie heute relevant ist.

REFERENCES

Bravo, J. (2022). Phenomenology in Mexico: 1929–2021. In B. C. Hopkins & J. J. Drummond (Eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XX. Special Issue: Phenomenology in the Hispanic World* (71–83). London and New York: Routledge.

Cruz Vélez, D. (2014). *Obras completas IV —Tabula rasa* (Rubén Sierra Mejía, Ed.). Bogotá: Universidad de los Andes & Universidad Nacional de Colombia.

Díaz Álvarez, J. M., & Expósito Ropero, N. (2022). The Reception of Husserl's Phenomenology in Contemporary Spain: Incomplete Notes. In B. C. Hopkins & J. J. Drummond (Eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XX. Special Issue: Phenomenology in the Hispanic World* (17–38). London and New York: Routledge.

Ferrer, G., Schmich, N., & Pérez-Gatica, S. (2022). *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch*. (S. Pérez-Gatica, Ed., N. Schmich & G. Ferrer, Eds., Trans.). Baden Baden: Verlag Karl Alber.

Gaos, J. (1982). Confesiones Profesionales. In *Obras Completas XVII* (41–137). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Granell, M. (1977). *Ethología y existencia*. Caracas: Equinoccio.

Gracia, J. (2014). *José Ortega y Gasset* (Kindle ed.). Madrid: Editorial Taurus.

Villacañas, J. L. (2023). *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.

Zamora, J. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Paza y Janés.

Zirión, A. (2009). *La fenomenología en México. Historia y antología*. Mexiko: UNAM.

Zirión, A. (2022). Phenomenology in Latin America. In B. C. Hopkins & J. J. Drummond (Eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XX. Special Issue: Phenomenology in the Hispanic World* (39–53). London and New York: Routledge.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-270-284

ORTEGA Y GASSET AND THE QUESTION OF THE BODY

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

PhD, Tenured Scientist.
Spanish Council for Scientific Research (CSIC).
28037 Madrid, Spain.

E-mail: agustin.serrano@cchs.csic.es

My essay is devoted to the very early and attractive understanding of the lived body in Ortega y Gasset's thought. I focus especially on the text "Vitality, Soul, Spirit" of 1925, which can be considered a proto-phenomenological approach to the issue of embodiment. Ortega identifies "vitality" with "the intrabody" and makes the latter the founding dimension of subjectivity, at the basis of the affective sphere ("soul") and at the basis of the intellectual and volitional sphere ("spirit"). In a manner very close to Husserl's unpublished manuscripts, he also shows how the body is the only reality of which there is simultaneously external perception, as if it were just another thing in the world that everyone else can see, and internal perception, which only the self can have and feel. The study also points out, however, the two major difficulties that I detect in Ortega's precocious attempt. A first doubt concerns the too sharp stratification of vitality, soul and spirit, as can be seen in the analysis of the experiences of pain and of mobility. A second doubt concerns the ontological hesitations surrounding Ortega's position, which is torn between a coherent phenomenological perspective and a vitalist position in which my body is only an emanation of the lifestream of the universe.

Keywords: Ortega y Gasset, body, phenomenology, vitality, first-person perspective, vitalism, pain, self-movement.

ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ И ВОПРОС О ТЕЛЕ

АГУСТИН СЕРАНО ДЕ АРО

PhD, штатный научный сотрудник.
Испанский совет по научным исследованиям.
28037 Мадрид, Испания.

E-mail: agustin.serrano@cchs.csic.es

Моя статья посвящена раннему и привлекающему к себе внимание пониманию живого тела в мысли Ортеги-и-Гассета. В частности, я сосредотачиваюсь на его тексте 1925 г. «Витальность, душа, дух», который может рассматриваться в качестве прото-феноменологического подхода

© AGUSTÍN SERRANO DE HARO, 2023

к проблеме телесности. Ортега отождествляет «витальность» и «интра-тело», а последнее делает основополагающим измерением субъективности на базе аффективной сферы («души»), а также интеллектуальной и волевой сферы («духа»). Он также в манере очень близкой неопубликованным рукописям Гуссерля показывает, что тело — это единственная реальность, относительно которой одновременно имеются как внешнее восприятие, как если бы оно было всего лишь еще одной вещью в мире, которую может видеть кто угодно, так и внутреннее восприятие, которое только я сам могу иметь и чувствовать. Вместе с тем, в исследовании также отмечаются две главные трудности, которые я обнаруживаю в этой ранней попытке Ортеги. Первое сомнение касается слишком резкого расслоения витальности, души и духа, как это можно увидеть при анализе опыта боли и движения. Второе сомнение относится к онтологическим колебаниям, связанным с позицией Ортеги, которая разрывается между последовательно феноменологической перспективой и виталистской позицией, согласно которой мое тело является лишь эманацией жизненного потока Вселенной.

Ключевые слова: Ортега-и-Гассет, тело, феноменология, витальность, перспектива от первого лица, витализм, боль, самодвижение.

1

There is an increasingly shared conviction nowadays concerning the decisive presence of phenomenology in the development of Ortega y Gasset's philosophy. Only a few decades ago the question of whether or not Ortega belonged to the phenomenological movement drew little attention or was an undervalued issue. The circumstance that the young Ortega had completed his philosophical training in Germany in 1911 with an intense reading of *Logical Investigations* and that this enthusiasm subsequently continued in Madrid with a reading of the newly published *Ideas I,* culminating in the very same year (1913) in what are very likely the first articles published outside Germany on transcendental phenomenology—all this was generally regarded, at best, merely as an obvious set of facts, but these facts were not granted any particular meaning with regard to the articulation and development of his own original philosophy. The turning point came only in 1984 with the notable book by Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura*. Subsequently, Javier San Martín's tenacity in a wide range of books, articles, and public interventions has strongly served to discredit the earlier dominant view that disregarded Ortega's involvement with phenomenology (San Martín, 1992; San Martín, 1994; San Martín, 1998; San Martín, 2012). Meanwhile, however, it now seems of higher theoretical interest to ponder Ortega's peculiar way of appropiating phenomenology and finding inspiration in it, rather than continuing to discuss whether this link itself is well grounded. What is his personal voice, his peculiar ontological and methodological emphasis when analysing human life as the immanent experience of our worldly circumstance? How could Ortega's ra-

tio-vitalism be characterised not only in contrast both to realistic and to constitutive phenomenology, but also in contrast to Heideggerian fundamental ontology and to the initial models of French phenomenology—all trends that were contemporary with the course of his creative life?

Certainly, there have been some recent significant contributions devoted to outlining the theoretical profile of the Spanish thinker within contemporary phenomenology. Here one might immediately think of Miguel García-Baró's excellent book *Sentir y pensar la vida*. However, my purpose in this paper is much more modest. I intend to cast some light on a specific problematic, one that is not only characteristic of mature Husserlian phenomenology and of post-Husserlian phenomenology, but is a topic towards which Ortega himself showed a special sensibility—namely, the bodily condition of human subjectivity. The primal fact and principle that conscious life experiences the world firsthand through the body, as well as the fact that this body is itself experienced in a constant and peculiar way, did not remain unnoticed to the great promoter of Spanish philosophy and phenomenology. Among Ortega's many theoretical and practical pursuits, he also aspired to the status of a thinker who looked for a fresh start rather than accepting either received philosophical views of the body on the one hand or the prevailing cultural habits of dismissing the body on the other, and he was keenly sensitive to the implications of this dismissal for our very abilities to appreciate bodily experience. The Spanish philosopher lucidly noted that the new school of philosophy called *phenomenology* augured or promised, or at least permitted, more than any philosophy of the past, a new descriptive approach to the body's presence and reality. Neither the objectivistic reduction of the body to *res extensa*—to the anatomical machine of limbs and functions—nor the subjectivistic reconversion of the body to *res cogitans*, as the exterior border of thought, of sentiment, of will, were faithful to the phenomena themselves, which call for situating embodiment in the operative centre of human life.

In addition to this possible theoretical innovation, the "bodily turn," so to speak, corresponded in his view to a distinct and propitious historical sensitivity. The philosophical topic went hand in hand with a new cultural evaluation, which he assessed with true enthusiasm. In 1925, Ortega indicated how "the European human being is on the path towards a resurrection of the body—and I use precisely this expression because Catholicism is undoubtedly the religion that at bottom has the least hostility towards the body." (Ortega y Gasset, 2004a, 568); (Ortega y Gasset, 1954, 320)[1]. Such a resurrection, confirmed in the twenties in the boom of sports, in all the arts, and in the new interest

[1] I will be giving two references of Ortega's quotations from the essay "Vitalidad, alma, espíritu." The first refers to the recent Spanish edition of *Collected Works* (Ortega y Gasset, 2004a). The second, for non-Spanish readers, is to the German translation of 1954 „Vitalität, Seele, Geist" (Ortega y

in erotic life, is, according to José Gaos, one of Ortega's lucid prophecies that must be classified among those that were entirely fulfilled (Gaos, 2013, 73, 82–85).

In any case, in a multitude of Ortega's pages and subjects, the body appears on the one hand as a fertile source of innumerable metaphors, a womb of the incessant plasticity of his language. On the other hand, the presence of the body provides a clear non-intellectualistic bias to his thought, a trait of primary worldliness—and yet another source of his "bodily turn" might be his early training in anatomy and physiology in Leipzig around 1905. All these aspects undoubtedly contribute to the peculiar atmosphere of *Meditaciones del Quijote*, in which the ego takes shape in a circumstance that one is not only open to in a bodily way, but in which one is physically rooted:

> My natural exit towards the universe is through the mountain passes of the Guadarrama or the plain of Ontígola. This sector of circumstantial reality forms the other half of my person: only through it can I integrate myself and be fully myself. The most recent biological science studies the living organism as a unit composed of the body and its particular environment so that the life process consists not only of the adaptation of the body to its environment but also of the adaptation of the environment to the body. (Ortega y Gasset, 2004b, 756–757; Ortega y Gasset, 1961, 45)

But it is in the decade of the twenties when Ortega's spontaneous sympathy for the corporeal leads to a truly philosophical enquiry into the phenomenology and ontology of the body. His thematic interest in embodiment becomes explicit in various writings between 1920 and 1925: "'Don Quixote' in the Secondary School" ("'El Quijote' en la escuela"), "Vitality, Soul, Spirit" ("Vitalidad, alma, espíritu"), "Expression as a Cosmic Phenomenon" ("Sobre la expresión fenómeno cósmico"), and in the idea of life that *The Theme of our Time* (*El tema de nuestro tiempo*) pursues. The 1925 lectures on "Vitalidad, alma, espíritu" play a crucial role in this problematic. This constitutes, in my opinion, the first explicit approach in Spanish-speaking phenomenology to the issue of one's own body. In the following pages, I will focus principally on this text.

Let me call attention to the fact that remarkably enough, around the early twenties, phenomenological treatments of embodiment can only be traced in the works of Max Scheler—in *The Idols of Self-Knowledge* (1911, 1915) and in *Formalism in Ethics* (1913, 1916)—and in the published part of Edith Stein's thesis *On the Problem of Empathy* (1917). The treasures of Husserl's research, especially the decisive developments of *Ideas II*, remained unpublished. And we are still at least a decade away from French phenomenology making this issue a badge of its identity and a central motive of an

Gasset, 1954). The English translation is due to Elisabeth Behnke, since, as far as I know, there is no English version of this work available.

incessant creativity that persists to this day. Unfortunately, the trajectory of Ortega's inceptual original work on this theme was, in my opinion, the reverse. In the decades of the thirties and forties his interest in the subject did not decline, but his theoretical perspective had changed under Heidegger's influence, and consequently—at least in this regard—it lost its initial radicalism.

In any case, however, the topic of body and embodiment in the philosopher and phenomenologist Ortega deserves greater attention than it has received among scholars (Lasaga, 1992; Serrano de Haro, 2013; Gutiérrez, 2016; Gobbi, 2022; Parente, 2023)[2]. But it would also benefit, in my understanding, from a rather more critical view towards the achievements of the philosopher. The assessments of Laín Entralgo and of Nelson Orringer concerning the fact that no contemporary philosopher offers better perspectives than Ortega with regard to "a complete theory of the human body" (Orringer, 1999, 51); similarly, (Laín, 1989, 115–116) are, in my opinion, well intended but very exaggerated. They also conceal the fact that the limitations of Ortega's understanding of Husserl's phenomenology took their toll on this issue and left their mark in certain unresolved ambiguities concerning the body as it is experienced in the first person. However, this aspect of Ortega's interpretation of Husserlian phenomenology will not be considered here. Instead, I will follow the thread of "Vitalidad, alma, espíritu" and offer an initial view of Ortega's understanding of the body before highlighting the internal difficulties that confront his attempt.

2

In "Vitality, Soul, Spirit," the three dimensions mentioned in the title make up, in Ortega's words, "a tectonics of the person," "a great topography of our intimate being" (Ortega y Gasset, 2004a, 570; Ortega y Gasset, 1954, 322). As essential structures in every human life, they are called upon to offer the essential basis for a philosophical anthropology. Thus, the notion of the human being is initially constructed in a commitment to multiplicity or plurality. Instead of a theory of rationality as the unique characteristic of the human self, this triad of levels alludes to heterogeneous forms of expressing the notion of an ego, three ways of being a self.

Beginning from above, from the higher layer, spirit designates, in a restrictive manner, the acts of will and of thought. The spiritual self is therefore the volitional subject that puts forward rational purposes and the intelligent subject that thinks, understands with evidence, and judges with possible truth. Ortega adheres to the Sche-

[2] The list of References includes the most significant Spanish publications on Ortega's phenomenology of the body.

lerian concept that these spiritual acts, oriented towards the order of the ideal and the normative, are characterised by being occasional and discontinuous, "mental lightning flashes" without any duration. This is a doubtful assumption—to judge requires time, as does making up one's mind, an event necessarily retained and held in subsequent instants. But in any case, the spirit tends towards objectivity and universality in a rational vein. Under this upper level, a second, immediately underlying dimension must be mentioned: namely, the soul that constantly beats and stirs. In this peculiar use, "soul" embraces the vast world of emotional life, including desires, quests, wants, impulses—the complete "keyboard of inclinations" of a person (Ortega y Gasset, 2004a, 576; Ortega y Gasset, 1954, 331), with the sole exception of bodily tendencies. These sentiments are lasting states that may undergo rational judgement by the spirit and perhaps may even be subjected to the will. But by itself, the spiritual dimension of the self would be incapable of arousing sentiments or annihilating moods. The most intimate core of the self of each person, the individuating dimension, would reside, then, in this intermediate stratum of affections and emotions. However, under the soul's emotional fabric there still beats and stirs an even more primary stratum—namely, vitality, which is to be identified with corporeality, with embodiment. Thus, the elemental sense of the self—the ultimate base of the personality, the egoic primal reality—refers to having a body in the first person, to being embodied.

In Ortega's treatment of vitality as embodiment, and vice versa, it is very clear that the lived body is not an objective, mechanical, anonymous totality, a variant of *res extensa*. Vitality does not even have to do with the organic being that is endowed with a complex anatomical structure and executes a myriad of biological functions. Above all, vitality is the body that the self makes its own, the body that sustains his/her entire person. It is the body of which I am aware, not from the outside, but rather in its core, in a phenomenological and ontological circularity situated beyond mind-body dualism: living in my body is inseparable from the body itself, and this bodily reality is wholly permeated with affection and consciousness. In Ortega's words, "Thus one part of our person is infused into or rooted in the body and becomes, as it were, a corporeal soul" (Ortega y Gasset, 2004a, 568; Ortega y Gasset, 1954, 320). According to this peculiar status, all the phenomena that form part of this corporeal vitality are conscious experiences and are lived immediately by the self. In fact, Ortega offers an initial list of events and situations in which the immanent consciousness of the body is merged with the reality of the body in the indissoluble unity that is embodied existence: "the instincts of defence and offence, of power and of play, the organic sensations, pleasure and pain, sexual attraction, sensitivity for the rhythms of music and dance, etc., etc." (Ortega y Gasset, 2004a, 568; Ortega y Gasset, 1954, 320).

In my opinion, this emphatic identification of vitality—the very condition of living—with the body as experienced is a first great contribution of the essay of 1925. Bodily life lies at the base of all subjective existence and is, in a very similar vein to *Ideas II*, the ground for all intentional activity, be it emotional, volitional, or intellectual. It is fitting to suggest that like Husserl, Ortega is exploring the initial passivity of experience and trying to illuminate the connection of this sensitive and emotional passivity with the body. It is then not surprising that Ortega sought a different term for this key category, proposing the Spanish neologism "*intracuerpo*": "intrabody" (Ortega y Gasset, 2004a, 570[3]). This term was never successful, and even its creator seemed to move away from it. For example, in "Sobre la expresión, fenómeno cósmico," Ortega mobilizes instead the term invoked by Merleau-Ponty after several decades, and later on by Michel Henry as well—"carne" (*chair*): "There are two species of body: mineral and flesh." Incidentally, this essay continues with a magnificent fragment on the intimacy or immanence of life; a reader who came to the text without knowing who wrote it might well think that it came from the hand of Michel Henry:

> Mineral is complete exteriority; its inside is a relative inside; we break it and what was the interior portion becomes external, patent, superficial. But the inside of the flesh never itself becomes external, even if we slash it: it is radical, absolutely internal. It is, by essence, intimate. We call this intimacy life. A hidden, non-spatial reality, a mystery, a secret. (Ortega y Gasset, 2004d, 680)

But I would like to point out a second outstanding "somatological" contribution in Ortega's outline. It consists of the clarity with which he highlights the fact that the initial access to the body always involves a dual form of experience. In principle, the body is revealed in two heterogeneous ways, and this irreducible duality, far from being a mere curiosity, is a feature entirely distinctive of the phenomenon; in the whole world, only one's own body presents this peculiarity of manifesting itself by two different channels:

> For the human being is the sole object of the world of which we possess a double knowledge arising from radically different experiences. We know it from the outside as we know trees, swans and stars. But in addition, each individual lives his/her body from within, having an inner perception or intuition of it. (Ortega y Gasset, 2004a, 570; Ortega y Gasset, 1954, 323)

The paradigmatic example to which Ortega turns in order to display this dual access is precisely the phenomenon of walking. Local movement takes a different

[3] The term was translated into German, incidentally, as „*Binnenkörper*" (Ortega y Gasset, 1954, 322) without considering that Husserl himself used the expression „*Innenleiblichkeit*".

sense, almost an equivocal meaning, depending on whether we are referring to the body that I feel and in which I live, or else to the body of any other real or possible subject. When it is a matter of a "you/he/she walks," to walk is fundamentally a visual phenomenon: a human figure moves in an environment of perceived objects against a basically stable background. The perception of this change of position of the other self takes place in a way similar to grasping the movement of a swan, or of an oncoming vehicle, or of an object that is carried by the wind: a perceptive correlate, a sensory noema, is given to me in my field of intuition. In contrast, when it comes to "I walk," the visual phenomenon disappears almost entirely, as if the occurrence is converted for me into something invisible. At best, I may manage to see the tips of my toes in their coming and going or the swing of my arms. Instead, a proliferation of tactile sensations takes on the leading role, a stirring of muscular sensations of tension and effort. In the case of my own body, both modes of access coalesce; for myself, my body is a visual object, a thing more or less visible among the patent things of the environment, while at the same time my intrabody "does not have colour or well-defined shape" (Ortega y Gasset, 2004a, 571; Ortega y Gasset, 1954, 324).

Ortega's readers today may be surprised by the striking lucidity of this "dual meaning" of embodied phenomena. Walking, stopping, turning, acting, hurting, enjoying—all the actions and passions the body enters into—are presented in an essentially distinct way, nearly equivocal, depending on whether they are predicated of me—of my body—or of the other's body, of the other selves. And there is the added complication that in the case of my own embodiment, an integration of the dual heterogeneous modes of access takes place. Although to a considerable extent Ortega's account is incomplete, it can still be said that here he is coming close to a transcendental understanding of the lived body. He is not only underscoring the way in which the intrabody can be the core of our being, but is simultaneously specifying how this vitality operates as the source and framework for any other phenomenon: what is accessible only from my own peculiar immanent experience simultaneously plays a decisive role in the intuitive givenness of anything else. Thus, the immanence of life and the transcendence of the worldly are linked in the very way in which one's own lived body is most originally given. In Ortega's own words, which unfortunately neither the 1925 essay nor his later thinking elucidate further:

> Both our psychic life and our external world are conditioned by this perception of our body from within—a perception we take with us wherever we go, so that to a certain extent it becomes the framework *within which everything appears to us*. (Ortega y Gasset, 2004a, 571; Ortega y Gasset, 1954, 324)

3

At the same time, however, such an innovative and advanced approach to bodily experience runs into significant difficulties of both a descriptive and an ontological order. Whenever phenomenology has rigorously approached the peculiar reality of the body, ambiguities have bloomed, and these must be considered and reconsidered. In the case of Ortega, perhaps the main problem lies in the fact that the Spanish philosopher did not continue struggling with these difficulties, and his promising essay remained isolated as an almost laconic proposal that is clearly insufficient to the magnitude of the matter. I would accordingly like to indicate two large domains in which, in my opinion, Ortega's view demands the meticulous continuation that he himself did not provide. A first domain concerns the content of the description, or more precisely, the effective articulation and borders of this "tectonics of subjectivity." A second domain, more general, has to do with what could be called Ortega's ontology of vitality and his hesitations regarding the principles upon which it should be grounded.

Concerning his description of subjectivity, it can be asked if the criterion for distinguishing the three strata of vitality, soul, and spirit is clear enough. From the perspective of a phenomenological approach to the body, the main question is whether the embodied experiences analysed confirm the differentiation of levels, and the articulation between these levels, that the Madrid philosopher assumes. Let us consider the two major phenomena that Ortega himself invokes: pain—physical pain, localized in one part of the body—and movement, the self-movement of the body by which the living person changes location in his/her environment. There is no doubt, of course, that the painful event belongs to the primary stratum of vitality and therefore appears, along with pleasure, in Ortega's list of vital experiences. But on the other hand, pain is experienced as suffering, as felt adversity, and this points to the emotional stratum of the self, suggesting that pain belongs to the stratum of the soul. In fact, Ortega himself refers to "toothache" as a paradigmatic example of "what is mine," even if, as an individuating "mineness," it does not belong to the ego, to the "spiritual self" (Ortega y Gasset, 2004a, 577; Ortega y Gasset, 1954, 331–332). So pain is not merely a sensation within bodily vitality, but is also a disturbing feeling or emotional alteration within the soul. Moreover, in a certain sense, physical pain does indeed gain access to the area of the spiritual self as well. In contrast to Scheler's description, to which Ortega is too much indebted, the egoic centre of volitional and intellectual acts is also touched, reached by pain, as Buytendijk highlights in his groundbreaking study *Über Schmerz* (Buytendijk, 1948, ch. I, 2, IV, 1–2): just as a target is hit by a projectile, the ego itself

is shaken and hurt by pain, and this distress takes place passively whether I want it to or not, whether I condemn it or not. In Ortega's argument,

> "my" impulses, inclinations, loves, hates, desires are mine, but they are not "me": "The self" is there for the course of the impulse as a spectator, intervenes in it as a police chief, rules over it as a judge, disciplines it as a captain. (Ortega y Gasset, 2004a, 577; Ortega y Gasset, 1954, 332)

In other words, the self adopts a voluntary posture in relation to his/her emotion, and this position is in good measure imperative, governing. However, the descriptive difficulty—and what is left out of the analysis—resides in the fact that this same self is, let me repeat, the target that is suffering the attack of pain, the one who is affected, distressed, unsettled by it. As Husserl puts it, the ego-pole of acts is also the pole of affections: the self that reacts to pain is the same centre that is suffering it. This does not mean to call into doubt the fact that the self can behave centrifugally towards pain just as he/she does to other emotions, and accordingly to act, so to speak, as a police chief, a captain, or a judge; instead, it highlights that before doing so, he/she has already been the centripetal term of the affection, its passive victim, and continues being so even while evaluating it and countering it. This situation does not destroy Ortega's topography, but casts doubt on his tendency to assume a sharp demarcation of the strata so that the upper stratum might remain entirely autonomous. In short, his clear hierarchy of subjective life turns out to be problematic.

Something similar, but now in the opposite direction of the architectonics of subjectivity, occurs with bodily movement. Here what Ortega's scheme neglects is the fundamental intervention of the self in the action of moving the body. He only underscores the somatological factor of effort-tension and the proliferation of sensations, but the power that the self exercises immediately on his/her body in walking cannot be ignored. It is the ego who activates the movement, who determines the direction, who modulates the gait—faster, slower, towards the right or the left—and it is also the ego who puts an end to the movement of approaching or going away, and who now maintains the body in relative rest. This stoppage, on the other hand, is not an inertial state of a physical body, but rather a bodily position that the self adopts, that he/she maintains and readjusts frequently, whether sitting in a chair at work, driving a car, watching a movie, etc. Mature phenomenological analysis of kinaesthesia emphasizes the phenomenological principle that the ego is, above all, a power of motility—the capability of moving oneself, that is, of moving one's own body. Consequently, on a far more basic plane than that of the intelligence and will, there is an I-can involved in motility and in experiencing through movement, and this I-can, which precedes the

I-will and founds the I-think, is at once subjectivity and corporeality. The embodied self, walking, turning, stopping, acting, is thus not situated at the peak of the subjective intimacy of life—the spiritual stratum—but is at the same time immersed in the primordial experience of life as a whole, where bodily condition, vitality, and egoic subjectivity converge.

Let us go on now from these descriptive difficulties to Ortega's ontological hesitations. "Vitality, Soul, Spirit" is mainly written in a keen phenomenological perspective of analysis that detects the different senses in which the ego experiences itself and that examines the immanent structures of the phenomena as they are lived. Undoubtedly, Ortega is putting the style of a descriptive philosophy into practice, and his attempt at a philosophical anthropology is shaped by the same attitude. However, it is as if the Madrid thinker does not completely assume the universality of the phenomenological perspective, and as if in the end, he did not believe that a purely phenomenological philosophy was possible. A certain worldview—an understanding of the world as a whole that is impossible to account for in a first-person analysis—supplements the immanent understanding of vitality and provides a sort of cosmic support for the pure phenomena. This worldview seems to be an all-encompassing vitalism, so that as an individual organism, one's own lived body winds up amounting to a contingent outpouring of the stream of life of the universe. It is therefore not experience in the first person that, once purified, sets the ultimate norm; instead, it is the effective reality of what there is, of what truly exists, that has the last word in understanding. This deeper truth, in a certain way a meta-phenomenological assertion, links the intrabody to an undercurrent of vital impulse as the law of the cosmos and the ultimate factum of the universe. In the following quote, one may observe with enormous clarity how Ortega moves between both paradigms and how, after all, the vitalistic grasp of reality winds up gaining ontological preference:

> If the phenomenon we call vitality corresponds to an objective reality, then we are led to believe that this reality must be something like a unitary cosmic stream, which means that there is a sole universal vitality of which each organism is but a pulse or a moment. The most pressing biological problems will remain unintelligible unless we suppose this unique harmonious life pervading the entire cosmos. (Ortega y Gasset, 2004a, 581; Ortega y Gasset, 1954, 337)

The ontological difference between the intrabody as a lived body in the first person, on the one hand, and on the other hand, my body as a moment of the cosmic stream, an outpouring of animality in universal life, clearly conditions the way in which the phenomena are thematized. When Ortega clings to the phenomenological

imperative of undergone and effective experience, he denies any immediate anatomical equivalent for the intrabody; *Leib* is not simply *Körper,* not even *Binnenkörper.* When Ortega endorses the demand of vitalism, the intrabody tends to be, on the contrary, the anatomical interior, the deepest entrails of the organism, the seat or vehicle of the vital force. Pain in my flesh and the motility that I exercise in my body are offered only to the living being that suffers the discomfort or that carries out the movement. In contrast, "this terrifying event that is the flow of blood through our veins, sometimes arriving only with effort at our fingers and our toes, with its pulse pounding in our temples" (Ortega y Gasset, 2004a, 572; Ortega y Gasset, 1954, 325) pertains instead to the intrabody in the organic sense, and only in a relative manner, since the flow of my blood can indeed be given, firsthand, in the external perception of third persons and constitutes a mundane or cosmic event that the doctor can examine, compare, record, etc. In "'Don Quixote' in the Secondary School" ("'El Quijote' en la escuela") of 1920, perhaps Ortega's most vibrant defence of biologistic vitalism, the radical and primary vitality is not identified with organized life, which is recognized in the organs of the living being, all endowed with colour, shape, and objective identity, but rather with the "organizing life," the "living life" that underlies and stimulates such organization—the life that has even created it (Ortega y Gasset, 2004c, 405–408). Here too one recognizes the same ontological problem: namely, the vital impulse is equally manifested in phenomena lived in the first person (such as pain, or fleeing due to fear) and in other heterogeneous processes not lived and not liveable from within (such as internal secretions, bodily fluids, etc.). The former are given in plenitude in my own experience; the latter come to appearance only when they are objectified through intersubjective knowledge. In short, what is the ultimate criterion of embodiment? Is vitality an immanent experience of an embodied subjectivity, or is it the cosmic energy of the all-inclusive whole of which I am just an accidental outpouring?

I do not mean to deny that both ontological alternatives have to face important challenges and that finding meaningful links and fruitful connections between them is still a highly relevant philosophical task. My point here is only to stress that Ortega moves far too peacefully and quite unconcernedly from one view to the other, from one methodological commitment to the other. His idea of a new philosophical anthropology as a key discipline for philosophy is surely in need of both approaches, but the problems I have mentioned reinforce the impression that an anthropology conducted in the natural attitude cannot be the point of departure, but rather the point of arrival of first philosophy.

4

This beginning of an immanent, general conceptualization of bodily self-experience did not find any further development in Spanish phenomenology. Later on, Ortega himself moved away from this theme due to his strong desire to remove all organicist connotations and vitalistic presuppositions from human life. As José Gaos has indicated, and as José Lasaga has defended more recently, after the publication of *Being and Time*, Ortega rediscovers the more radical intentions of his own thinking; Heidegger's work helps him to read *Meditaciones del Quijote* and *El tema de nuestro tiempo* in another ontological light. He then abandons any hesitation about "radical reality," and comes to defend the thesis that only life as biography, not life as biology, is an absolute given at the origin of all sense and being. In this way he begins the "second voyage" of ratio-vitalism. However, in relation to the analysis of embodiment, he might have thrown the baby out with the bathwater. From this moment on, the Madrid philosopher thinks of the body itself as an established reality belonging not to the self, but to the circumstance in which the self lives. In *What is Philosophy*, in *Meditations on Technique*, in "Asking for a Goethe from Inside," the body is a non-absolute datum, a formation of sense, even "an interpretation," as is said in the 1940 Argentine course on historical reason (Ortega y Gasset, 2009, 533–534). Thus in Ortega's mature philosophy, the intrabody of 1925 is paradoxically displaced: it is now situated in the circumstance, in the surrounding world, and is distanced from the lived ego that projects him/herself towards the environment. Vitality, the flesh, is just another circumstantial portion of life, like the soul, like the things around us, like the people that populate my world—perhaps the most intimate fringe of the circumstance, but in any case external to the immanence of the ego. The example that Ortega uses in this 1940 course—namely, his own liver, operated on by the French surgeon Gosset—indicates to what extent he now blurs the duality of forms of access to the phenomenon of the body, as if the intrabody could in the end be converted into a pragmatic item of the operative self. Paradoxically (or perhaps not), this second attempt to navigate the metaphysics of human life parallels the descriptive dismissal of embodiment that can be read in Heidegger's *Being and Time*. Both approaches turn out to be phenomenologies of being-in-the-world without taking the radical embodiment of the ego into account.

I would like to end, then, with a counterfactual conjecture that the reader will know how to pardon in its exaggeration. It has been said that if Husserl had published the second book of *Ideas* around 1914–1915, when the text was basically complete, the destiny of transcendental phenomenology and of 20th century philosophy as a whole would have been different. The keen thematization of bodily passivity with-

in the framework of pure phenomenology would have favoured a non-intellectualistic comprehension of *Ideas I,* with a better understanding of intentional correlation and of the phenomenological reduction. Heidegger's attempt to overcome Husserlian phenomenology would have been much more difficult. This conjecture also has an easy translation to the Iberian extreme of the European continent and to the Spanish-speaking world. In Spain, the professor of metaphysics who had passionately dedicated himself between 1911 and 1913 to the study of everything published by Husserl, and of everything coming out of his new school, would have read with utmost interest that peculiar research on the material regions of being and on the very special status of the body that is at stake in the communication between all of these regions. And this in turn would surely have influenced the direction of philosophy written in Spanish, since both Unamuno and Ortega were following the trail of the "man of flesh and bone," struggling to introduce it at the heart of philosophy and metaphysics. Yet it is clear that no one can take counterfactual conjectures and wishful thinking too seriously.

ACKNOWLEDGMENT

I am highly indebted to Elizabeth A. Behnke for her help with the English version of my paper and her discussion of its content.

REFERENCES

Buytendijk, J. J. (1948). *Über den Schmerz* (H. Plessner, Trans.). Bern: Hans Huber Verlag.

Cerezo, P. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.

Gaos, J. (2013). La profecía en Ortega. In José Lasaga (Ed.), *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega* (57–126). Madrid: Biblioteca Nueva.

Lasaga, J. (1992). Sobre la superación de la dualidad cuerpo/espíritu en el pensamiento de Ortega. In J. San Martin (Ed.), *Ortega y la fenomenología* (193–202). Madrid: UNED.

García-Baró, M. (2012). *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española.* Madrid: Trotta.

Gobbi, G. (2022). *"Introduzione" to Ortega y Gasset J. Il corpo tra symbolon e psyché*. Meltemi: Milano.

Gutiérrez Simón, R. (2016). Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset. *Azafea. Revista de Filosofía*, 18, 227–244.

Laín Entralgo, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual.* Madrid: Espasa-Calpe.

Orringer, N. (1999). *La corporalidad en Ortega y Gasset*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.

Ortega y Gasset, J. (2004a). Vitalidad, alma, espíritu. In O*bras completas II* (566–592). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus.

Ortega y Gasset, J. (2004b). Meditaciones del Quijote. In O*bras completas I* (747–825). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus.

Ortega y Gasset, J. (2004c) "El Quijote" en la escuela. In O*bras completas II* (401–427). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus.
Ortega y Gasset, J. (2004d) Sobre la expresión fenómeno cósmico. In O*bras completas II* (680–695). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus.
Ortega y Gasset, J. (2009) La razón histórica [Curso de 1940]. In O*bras completas IX* (477–558). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus.
Ortega y Gasset, J. (1954). *Vitalität, Seele, Geist* (GA 1) (H. Weyl, Trans.). Stuttgart: DVA.
Ortega y Gasset, J. (1961). *Meditations on Quixote* (E. Rouge & D. Marín, Trans.). New York: W. W. Norton.
Parente, L. (In press, 2023). El cuerpo: *punto cero* de fluir cósmico. Una lectura orteguiana. *Estudios orteguianos*, 46.
San Martin, J. (Ed.). (1992). *Ortega y la fenomenología*. Madrid: UNED.
San Martin, J. (1994). *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
San Martin, J. (1998). *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.
San Martin, J. (2012). *La filosofía de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
Serrano de Haro, A. (2013). Apariciones y eclipses del cuerpo propio. In J. Zamora Bonilla (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset* (311–327). Granada: Comares.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-285-301

THE PHILOSOPHER AND HIS PHILOSOPHIES. ORTEGA, HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY AND BEYOND*

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ

PhD, Professor of Ethics and Political Philosophy.
Faculty of Philosophy, National University of Distance Education (UNED-Madrid).
28040 Madrid, Spain.

E-mail: jdiaz@fsof.uned.es

JORGE BRIOSO

PhD, Professor of Literature and Philosophy.
Spanish Department, Carleton College.
55057 Northfield, MN (EE. UU.).

E-mail: jbrioso@carleton.edu

This article tries to unravel some of the main clues provided by Ortega on his understanding of philosophy. The thesis we defend is that the Spanish philosopher maintains two slightly different answers concerning the question *what is philosophy*, though Ortega does not acknowledge them in the explicit narrative of his thinking. This, we believe, creates tensions in his late second philosophical model, as he does not fully break away from certain "adherence" or "mannerisms" associated to his early model. In this respect, Ortega would be a thinker who lives between two philosophical worlds, someone who sees, narrates and interprets the philosophical shock wave occurring at his time, but does not quite let go of the old intellectual constructions. To support our thesis, we will compare two texts, his 1929 lectures *What is Philosophy?*, and his *Notes on Thinking*, from 1941. In the period between these two works, Ortega seems to move from a more "traditional," "universalistic," "transcendental," in short, Husserlian phenomenological understanding of philosophy, to a more historicist, hermeneutical, and pragmatic one, which lays the emphasis on the plurality of discourses on the sense, the contingency of the philosophical narrative itself, and even the very possibility of its ending, at least in its more "metaphysical" and classical form.

Keywords: philosophy, husserlian phenomenology, universalism, hermeneutics, historicism, human condition, end of philosophy.

* This essay was written with the support of the Spanish Ministry of Science and Innovation. Research Project *The Ibero-American Philosophy of the XXth Century and the Development of Plural Reason* (PLURIBER PID2022–138121NB-IOO).

© JESUS M. DÍAZ ÁLVAREZ, JORGE BRIOSO, 2023

ФИЛОСОФ И ЕГО ФИЛОСОФИИ. ОРТЕГА, ГУССЕРЛЕВСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ДАЛЬШЕ*

ХЕСУС М. ДИАС АЛЬВАРЕС

PhD, профессор этики и политической философии.
Философский факультет, Национальный университет дистанционного образования, Мадрид.
28040 Мадрид, Испания.

E-mail: jdiaz@fsof.uned.es

ХОРХЕ БРИОСО

PhD, профессор литературы и философии.
Испанский департамент, Карлтон Колледж.
55057 Нортфилд, Миннесота, США.

E-mail: jbrioso@carleton.edu

В этой статье будет предпринята попытка раскрыть некоторые из тех намеков, которые Ортега оставил о своём понимании философии. Тезис, который мы отстаиваем, заключается в том, что испанский философ предлагает два несколько отличных ответа на вопрос о том, что такое философия, хотя и не излагает их явным образом. Этот факт, как мы полагаем, создает некоторую напряженность в его второй, более поздней философской модели, поскольку он не окончательно отказывается от определенной «приверженности» своей ранней модели и связанных с ней стилистических приёмов. В этом отношении Ортега мог бы рассматриваться как мыслитель, живущий между двумя философскими мирами, тот, кто видит, повествует и интерпретирует современную философскую ударную волну, впрочем, не вполне отказываясь от старых интеллектуальных построений. Чтобы подтвердить наш тезис, мы проводим сравнение двух текстов: его лекций 1929 года «Что такое философия?» и его «Заметок о мышлении» 1941 года. В период между этими двумя работами Ортега, по-видимому, переходит от более «традиционного», «универсалистского», «трансцендентального», иначе говоря, гуссерлианского феноменологического понимания философии, к более историцистскому, герменевтическому и прагматичному. В последнем акцент смещается к множественности дискурсов о смысле, контингентности философского нарратива как такового и самой возможности его завершения — по крайней мере если говорить о более «метафизической» и классической форме этого нарратива.

Ключевые слова: философия, феноменология Гуссерля, универсализм, герменевтика, историцизм, человеческая ситуация, конец философии.

* Эта статья была подготовлена при поддержке Испанского министерства Науки и Инноваций. Исследовательский проект «Иберо-Американская философия XX века и развитие плюралистического разума» (PLURIBER PID2022–138121NB-IOO).

La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero
Agamenón. — Conforme
El porquero. — No me convence.

Antonio Machado

1. AS AN INTRODUCTION: THE QUESTION ABOUT PHILOSOPHY

The questions about the meaning and function of philosophy, about its true inclusion in and relevance to the life of human beings, have persistently recurred ever since the very beginning of this discipline. We do not believe to deceive ourselves by saying that any major philosopher has explicitly addressed, at some point, the reason and purpose of his activity. In this regard, it is remarkable that a discourse which in most of its best practitioners seems to pursue something close to eternity, the perennial, the universal, does not yet find rest or consensus about its own destiny and nature. Even within the same thinker it is not unusual to find *slightly different* or radically contradictory answers on such matter.

In this essay, we attempt to unravel some of the key clues provided by Ortega on his understanding of philosophy. This is no easy task. Any good reader of his work knows that under the appearance of clarity, his prose and thinking are fraught with nuances, twists and sinuosities. His case does not differ on this, for example, from Nietzsche's, whose profound influence on Ortega is well known. And if we had to include Ortega under any category, we would do so under those philosophers who throughout their lives have provided two slightly different answers to this question. Two answers, though, that Ortega himself does not seem to acknowledge in the explicit narrative of his thinking. This, we believe, creates tensions in his late second philosophical model, as he does not fully break away from certain "adherence" or "mannerisms" associated to his early model. In this respect, Ortega would be a thinker who lives between two philosophical worlds, someone who sees, narrates and interprets the philosophical shock wave occurring at his time, but does not quite let go of the old intellectual constructions.

To support our thesis, we will compare his thoughts on this matter using two texts that to us seem very telling and specifically address this issue. We are referring to his 1929 lectures, *What Is Philosophy?*, and his *Notes on Thinking*, from 1941. In the period between these works, Ortega seems to move from a more "traditional," "universalistic," "transcendental," in short, Husserlian phenomenological understanding of philosophy, to a more historicist, hermeneutical, and pragmatic one, which lays the emphasis on the plurality of discourses on the sense, the contingency of the philo-

sophical narrative itself, and the very possibility of its ending, at least in its more "metaphysical" and classical form. Such shift, whose periodization and development we do not intend to explain, seems to us of fundamental importance, since understanding philosophy in either sense is not just a rhetorical matter, but has an impact on the economy of philosophy within the whole set of knowledge, particularly, the humanities, and, accordingly and above all, on the very idea of human being associated to the philosophical practice, that is to say, to our idea of humanity.

We will explain this philosophical shift by splitting our paper into two parts. First, we will specify Ortega's understanding of philosophy in his 1929 lectures. Secondly, we will do so with his 1941 work. We will then conclude our story with a final coda, where we will gather some questions and perplexities resulting from the tension or discomfort we detect in Ortega himself with regards to the model derived from the radicalness of his own "historicist shift."

2. AUTONOMY AND PANTONOMY. THE UNDERSTANDING OF PHILOSOPHY IN WHAT IS PHILOSOPHY?

In this part of our essay, we aim to establish what is the idea of philosophy presented by Ortega in his emblematic work *What is Philosophy?*. The choice of this course is rooted in the thesis that such lectures clearly show the *prevailing* model in Ortega until *perhaps* the early thirties[1]. A model based, with all its nuances, on the idea that philosophy is basically fundament, the evident and true theory of everything that there is. A theory that gathers, as such, the very essence of human condition and is to be understood, with certain nuances, as a rigorous science in a Husserlian sense[2].

---

[1] The use of the adjective "prevailing" and the adverb "perhaps" wish to signal the precautions that we the authors have when it comes to determing periodizations that are excessively rigid in the interpretation of a thinker like Ortega. About this point in relation to the liberalisms of the Spanish philosopher see: (Díaz Álvarez, 2013a, 286).

[2] To further study Ortega's relationship with phenomenology, particularly Husserlian phenomenology, the many writings of Javier San Martín are very important. While it is true that Orriger, Silver, or Cerezo, among others, have insisted on this aspect, we believe that the works by San Martín are already classics in this aspect of Orteguian studies. Thanks to them it is now impossible to study Ortega without the husserlian-phenomenological counterpoint. The last work in this direction that is, in some sense, a culmination and a complement of his prior argumentations is the book *La fenomenología de Ortega y Gasset* (San Martín, 2012). To study the husserlian nature of *What is Philosophy?*, see the article "¿Qué es filosofía? Un texto emblemático de madurez" (San Martín, 1998, 146–198). In relation to Husserl and Ortega, it is also essential to consult (Cerezo, 1984, 191–338; García-Baró, 2012). It can be useful, too (Díaz Álvarez, 2013b, 3–10; Díaz Álvarez, 2020, 87–102;

Additionally, *What is Philosophy?* is also of utmost interest because, while actually sustaining such thesis, it is a kind of crossroads where potential problems and shortcomings in the prevailing model can be sensed. In this regard, the approach taken to the theory of beliefs and their historicity is particularly interesting. Especially relevant are also the last two lectures, IX and X, where Ortega tries to specify some of the attributes of life, as a radical reality, and the specter of Heidegger seems to loom large over the initial Husserlian approach, somewhat overshadowing it. Therefore, one could conjecture that in these very lectures, together with the traditional or Husserlian model, there is a more hermeneutic and pragmatic way of understanding the philosophical activity that is striving to emerge, that is, philosophy as one possible discourse, among many others, about the meaning of human life and with a clear awareness of its own contingency and finitude. In brief, philosophy as a historical possibility about the meaning, but distant, in principle—we will see how Ortega himself significantly qualifies, by act and omission, this thesis—from any ultimate exclusiveness or foundational claim and pervaded, radically now, by human historicity. We will address this aspect in the second part of the essay.

Beyond this conjecture and whether both models are present in *What Is Philosophy?* or not, let us now explain the one we understand to be the most recognizable and mainstream model. We will proceed as follows. First, we will make a general approach to the idea of philosophy prevailing in these lectures. Here, as mentioned before, philosophy is understood as a theoretical discourse without any presuppositions, led by evidence and involving all there is. Philosophy is argued to be, using the language in these lectures, *autonomous and pantonomou*s.

Secondly, we will show how for Ortega, in this period, such philosophical discourse is necessarily linked to a longing for human sense, a longing that *only* philosophy can fulfill. To the extent such longing is postulated as universal and can only be satisfied by philosophy itself, the equation established will be as follows: *philosophy is something intrinsic and inherent to human condition and only those who somewhat philosophize, even if in an naive way, are human beings in its fullest sense*. Or in other words, "the living being who is not a philosopher is a brute" (Ortega y Gasset, 2006a, 25), some sort of somnambulist renouncing his innermost essence and very close to an animal-like state.

Thirdly, we will point out how this more traditional way of understanding philosophy results in the fact that the 1929 lectures are lacking two elements clearly pres-

Serrano de Haro, 2016). To study the lectures from the 1930s in general, including *What is Philosophy?*, see: (Lasaga, 2013, 69–89).

ent in the other essay under analysis, which are both essential to discern and understand the new ideas argued later by Ortega. Namely, first, that humanity and its meaning are not exclusively subordinated to philosophy, that other approaches (religious, mythical, magical, sapience-driven or connected to life experience) existed before and will exist after it. Secondly, and closely related to this, that philosophy, at least as we know it, is radically historical, it started at a particular moment of time and will end at another. Hence, in *What Is Philosophy?* there is not even the slightest reflection on the end of philosophy itself, its very termination.

Let us discuss now our first point: the notion of philosophy prevailing in the 1929 lectures.

Anyone who approaches these lectures for the first time and is slightly familiar with the philosophy irrupting from 1900 on will realize the agreement between Ortega's thesis and those of the philosophers trying to overcome in that exact moment what they understood as the submission of philosophy to science, particularly to physics. Their central idea could be summarized by saying that if during medieval times philosophy was a servant of theology, in the 19th century, specially during its second half, a new master had appeared, the science of mathematical physics. This had turned philosophy into theory of science, into a second-order reflection on a field previously determined by physics where the latter enjoyed the monopoly on what could or could not be stated with undoubted truth.

In other words, to these thinkers, the 19th-century post-idealism philosophy had surrendered to the alleged exact evidence validated by the experience arising from mathematical physics, an experience that Kant had, in a philosophical sense, translated as a priori synthetic judgments. Philosophy, then, had to unravel how such judgments were possible. However, was the knowledge provided by physics indeed a strict knowledge of the world? The only one truly rigorous and, as such, the model to be followed?

Ortega and many colleagues of his generation answered this question negatively. Deeply influenced by Husserlian phenomenology, the Spanish thinker said, among many other things, that science is a symbolic knowledge of reality that happens to be wonderful for handling and transforming the world, but precisely for this reason does not quite ultimately reveal what reality truly is. Every symbol has contact points with the real, but is not the real itself. And it is the real itself, beyond its transformations, what philosophy should investigate. Ortega expresses this as follows:

> The so-called physical reality is subsidiary and not absolute, a quasi-reality […]. Philosophy is not a science because it is so much more than science. [*And in another passage*]…,

> when defining philosophy as knowledge of the Universe, I propose that this is to be understood as a comprehensive system of intellectual attitudes, where the ambition to achieve absolute knowledge is systematically organized. The overriding consideration, thus, for a set of thoughts to become philosophy is based on [the idea that] the intellect's reaction to the Universe is also universal, comprehensive, in short, an absolute system. (Ortega y Gasset, 2008, 258–259, 256, 262)

In essence, philosophy as understood in *What Is Philosophy?* must be *autonomous and pantonomous*. This means, on the one hand, that it must support itself, be, in Husserlian words, a science without presuppositions, a radical and founding science or, as Ortega expresses with great clarity, "much more than science." From this standpoint, philosophy is the only knowledge actually autonomous and represents a presupposition for any other. But beyond the radical assumption of criticism, philosophy must also be a theory of everything, a knowledge of totality, *pantonomy*, that is to say, philosophy must "not settle for any position that does not express universal values, in brief, that does not aspire to the universe" (Ortega y Gasset, 2008, 296). The result of adding both moments, Cartesian-Kantian (autonomy) and Hegelian (pantonomy), is that philosophy must be, according to Ortega in these lectures, an "absolute knowledge." An absolute knowledge that, as such, cannot "accept for its sentences any mode of truth other than that of total evidence based in adequate intuitions […], [*namely*] philosophy, the data it should pursue are those surely and undoubtedly existing" (Ortega y Gasset, 2008, 302, 304). Therefore, philosophy as the ultimate and totalizing theory of the real, as the final discourse about the truth regarding the world and the human beings inhabiting it, as true knowledge based and articulated *on* adequate and unshakeable evidence.

But if this is the idea that seems to be primarily present in Ortega at the time of these lectures, we cannot be surprised that in the same lessons there is a strong identification between *philosophy and humanity*. Or, more accurately, between philosophy and human being in its fullest sense. We arrived, thus, to what we described earlier as the second point of our argument.

Indeed, if philosophy is an absolute, universal and ultimately-founded knowledge, a primary and totalizing knowledge of the real, anyone who intends to live a truly human existence should interact, even if at a minimum level, with it. In other words, being human means being somewhat of a philosopher in the noble sense of this term, and whoever has not realized that philosophy defines the very characteristic and specificity of humanity, something like its essence, does not substantially differ from a brute, from an animal that has replaced its instincts with a life full of mechanical, reified and never reflected upon habits.

Since, as pointed out by Ortega himself,

> Philosophy does not emerge by reason of usefulness neither for unreason or caprice. *It is inherently necessary to the intellect*. Why so? Its radical characteristic was to pursue everything as such totality, capture the Universe […]. However, why such eagerness? Why not be content with what we find in the world without philosophizing, with what already exists and is evidently there among us? For one simple reason: everything that exists and is there, when it is given, present, evident to us, is by essence a simple bit, piece, fragment, stump. And we cannot see it without envisioning and longing for the missing portion. In each given being, in each datum of the world, we find its essential fracture line, its character of part and only part—we see the wound of its ontological mutilation, it cries its pain as an amputee, its longing for the missing piece needed to be complete, its divine dissatisfaction—. (Ortega y Gasset, 2008, 304, emphasis added)

Somewhere else, Ortega states, in a very Aristotelic way, that an animal or God himself does not feel such wound, neither one has *problems* in the rigorous sense of this term. Only a human being as such, a "problem-ridden divine beast" (Ortega y Gasset, 2008, 304), is capable of longing for meaning in a broken and incomplete world. At the same time, only the human, being capable of such lucidity, can be altered and be lost in his lifeworld and forget about such a radical wound and that only philosophy has the ability to, first, take care of the problem and, second, but not less importantly, respond to the amputation, the ontological stump that human beings are themselves.

But even in this latter case, Ortega's thinking in this period seems to suggest that such dismissal of philosophy can only be partial, never total. Philosophy and humanity may fall to their lowest level—the 19th century, with the triumph of comfort and utilitarianism, is a good proof of it—, but not disappear. Such is the meaning of the fragment in the previous quote stating that philosophy is "inherently necessary to the intellect." Or of another passage where Ortega states that "it emerges from life itself and [*life*]… cannot help philosophizing, even if at the most elemental level. [*Concluding*] Therefore, the first answer to our question: what is philosophy?, could be this: philosophy is something… *inevitable*" (Ortega y Gasset, 2008, 267).

In short, in Ortega's 1929 thinking living in a human way and living in a philosophical way are both the same thing. Humanity, in its noble and full sense, and philosophy are bound together. One does not exist without the other. Philosophy describes the essence of the human condition, of this intermediate creature between beasts and God, and *only philosophy* is able to assume and address the ontological stump that we are. In brief, as long as there are human beings there will be philosophy and as long as there is philosophy there will be human beings worthy of such name.

In this regard, and now we very briefly get into the third and last point of our thesis in the first part of our essay, it is not surprising that, after carefully reviewing

the text of these lectures, we were not able to find a single reference to other possible ways of being human in its full sense that do not go through or are not linked to the philosophical discourse. Contrary to what we shall see in the second part of our paper, there is no sign here of a more general idea of thinking detached from philosophy and that could encompass the way in which religion, myths, magic or sapience, among others, address the issue on the meaning of human life. Moreover, when at any point there is a reference, for example, to religion it is to praise the theologian, who as it is well known in Ortega is always closer to philosophy, versus the mystic. But even theology itself is not presented as a radical possibility for dealing with the ontological wound that defines the human being. Ultimately, the fundamental distinction between *thinking* and *knowledge* is not present in this work, a distinction assumed, inter alia, in his 1941 essay, *Notes on Thinking*, that we will later discuss.

Indeed, in this brilliant paper, the philosophical knowledge, ridden of a great deal of its foundationalist and totalizing burden, falls within the realm of thinking. And such realm is the one addressing in a general manner the issue about the meaning. However, *whilst all philosophical knowledge will be thought, not all thought is going to be subsumed into the rubric of philosophical knowledge*. In other words, this essay argues that the ontological wound of human condition is *expressed* and *addressed* in many forms. This is the way it has been in the past and will continue to be in the future. Religion, myth, magic, sapience or life experience are types of thought and possible solutions to our existential pain. Certainly, also in this second period, Ortega prioritizes, in his own way, the philosophical "solution"—we will see how later on—, but does not ignore or disregard the others. Philosophy, then, is not "inherently necessary to the intellect," nor "inevitable." The human and its meaning are declined in plural. Philosophy and the human essence are not inextricably and biunivocally bonded.

Moreover, in a new and unexpected twist of his discourse, this non-foundationalist Ortega will state something that remains somewhat implicit in his previous thesis where thinking and knowledge are differentiated, namely, that philosophy is a type of discourse radically contextual and historical. It rose at a particular moment and will surely perish at another one. Thus, the very philosophy of this Ortega acknowledges its radical historicism and anticipates, as we shall soon see, its own end and overcoming[3].

[3] With regards to this, we want to insist that, as we did earlier, the idea of radical contingency, historicity, and finitude of philosophical discourse does not appear explicitly enunciated in those parts of *What is Philosophy?* that are more distant from the predominant *autonomous* and *pantonomous* model. For instance, those that try to demonstrate the historical nature of human beliefs or those

On the second part of our essay that follows, we will discuss, among other things, this end of philosophy, starting with Ortega's own philosophy, as well as the differentiation between philosophical thinking and knowledge, and the connection between philosophy and humanity.

3. THINKING, KNOWLEDGE AND THE END OF PHILOSOPHY. THE CONCEPT OF PHILOSOPHY AND ITS RELATION WITH THE HUMAN CONDITION IN NOTES ON THINKING

The work discussed in this second part of this essay, *Notes on Thinking*, does not only imply a leap in time—it was written in 1941— in relation to *What Is Philosophy?*, but also a change of location —it was drafted in Buenos Aires— and an existential turning point—Ortegas' essay was created within the limitations and distress, both material and spiritual, imposed by his exile in Argentina. In this regard, it is a significant detail that according to Ortega's own testimony, 1941, his final year in this American country, was the worst year in his entire life (Ortega y Gasset, 2006b, 967)[4]. Maybe for this reason, and despite the fact that the Madrilian thinker always stressed that his philosophy was not a philosophy of failure, the emotional tone coming from his literature in those years—and we would venture to say until the end of his life–has a melancholic aftertaste completely absent from his 1929 lectures, written at a moment of intense fulfillment in life.

And as could be expected from a philosophy that takes a person's own biography as radical reality, the shift in the conditions, both material and emotional, of enunciation is accompanied by another change that will substantially impact the way of understanding and conceiving the philosophical activity and the manner in which it may be inquired. In other words, in the 1941 text at hand, as in other previous

linked to the last lessons, IX and X, where he attempts to detail, without too much luck in our opinion, some of the categories or attributes of human life.

[4] Ortega himself, in another essay that has many points in common with the one that concerns us—"Prólogo a *Historia de la* filosofía, de Émile Bréhier"—explained the precarious nature of his work conditions in this way: "My reader has to remember that I am writing without a library to consult…it is important that a future reader keep in mind the moral and material conditions that we are writing in during these years those of us that are still writing seriously" (Ortega y Gasset, 2006c, 163). About his stay in Argentina, see the biographies by Javier Zamora (Zamora, 2002, 431–446) and Jordi Gracia (Gracia, 2014, 9328–9585). Marta Campomar's books are also essential. The last and more important is *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino* (Campomar, 2016).

and later works elaborated within the same "tessitura"[5], Ortega makes an important shift in the very approach to this matter. A shift where the question about the nature or essence of the philosophical practice, the question about "what is philosophy?" is now regarded as obligatorily and seamlessly embedded or immersed in the inquiry on the function, occasion, contingency and finitude of the philosophical practice. This means that the question "what is philosophy?" is going to be inextricably linked to *why* is philosophy practiced, *when* in history has it been practiced, and *on what basis*. And even more telling, such questions will go together with the acknowledgement of other possible ways of thinking, different from philosophical knowledge, that could fulfill a similar function—separation between thinking and knowledge—and the proposition of "a philosophy [*that is, Ortega's*] that envisages its own end or termination and pre-forms further forms of human reaction destined to supersede it" (Ortega y Gasset, 2006a, 22).

With this in mind, it is reasonable to argue that in this essay there has been a displacement, in relation to his 1929 lectures, of the question about philosophy from a more purely phenomenological-Husserlian, "transcendental" perspective—with the singularities imposed by Ortega to this practice—to a more pragmatic and hermeneutic one. We could also say, with all the limitations and quotation marks we may want to put, that the inquiry on philosophy moves from an investigation mostly focused on the context of justification to another one that crosses, hybridizes or combines, in its own way, the context of discovery and the context of justification. In this sense, philosophy, transformed in radical historical reason, is assigned new functions: reflecting on the historicity of the different forms of human thinking; undertaking an archeological endeavor to unearth the presuppositions, beliefs and historical conditions of possibility that enable any form of thinking, including philosophy itself; questioning philosophy's sovereignty over the definition of human condition; or revealing the fact that the different notions of humanity we inherited have been configured by numerous types of wisdoms and discourses, not just philosophy[6].

Once this change of approach has been established, now the two relevant questions would be, first, what is the underlying context contributing to this historicist shift? And, second, what is the conceptual hinge articulating such shift? With regards to the first question, it should be stated that Ortega, like all the other philosophers

[5] Coming back to the difficult issue of Ortega's philosophical periodization, we dare to state that the tessitura with which this text is emitted is operating in very similar terms at least since the middle of the 1930s.

[6] See: (Lasaga, 2005, 5–26) and (Zamora, 2013, 91–120) for further study of Ortega's philosophy as the unfolding of historical reason.

in his generation, is living in times of a crisis of civilization and, consequently, in a moment of a profound philosophical crisis. Indeed, as everyone knows, the idea of rationality had been considered since the Enlightenment some sort of balm of Fierabras that was going to heal all the wounds of the human condition and gear us towards the path of scientific and moral progress. However, the very evidence of the times experienced, with two world wars on record and countless conflicts throughout Europe, seemed to radically refute such faith in reason, at least in the way it had been proclaimed[7]. The factual history somewhat underscored that universal and timeless evidence and truths were not so much so; that rationality had to be read in a more helpless and less omnipotent manner. All this led to the conclusion that philosophy needed to move, change, leaving behind in some sense and manner the privileged place that had been conferred to it by tradition.

Ortega, taking on this situation, articulates such change of model—which in his case, as we have seen, is a change on his own ideas—around a hinge mainly related to a couple of concepts that tradition had mixed up and interchanged. The concepts of *thinking* and *knowledge*.

Thinking is *any* intellectual activity undertaken to search for and find meaning, to clear up any doubts or end the uncertainty undergone by any historical existence, and includes forms as dissimilar as praying, religion, myth, prophecy, magic, science, sapience, "life experience," or philosophy itself. *Knowing*, on the other hand, is one form of thinking that has only emerged in certain historical moments and is based on two presuppositions. The first one is

> the belief that beneath the apparent confusion, beneath the chaos that, for now, reality poses to us, lies a stable, permanent, form from which all its variations depend on, so that by discovering such form we know what to expect from the world surrounding us. This stable, permanent, form of the real is what since ancient Greece we call the *being*. Knowing is inquiring the being of things, in this rigorous meaning of "stable and permanent form." [And the second presupposition without] which engaging in knowing would be meaningless, is the belief that this *being* of things has a consistency similar to the human quality we call "intelligence." (Ortega y Gasset, 2006a, 16)

From this form of thinking, from knowledge thus understood, emerged philosophy and science in ancient Greece. *Philosophy is knowledge*.

Ortega will, therefore, argue that we have a clear distinction between *knowing* and *thinking*, and from this distinction and the fact that philosophy pertains to the particular type of thinking that knowledge is the following conclusion is extracted:

[7] In relation to this matter, his decisive experience of the Spanish Civil War is very important (Díaz Álvarez & Brioso, 2018, 207–227).

the different forms of humanity emerged throughout history have used the most dissimilar intellectual, or thinking, techniques to deal with their life-world, to make sense of it and be able to inhabit it. For that reason, and this is crucial, philosophy is, contrary to what happened in the 1929 lectures, no longer an inevitable element of life. Thus, the 1941 text endorses a certain democratization of the discourse about the meaning. Philosophy loses its exclusiveness regarding this matter. The meaning is expressed in many ways. It can be implemented and thought of in different manners, which certainly include the philosophical form.

Moreover, from the distinction just mentioned between thinking and knowledge and from the diversity of legitimate ways to address the sense of human condition also derives a second consequence. In order to make the different forms of thinking intelligible in their historical distinctiveness it is imperative to reveal the presuppositions on which each of them is based, the beliefs that have made them possible. All thinking comes from a belief that is no different from religious faith. A philosophy that takes reflection on history seriously, that intends to be historical reason to its ultimate consequences, has to account for this non-rational pre-theoretical area that enables any form of thinking[8]. In this sense, the element that distinguishes philosophy from all the other forms of thinking is, as already discussed, the belief underpinning knowledge itself—which is that there is a stable being and a mind able to fully apprehend it. However, Ortega also makes the remark that such belief has been welded, fused or identified throughout the history of our tradition with another totally fundamental and decisive belief, namely that

> philosophy itself, which by no accounts can distort its substance and cease to be what it is, contains in its very core, since twenty-six centuries ago, a permanent and unlimited insult. Having philosophy in the world inevitably means the existence in the world, whether tacitly or explicitly, of this cry: "The human being that is not a philosopher is a brute"! In the worldly orb, anything that is not philosophy is somnambulism, and animals are characterized by their somnambulist existence. (Ortega y Gasset, 2006a, 25)

Thus, Ortega states that the decisive presupposition implicit to all the philosophical tradition is, ultimately, separating what is human from what is not. And guided by this thesis, Ortega, in the essay at hand, hastens to clarify, in line with the democratization previously mentioned and assumed: "*Note that I do not say this*; perhaps my philosophical reform introduces some correction on this dreadful point, but,

[8] The Gadamerian resonances are evident. For further study of the relationship between Ortega and hermeneutics in its varied manifestations, consult, among others, Jesús Conill, Tomás Domingo Mortalla, and J. Castelló (Conill, 2013, 207–227; Moratalla, 2005, 373–410; Castelló, 2009).

so far, it has been said, implicitly, by the very fact 'philosophy'" (Ortega y Gasset, 2006a, 25). Now, it is striking that this crucial correction introduced by him on centuries of tradition and on its own thinking—if we consider that the very thesis in *What Is Philosophy?*—is made in a subdued manner, announcing it with an unusual modesty—with "some correction"—in Ortega taking into account its actual significance, since, according to his statement, what questions philosophy as such is the full humanity of the other forms of thinking that his own reflection had envisioned on equal footing with philosophical thinking. Why this subdued manner to address a major and critical matter where it is not exaggeration to say that the destiny and credibility of historical reason, as the new form of philosophizing, is largely at stake? For, if the other forms of thinking do not have the same human stature as philosophy, much of what was previously stated here, and that constituted the main theoretical novelty of the very historical reason, would have no significance. If certain peoples, periods and discourses about meaning have been or are on the human threshold or, in this regard, are of very little importance, how is it possible to take seriously the new concept of thinking and the renovation it implies on the ideas of truth, progress or humanity to which his breakthrough formulation of philosophy claims to aspire? Is it necessary to think in a form that is no longer philosophical to suppress the insult to human equality that, according to Ortega, comes with philosophy since its inception? What happened to humanity in all those historical periods where, as Ortega convincingly shows, there was a different way of thinking, where there was no philosophizing? And if philosophy ends, does the very idea of humanity in a strict sense end as well?

The Spanish philosopher, as is to be expected, does not have clear answers, or sometimes any answers at all, to most of the questions we raised here. But what in our opinion is even more interesting and telling is the unresolved tension that we seem to identify in the very heart of the radically contingent, deflationary and historical shift of his philosophy in these years. Supporting the plurality and democratization of the discourses about meaning and against the monopoly equating philosophy with humanity, as it is done in 1929, we can find, first, the express and affirmative acknowledgment of such plurality and the intrinsic arrogance, to express it in José Gaos' words, of philosophical activity itself[9]. This entails an important objection to the "imperialist" endeavors that philosophy has had throughout its history in relation to the idea of humanity. Secondly and closely related to the foregoing, we can also find the thesis, nuclear to this essay and also totally absent from *What Is Philosophy?*, about

[9] For further study of Gaos' theory of arrogance that is found in the very birth of philosophy and its relationship, applicable to Ortega, with Rorty's and Vattimo's so-called weak thought, see: (Díaz Álvarez, 2011, 55–66; Díaz Álvarez, 2016, 137–156).

the absolute historicism of the philosophical discourse. As we already repeated several times, the philosophy inhabiting the historical reason of this period at hand envisages for the first time, according to Ortega, not only its own end as the absolute point from which the correctness of the other philosophies is measured—there may be others that surpass it, that provide a sharper interpretation of the real in line with its period—, but the termination and expiration of philosophy itself and the emergence of another form of "essays of human reaction that will replace it." (Ortega y Gasset, 2006a, 22)

While all this is true, in the essay we have been discussing and, as far as we know, in any other later works from the Madrilian thinker, there is no clear and fully developed assumption of an approach that dilutes or curtails the role of philosophy as the queen of all discourses on reality. The intersection, equation or mixing of these discourses never gets to be emphatically stated or broadly theorized. We never get to know the details or even the outline of the process that leads or can lead to the end of philosophy, or what would be the design or sketch of those essays of human reaction that could replace it. In fact, there is no significant literature—at least as far as we know—that thoroughly elaborates on a matter of such importance. It is as if in this later Ortega, despite the significant changes undergone by its notion of philosophy in comparison to the 1929 lectures or other works from that period, there continued to be a remainder of philosophical "pride" or "hybris" preventing him from taking the final step towards its dilution in the realm of the humanities or to its treatment on equal footing with them, and all this after announcing the end or possible end of philosophy itself. It is as if the Madrilian thinker got scared of the radical nature of his thesis and restrained some of its seemingly more logical conclusions.

4. FINAL CODA. IS IT POSSIBLE TO ELIMINATE THE INSULT FROM PHILOSOPHY?

In the previous two parts we tried to show the changes that took place in Ortega y Gasset's notion of philosophy. His evolution from a more classical–Husserlian-phenomenological—idea of philosophy, where autonomy and pantonomy, foundation, "transcendentality" and universality prevail, to one considering its radical contingency, historicism and finitude. This being the case, after discussing the broad differences between them, we have also tried to show that in the second one, the historicist or pragmatic and hermeneutic one, there are still tensions in a realm that this shift would seem to have had to resolve: those of the democratization of all different "knowledge," the equating of philosophy with any other discourse addressing the issue of the meaning of human life, and the acknowledgment that the former does not have the

monopoly of humanity and the truth. Now, having this in mind, we would like to conclude our paper by leaving the reader with a reflection, in the form of a question, that we find to be important regardless of whether we are right or not in the "philological" distinction that we have been discussing. Such question could be stated as follows: is it possible to eliminate the insult of philosophy, its arrogance and violence with respect to human equality in itself, and also in relation to the various sense-generating discourses that differ from it without losing the very distinctive nature of philosophy? In other words, is it necessary to think of a form of discourse that is no longer philosophical to eliminate the insult to human equality that comes along with the philosophical tradition? Or if the reader would prefer a more general approach, why does philosophy seem to be linked since its inception to such a far-reaching insult and have so much trouble leaving it behind? The possible answer to this perplexity transcends, we believe, the purely professional and academic interest, the presumed distribution of subjects and the organization of schools in our universities. For what we are discussing here is our very idea of humanity.

REFERENCES

Campomar, M. (2016). *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentine*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Castelló, J. C. (2009). *Hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*. Granada: Editorial Comares.

Cerezo, P. (1984). *Voluntad de Aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.

Conill, J. (2013). Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana. In J. Zamora (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset* (207–227). Granada: Editorial Comares.

Díaz Álvarez, J. M. (2011). Presentación y actualidad de José Gaos. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, VI, 55–66.

Díaz Álvarez, J. M. (2013a). Cuestión de libertad. Ética y filosofía política en Ortega y Gasset. In J. Zamora (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset* (251–286). Granada: Editorial Comares.

Díaz Álvarez, J. M. (2013b). José Ortega y Gasset and Human Rights. In L. Embree & T. Nenon (Eds.), *Husserl's Ideen* (3–18). Dordrecht/ Heidelberg/ New York: Springer.

Díaz Álvarez, J. M. (2016). La filosfofia della serenità malinconica contro la superbia filosofica. Su José Gaos e l'endibolimento del pensiero. In L. Parnete (Ed.), *La scuola di Madrid* (137–156). Milano-Udine: Mimesis Edizioni.

Díaz Álvarez, J. M., & Brioso, J. (2018). La razón histórica en tiempos sombríos. In D. Sánchez Mecha, R. Herrera & J. L. Villacañas (Eds.), *Totalitarismo: la resistencia filosófica (15 estudios de pensamiento contemporáneo)* (207–227). Madrid: Editorial Técnos.

Díaz Álvarez, J. M. (2020). ¿Perdidos en el laberinto? Husserl, Ortega y Gaos ante los desafíos de la diversidad cultural. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 8, 87–102. doi: http://dx.doi.org/10.6018/daimon.384251

García-Baró, M. (2012). *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*. Madrid: Editorial Trotta.

Gracia, J. (2014). *José Ortega y Gasset* (Kindle Ed.). Madrid: Editorial Taurus.

Lasaga, J. (2005). Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica. *Revista de Occidente*, 293, 5–26.
Lasaga, J. (2013). La Madurez del filósofo: los cursos de los años treinta. In J. Zamora (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset* (69–89). Granada: Editorial Comares.
Moratalla, T. (2005). José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. In F. H. Llano & A. Castro (Eds.), *Meditaciones sobre Ortega* (373–410). Madrid: Tébar.
Ortega y Gasset, J. (2006a). Apuntes sobre el pensamiento. Su teúrgia y su demiurgia. In *Obras Completas (VI)* (3–29). Madrid: Editorial Taurus.
Ortega y Gasset, J. (2006b). Notas a la edición. In *Obras Completas (VI)* (967–1000). Madrid: Editorial Taurus.
Ortega y Gasset, J. (2006c). Prólogo a *Historia de la* filosofía, de Émile Bréhier. In *Obras Completas (VI)* (135–171). Madrid: Editorial Taurus.
Ortega y Gasset, J. (2008). ¿Qué es filosofía? In *Obras Completas (VIII)* (235–374). Madrid: Editorial Taurus.
San Martín, J. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
San Martín, J. (1998). *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Técnos.
Serrano de Haro, A. (2016). *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Editorial Trotta.
Zamora, J. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Paza y Janés
Zamora, J. (2013). La razón histórica. In J. Zamora (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset* (91–120). Granada: Editorial Comares.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-302-326

THE EMERGENCE OF REALITY: ZUBIRI BEFORE MEETING HEIDEGGER

ANTONIO GONZÁLEZ

PhD in Philosophy, PhD in Theology.
Director of Research and Publications, Xavier Zubiri Foundation.
28006 Madrid, Spain.

E-mail: antoniogonzalez@zubiri.net

It is common to assume of an "objectivist" stage of Zubiri, prior to his meeting with Heidegger in Freiburg. However, if we analyze Zubiri's philosophy before his stay in Freiburg, we already find a "metaphysical" orientation, and not merely an objectivist one. This orientation is intrinsically related to the early appearance of the notion of "reality" in his courses. The appearance of his concept of reality is at least partially motivated by Zubiri's early reading of Heidegger's habilitation thesis on Duns Scotus. Zubiri discovered in Heidegger the possibility of trying to carry out a phenomenological characterization of reality, which took him beyond the conception, basically idealistic, of being as a "position" or as a "belief." With Heidegger, Zubiri was able to sustain that reality is not something *extra animam*. However, Zubiri could not follow Heidegger in his conceptualization of reality based on human existence, and with this he began his own path in philosophy. A path that, in a certain sense, breaks with all phenomenology, because reality is located at a moment prior to the meaning of things for a subject or for a human existent. And yet, a path that continues the phenomenological claim of a descriptive fidelity to *the things themselves.*

Keywords: Zubiri, Heidegger, Husserl, Phenomenology, epoché, Scotus, unum, haecceitas, reality, metaphysics.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ РЕАЛЬНОСТИ: СУБИРИ ДО ВСТРЕЧИ С ХАЙДЕГГЕРОМ

АНТОНИО ГОНСАЛЕС

PhD по философии, PhD по теологии.
Директор отдела исследований и публикаций, Фонд Хавьера Субири.
28006 Мадрид, Испания.

E-mail: antoniogonzalez@zubiri.net

Стало общим местом говорить об «объективистском» периоде Субири, предшествовавшем его встрече с Хайдеггером во Фрайбурге. Тем не менее, если мы обратимся к философии Субири до его стажировки во Фрайбурге, то уже там обнаружится не столько объективистская, сколь-

© ANTONIO GONZÁLEZ, 2023

ко «метафизическая» направленность. В действительности эта направленность связана с тем, что в его курсах довольно рано появляется понятие «реальность». Возникновение собственной концепции реальности у Субири было по меньшей мере частично вдохновлено ранним прочтением габилитационной диссертации Хайдеггера о Дунсе Скоте. У Хайдеггера Субири обнаружил возможность вывести феноменологическую характеристику реальности, которая позволила ему преодолеть концепцию реальности как «позиции» или «убеждения», в сущности, идеалистическую. Благодаря Хайдеггеру Субири смог показать, что реальность не может быть понята как *extra animam.* Тем не менее, ему не удалось следовать хайдеггерианской концептуализации реальности, основанной на человеческом существовании: здесь открылся его собственный философский путь. Путь, который был в некотором смысле ознаменован разрывом со всякой феноменологией, поскольку реальность теперь предшествовала моменту, в котором для субъекта, или экзистирующего человека, открывался смысл вещей. Тем не менее, на этом пути Субири всё же соблюдал феноменологическое требование дескриптивной верности *самим вещам*.

Ключевые слова: Субири, Хайдеггер, Гуссерль, феноменология, эпохе, Скот, unum, haecceitas, реальность, метафизика.

1. INTRODUCTION

It is usual to distinguish three main stages or phases *(etapas)* in the development of Zubiri's philosophy: a "phenomenological" or "objectivist" period, an "ontological" one, and finally his intellectual maturity. It is possible to distinguish a further development in this "maturity" period, specially after 1973 (Gracia, 2017, 603–629). The first period is supposed to have started very early, with Zubiri's studies on Husserl, especially during his time in Louvain (Leuven, Belgium). Here Zubiri adhered to an "objectivist" interpretation of phenomenology, expressed in his doctoral dissertation. The second period would have started later, with Zubiri's reading of Martin Heidegger's book, *Being and Time*, in 1927, and his time with Heidegger in Freiburg im Breisgau, from 1928 until 1930. Zubiri himself sets the year 1932 as the beginning of this period, and year 1944 as the end (Zubiri, 1999, 9–17). In summary, it is possible to establish a first period up until 1932, a second stage from 1932 to 1944, and a definitive stage of maturity from 1944 until Zubiri's death in 1983.

It is important to observe that Zubiri himself did not characterize the period of 1932–1944 as "ontological," but as "ontological or metaphysical" (Zubiri, 1999, 14). If "ontology" refers to "being," "metaphysics" is the way Zubiri usually referred to the philosophical investigation of "reality." For Zubiri, metaphysics does not refer to the things "beyond" *(metá)* the physical world, but to their reality. And it is very clear that in Zubiri's work between 1932 and 1944, "reality" (and not only "being") was already present as a main philosophical concern. It is also quite clear that in this period there was not a definitive articulation between reality and being. Nowadays is easy

to understand why Zubiri mentioned 1944 as the beginning of his philosophical maturity. In those years Zubiri began to sustain that "being" should be understood as a determination of reality itself (Zubiri, 2020, 808–815). Therefore, Zubiri's philosophy developed to be strictly "metaphysical," only concerned with reality. Ontology was engulfed, since then, in metaphysics.

Therefore, "metaphysics or ontology," and not only "ontology," is a convenient characterization of Zubiri's philosophy before the beginning of his intellectual maturity in the forties. Now we can ask ourselves when this concern for reality began. Zubiri himself mentions the year 1932 as the beginning of his "ontological or metaphysical" period, but this year could just demarcate the intellectual unity of the texts published in his book on *Nature, History, God* (Zubiri, 1999, 11–13). We will show here that Zubiri's philosophical interest for reality started earlier, during a period of his intellectual life that the Spanish philosopher considered as still determined by Husserl's phenomenology (Zubiri, 1999, 13). In other words, Zubiri's interest in reality started in a moment when his philosophical reflections were still situated under the influence of phenomenology. There was, so to say, a phenomenological emergence of reality in Zubiri's thinking. We could even say: a phenomenological emergence of metaphysics. This emergence deserves to be analyzed.

2. THE YOUNG ZUBIRI

We are of course using the term "phenomenology" in a very broad sense, to the point that Zubiri himself considers all philosophy, before 1932, to be under the influence of Husserl's phenomenology (Zubiri, 1999, 13). But this broader sense allows us to admit, alongside with Husserl, other powerful influences on Zubiri. Let's mention some of these influences. Zubiri grew up in the context of a "progressive" Catholicism, and he was even processed by his bishop on the accusation of "modernism"[1]. At the same time, Zubiri was very familiar with the philosophical project of the Neo-scholastic, represented by some of his early teachers, like Juan Zaragüeta (Madrid) and Léon Noël (Louvain). Very decisive for Zubiri was also his meeting with José Ortega y Gasset in 1919. At that time Ortega was introducing Husserl's phenomenology in Spain[2]. Shortly after this meeting, Zubiri traveled to study phenomenology in Louvain

[1] The story of Zubiri's brief excommunication and subsequent recantation is reported by J. Corominas and J. A. Vicens (Corominas & Vicens, 2006, 133–155).

[2] This presence of phenomenology can be detected in Ortega's courses of that time, like his "Sistema de psicología" (Ortega y Gasset, 2017, VII, 427–534). También puede verse el estudio de J. Conill sobre la influencia de Ortega en Zubiri (Conill, 2004).

with León Noël, focusing on Husserl's *Logical Investigations*. At that time, Zubiri was convinced that Husserl's phenomenological "objectivism" was the new step forward in the history of philosophy, a step beyond the subjectivism of modernity. Therefore, Husserl's philosophy was the subject of Zubiri's doctoral thesis, written under Ortega's supervision (Zubiri, 1995, 68–333).

Also important for Zubiri's formation was the Jewish-French philosopher Henri Bergson, whom Zubiri met in Paris in the year 1922. Bergson was able to integrate the recent developments of sciences in his own philosophical proposal, and surely such integration was very attractive to Zubiri (Marquínez, 2004, 419–435). Nevertheless, after Zubiri's initiation in the phenomenological methods, he probably begun to consider Bergson's proposals as a form of "pragmatism," and therefore as belonging to the past[3]. But Zubiri remained conscious about the decisive importance of the sciences for philosophy. As a matter of fact, in 1922 Zubiri began to study intensively natural sciences at the Central University of Madrid, and from that point on, science was a constitutive ingredient of his own philosophical project.

We can have a glimpse of the way Zubiri understood science in his early presentation of Einstein's theory of relativity, especially in contrast with his teacher Ortega. Einstein visited Madrid during the year 1923, and Ortega attempted to understand relativity as a scientific confirmation of his own "perspectivism": measures are relative to the state of movement of the observer's coordinate system (Ortega y Gasset, 2017, III, 642–652). When Zubiri did his own presentation of Einstein's theory, he did not focus on an epistemological interpretation of the "special" theory of relativity, but on the "general" theory of relativity. In Einstein's theory, gravity is the curvature of the spacetime, due to the presence of mass (Zubiri, 1923). Zubiri's interest was not directed to the plural human perspectives, but to the impact of masses on the space-time continuum.

We could say that, at this very moment, Zubiri's tendency to some sort of "realism" was already manifest. "Realism" was probably already present in Zubiri's reception of Husserl's phenomenology at that time, as it was in many of Husserl's disciples. However, it would be inaccurate to speak about Zubiri's "realism" if we do not pin down the exact meaning of "reality" for him. Phenomenology claims a radical ques-

[3] The young Zubiri wrote a text on pragmatism, which he used in 1926 in the examinations for accessing his chair at the Central University of Madrid. According to a note on the text, it could have been written some years before (in 1918–1919), at least in an early version. In that text, Zubiri considered Bergson as belonging to "pragmatism" (in a general sense), and therefore somehow distant to Zubiri's own philosophical interests (Zubiri, 2009). About the date of Zubiri's text, see the study of A. Pintor-Ramos (Pintor-Ramos, 2006, 53–39). In his doctoral dissertation, published in 1921, Zubiri considered Bergson's "intuitionism" as a form of pragmatism (Zubiri, 1995, 218).

tioning of all received theories, and the overcoming of all presuppositions. And "reality" itself could be subjected to such questioning.

To understand the emergence of Zubiri's new idea of reality it is important to attend to a next step in the development of Zubiri's thought. It was in the year 1924 when Zubiri perchance acquired and read a book authored by Heidegger. It was Heidegger's habilitation thesis *(Habilitationsschrift)* about Duns Scotus, written by Heidegger in the year 1915, and published in 1916 (Heidegger, 1978, 189–354). According to Zubiri himself, in 1924, when he read this text, Bergson already belonged to his philosophical past. But, at the same time, Bergson helped Zubiri to grasp something completely new for him, something that Zubiri was able to discover reading Heidegger's text "between the lines" *(entre las líneas)*[4]. And the question is then: what could Zubiri read "between the lines" in Heidegger's work?

3. THE YOUNG HEIDEGGER

To understand the impact of Heidegger's text on Zubiri, it is important to recall the philosophical interests of the young Heidegger. Most Heidegger scholars have not paid much attention to his early writings, in which we can find a student that still understands himself in the context of the Aristotelian-Scholastic philosophy[5]. At the same time, Heidegger also thinks that Husserl's phenomenology could be a decisive help for a radical revision of the very meaning of "reality" and "realism" (Heidegger, 1978, 8). Although in Heidegger we can detect other influences, like that of Neo-Kantianism, which were not present in Zubiri, it is important to realize the great similitude in the context that shaped the philosophical initiation of both thinkers. Even their doctoral dissertations dealt with the same issue: the logical theory of judgment, both philosophers using phenomenology against psychologism (Heidegger, 1978, 55–188; Zubiri, 1995, 68–333).

For the young Heidegger, "reality" was a central problem of modern philosophy, precisely because of the split between philosophy and science. Modern sciences were "realist" while modern philosophy was "idealist" (Heidegger, 1978, 1). For Heidegger (as also for Zubiri), the "critical realism" proposed by the school of Louvain was not

[4] Zubiri's report on this first reading of Heidegger's book on Scotus can be found in his letter to Heidegger, written by Zubiri in 1930, at the end of his stay in Freiburg, when he was about to leave to Berlin. The letter is conserved in Zubiri's Archive in Madrid.

[5] As can be observed in M. Heidegger, „Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie", a text from year 1912 (Heidegger, 1978, 1–15). In year 1914, Heidegger still speaks of himself as being "in the Catholic side" (Heidegger, 1978, 53).

a valid solution, because this kind of realism shared the main presupposition of idealism, assuming the immanence of consciousness as the starting point of philosophy (Heidegger, 1978, 6). Heidegger, as many others at the early days of phenomenology, invoked the intentionality of consciousness as an argument leading to realism. Thinking, wrote Heidegger, is essentially characterized by meaning something else, something whose existence is independent of such meaning (Heidegger, 1978, 11).

Therefore, Heidegger understood Husserl's phenomenology as a "theory of meaning" *(Bedeutungslehre)*[6], and saw it as a part of the different attempts of contemporary philosophers to overcome subjectivism, which was usually manifested in the psychological explanations of logic. Among the alternatives to psychologism, Heidegger very much cherished Emil Lask's doctrine of categories *(Kategorienlehre)*, and even mentioned Lask's basic category "for the something in general" *(für das Etwas überhaupt)* (Heidegger, 1978, 25). A different direction in the contemporary explanation of logic was, of course, Meinong's "theory of objects" *(Gegenstandtheorie),* which Heidegger saw as too dependent on grammar (Heidegger, 1978, 26–28). Nonetheless, Heidegger assessed all these different interpretations of logic as converging, because they were dealing with this very problem: the problem of objectivity. And therefore the decisive question, according to Heidegger, was the determination of what should be understood as objectivity. And here, said Heidegger, is where the different ways depart (Heidegger, 1978, 34).

4. THE HABILITATION THESIS

4.1. The first repetition

If the early writings of Heidegger are not esteemed by many Heidegger scholars, his habilitation thesis adds one more problem. In 1915 Heidegger thought he was presenting the ideas of Duns Scotus, while he was using not only Scotus' texts, but also a text from Thomas von Erfurt, another medieval thinker, whose *Grammatica speculativa* was attributed to Scotus until 1922 (Tursi, 2004)[7]. Of course, we are not trying to find out whether Heidegger understood correctly the philosophy of Scotus. Our only interest is to determine what Zubiri could have found in Heidegger's book, and why it was so important for the Spanish thinker. Our interest at this moment is Heidegger,

[6] See M. Heidegger, „Neuere Forschungen in Logik", a text from year 1912 (Heidegger, 1978, 17–43).

[7] In the first part of his habilitation thesis, Heidegger used mainly authentic texts from Scotus. In the second part, on meaning, Heidegger used Erfurt's text. Our study is mostly concerned with the first part.

not Scotus. For Heidegger himself, the study of Scotus was not simply a historical investigation. Heidegger was using the medieval thinker to approach a contemporary question: the problem of categories.

In the post-Hegelian reception of Aristotle, the doctrine of categories had become a central issue, as an attempt to find alternatives to Kant's subjective doctrine of categories. Already Friedrich Adolf Trendelenburg had shown that Aristotle's categories had not only a logical meaning, but also an ontological one (Reale, 1999, 209–231). His student Franz Brentano argued against his teacher's idea of an "Aristotelian deduction" of the categories, interpreting them as the result of a simple description according to the "sound mind" (Brentano, 1862).

It was Brentano's book on Aristotle which became so important for Heidegger's formation. Heidegger began to look for a basic meaning of "being" *(Sein)* beyond the multiplicity presented by Brentano (Heidegger, 2007, 93). And at this point, Husserl came again to his help. According to Heidegger, Husserl's "categorial intuition" *(Kategoriale Anschauung)* shows that categories are somehow given in our perception. For example, the "substance" of a book is already given in its perception, precisely as allowing the manifestation of the book. And this meant, for Heidegger, that also "being" should be found in the primordial level of intuition. Here Heidegger was breaking with the classical philosophical tradition, which had thought that being belongs to the level of judgment, and therefore to "logic." According to Heidegger, liberating being from judgment was Husserl's great contribution to ontology. But Husserl hadn't shown how "being" is given before the judgment. That was what Heidegger understood as his own task (Heidegger, 1986, 375–378).

Therefore, the exploration a medieval doctrine of categories was for Heidegger not just an historical study, but also a contemporary endeavor. For Heidegger, philosophy's history is not like the history of mathematics. The history of philosophy belongs to philosophy, because philosophy always draws its concerns form the same circle of problems (Heidegger, 1978, 195–197). The question, for Heidegger, was to explore how categories are given, following the medieval analysis of categories. We could even say that the first of Heidegger's "repetitions" *(Wiederholungen)* was a repetition of Scotus. Before his well known "phenomenological interpretations" of Aristotle, Heidegger accomplished a "phenomenological interpretation" of a medieval philosopher.

Heidegger's approach to Scotus was decidedly phenomenological. Of course, Heidegger admitted that medieval philosophers, although true philosophers, were too dependent on the object, ignoring the freedom of the subject. Therefore, phenomenological reduction was in principle foreign to them (Heidegger, 1978, 194, 198–199,

202). But, at the same time, according to Heidegger, medieval philosophers did not proceed "genetically," trying to explain our experience before describing it. For this reason, says Heidegger, it is possible to find in those philosophers true moments of phenomenological meditation *(phänomenologische Betrachtung)*[8]. To "repeat" and appropriate such phenomenological meditations was Heidegger's main concern in his habilitation thesis. Husserl himself probably saw Heidegger's habilitation thesis as an important phenomenological contribution, and he made financially possible its publication[9].

4.2. The relevance of Scotus

According to Heidegger, in Scotus' case, we have a medieval philosopher whose similarity to phenomenology is paramount. For Heidegger, Scotus' thinking remained close to real life, as it is shown in his concept of *haeccitas* ("haeccity" or "thisness"). In Heidegger's interpretation, *haeccitas* means that the individuality of each object is a fundamental determination of true reality *(Urbestimmtheit der realen Wirklichkeit)*. According to Heidegger, Scotus saw every reality as a "this-now-here," namely, as a concrete and determined reality (Heidegger, 1978, 203, 253). The question is then to find out what could be the proper meaning of "reality."

Heidegger notes that, for Scotus, as for modern philosophy, every object is always understood as an object of knowledge. But knowledge *(Erkenntnis)* must be taken in a very broad sense. In the simple apprehension *(simplex apprehensio),* there is already something given to the mind *(verum in intellecto)*. Scotus' simple apprehension is just "to have an object" of our perception (Heidegger, 1978, 265–268). And, according to Heidegger, this simple apprehension could be described with Husserl's "bodily selfhood" (*leibhaftige Selbstheit)*[10]. In this sense, the simple apprehension is always true, in a basic meaning of truth. The object is simply there. Simple apprehension is not opposed to untruth, but only opposed to the absence of the object (Heidegger, 1978, 268).

The alternative between truth and untruth appears in judgment, when we affirm something about the object. Here truth is the conformity of the sense expressed in judgment with the object. Which object? According to Heidegger, Scotus did not mean *real* objects, but only the objects that we already have in our *simplex apprehen-*

[8] According to Heidegger, "even at its outmost" *(am stärksten)* (Heidegger, 1978, 202).

[9] Heidegger acknowledged Husserl's help (Heidegger, 1978, 191).

[10] In a footnote (Heidegger, 1978, 268), Heidegger mentions Husserl's first book on *Ideen* (Husserl, 1976).

sio. In Heidegger's interpretation, Scotus did not try to compare the given objects with the "real" ones. Scotus just renounced any "representation-theory" *(Abbildungstheorie)*, that would have meant an infinite regress of comparisons, and decided himself for the immanency of consciousness. Judgment affirms only about the given objects. Therefore, Heidegger sees Scotus as completely situated in the radical phenomenological immanence, beyond any representationalism (Heidegger, 1978, 272–273).

And, in the immanency of the given objects, Scotus did not dispute the existence of the "external world." According to Heidegger, Scotus simply maintained the primacy of the effective sense of things, dismissing any kind of physiological or psychological explanations of the experience (Heidegger, 1978, 273). The questions of existence simply transcend the philosophical investigation of the meaning of our judgments (Heidegger, 1978, 301). Therefore, Heidegger thought that it was even possible to say that Scotus practiced the phenomenological reduction. The *prima intentio*, fixed in the immediate real things would be the scholastic equivalent to the "natural attitude," while the *secunda intentio*, directed to the contents of our thoughts, would represent the medieval equivalent to the "phenomenological attitude" (Heidegger, 1978, 279).

4.3. The meaning of reality

Even in this interpretation, it is necessary to remark that Scotus did not forsake the concept of "reality." He continued speaking about the real thing *(res* in Latin). But what is then the meaning of "reality"? According to Heidegger, Scotus speaks about objects as "something" *(Etwas)*, before any ulterior distinction between substance and accident. This "something" is an "entity" *(ens).* And *ens*, in Heidegger's interpretation, simply means the whole sphere of objects in general. For this reason, Heidegger can say that *ens* is the "category of all categories," the fundamental and ultimate characterization of all objects (Heidegger, 1978, 214–215)[11].

Every entity *(ens)* is for Scotus something concrete, and therefore always "one" *(unum)* (Heidegger, 1978, 218). In Heidegger's perspective, the medieval theory of the *transcendentia entis* can be understood as simply the determination of objects *(Gegenstandbestimmung)* (Heidegger, 1978, 126). The object is always an *unum.* According to Heidegger, oneness is the first determination of the *ens.* The *unum* "grants the object a certain manner of having itself" *(quendam modum se habendi)* (Heidegger, 1978, 224). And this *ens,* this *unum*, is called by Scotus *res,* which is the Latin word for "thing," from which the word "reality" etymologically comes. But Scotus' idea of *res* is

[11] Here there is a possible influence of E. Lask's theory of categories, already mentioned above.

very broad. According to Heidegger, it does not only comprehend all natural things, but simply "everything that is not just nothing." For Scotus, anything that implies a contradiction is nothing, but everything that is not contradictory could be called *res.* And this includes both the "real entity" *(ens realis)* and the "entity of reason" *(ens rationis)* (Heidegger, 1978, 219–220).

This is quite important, because the classic limitation of "real" *(res)* to the *ens realis* is being surpassed. According to Heidegger, both *ens realis* and *ens rationis* are *res* for Scotus. A great part of Heidegger's investigation in his habilitation thesis is devoted to show that not only the natural things are in this situation, but also numbers, because for Scotus they fall under the category of *unum*. Heidegger also notes that even the sphere of history should be included here, because history always refers to individual realities. In any case, from Heidegger's point of view, the so-called medieval "realism" was not naturalism, but rather a "spiritualism" (Heidegger, 1978, 262–263).

There is an important consequence to these considerations: the classical definition of "reality" as "entities outside the soul" *(entia extra animam)* becomes useless. Also the *entia rationis* are real, although they were supposed to be "in the soul." But even the idea of "soul" *(anima)* needs to be clarified more accurately. If *anima* is consciousness, and *extra animam* are realities transcending consciousness, then the phenomena in the psychological sphere would also be "real" and then paradoxically *extra animam* (Heidegger, 1978, 251–252). Likewise, the idea of the logical entities as being "in the soul" *(ens in anima)* becomes useless. A judgment is true or untrue beyond the actual execution of the psychological act, which could no longer be understood as a "content" inside the soul (Heidegger, 1978, 275–278).

In Heidegger's perspective, the very idea of something *extra animam* has been deprived of any sense. Everything is given to the consciousness. As Heidegger puts it, reality has been introduced into the sphere of knowledge[12]. What we could do then is to only distinguish among different "forms of reality" *(Formen der Wirklichkeit)* or "spheres of reality" *(Wirklichkeitsbereiche)*. Different "spheres of objects" *(Gegenstandssphären)* have different "characteristics of reality" *(Wirklichkeitscharaktere)* (Heidegger, 1978, 210–214). And every form of reality is given in definite interconnections of sense *(Sinnenzusammenhänge)* (Heidegger, 1978, 279). Then the question arises: what is the main determination of what we can now call "real reality" *(reale Wirklichkeit)* or "immediate reality" *(unmittelbare Wirklichkeit)* (Heidegger, 1978, 253, 275, 279), and how can we distinguish it from other forms of "reality," such as the logical objects?[13]

[12] „… die in die Erkenntnis eingegangene Wirklichkeit" (Heidegger, 1978, 319).

[13] Heidegger does not attempt, in this book, to draw a systematic differentiation between *Realität* and *Wirklichkeit*.

Of course, Scotus' explanation of the "real reality" *(reale Wirklichkeit)* as something independent of the soul is not convincing to Heidegger, because it would require consideration beyond the simple description of our experience. Heidegger wants to maintain Scotus in the immanence (Heidegger, 1978, 275). For Heidegger, what we have is just the *modus essendi* ("mode of being") as a general characterization of everything that could be experienced *(das Erlebbare überhaupt)* (Heidegger, 1978, 318). As such, what can be experienced is opposed in absolute sense to the consciousness. Heidegger simply calls it the "solid reality" *(handfeste Wirklichkeit),* and characterizes this *modus essendi* as "the immediate given empirical reality *sub ratione existentiae*" (Heidegger, 1978, 318).

At this point, the question seems to remain open: how can we differentiate between "reality" and a more general sense of "objectivity." What is the meaning of "existence" in this context? It is probably fair to say that Heidegger, in his habilitation thesis, did not follow further the determination of the "solid reality." But this question should be followed. For the young Heidegger, philosophy was not the simple presentation of a worldview, but metaphysics: the task of philosophy is to penetrate into the "true reality" and the "real truth" (Heidegger, 1978, 406).

To accomplish such a task, Heidegger had a previous work to do. For him, ideas such as "soul," or "subject" (as its modern equivalent), lacked precision. To pin down these ideas demanded an investigation on the connection between the *modus essendi* and the "subjective" modes of meaning or understanding. Only in this correspondence both the subjective and the objective could acquire more determination. Heidegger even says that the most poignant expression of the essential connection between the object of knowledge and the knowledge of the object is expressed in the concept of *verum* (Heidegger, 1978, 401–402, 406–407).

Here we can already glimpse the way towards subsequent works of Heidegger. But our investigation follows Zubiri's development, and the emergence of his idea of reality. Therefore, we must ask ourselves how Heidegger's habilitation thesis could impact the young Zubiri when he read it in 1924.

4.4. Reading between the lines

In Zubiri's own copy of Heidegger's habilitation thesis, which is conserved in his private library in Madrid, there is only one pencil mark left from his reading: it is in the place where Heidegger announced a coming investigation on metaphysics[14].

[14] It would be an investigation on being, value and negation, as announced in a footnote (Heidegger, 1978, 407).

Zubiri's reading of the habilitation thesis left him with an expectation directed towards Heidegger's future developments. Of course, this expectation was based in the deep impression Zubiri received from what he had already found "between the lines" in the book.

Knowing Zubiri's later philosophical writings, it is not difficult to guess that several topics in Heidegger's habilitation thesis were illuminating for the young Spanish philosopher. In the future, Zubiri would never consider the difference between substance and accident as the first characterization of the given things. Most of all, Zubiri will always sustain, as Heidegger did in his habilitation thesis, that reality can not be defined as *extra animam* (Zubiri, 2008, 384, 389–393, 402). For Zubiri, reality is not an area of things, that of things "outside" us (Zubiri, 1980, 152, 172–174). And this is a decisive point. The phenomenological reduction overcomes any "representation-theory" *(Abbildungstheorie),* and consequently it makes no sense to propose a "real" thing "outside," whose image would be in our experience. What we have is our experience, and then the very idea of reality should be determined in the analysis of that of which is already given.

The question is, therefore, to find out what is there in "real reality," or in "true reality," that makes it different from objectivity in general. And Heidegger's work probably gave Zubiri several clues. It is not just the idea that reality should be searched in the *simple apprehension*, before judgment. Zubiri's phenomenological training would already suggest that perspective. Heidegger's interpretation of Scotus points to the *unum* as granting the object with a "certain manner of having itself" *(modus se habendi)* (Heidegger, 1978, 224). And Heidegger labels "true" reality as "solid" reality *(handfeste Wirklichkeit).* Of course, these qualifications open many further questions. What is this "manner of having itself"*?* How can it be found in real things? What makes a reality to be "solid"? What is this solidity?

No doubt that Zubiri kept waiting for Heidegger's subsequent investigations. But something was probably very clear now for Zubiri: the integration of the natural sciences in philosophy can be done in a new way, different from the one proposed by Bergson. As Zubiri noted, Bergson pleaded for a direct access to reality though intuition (Zubiri, 2009, 503). After Zubiri's immersion in the phenomenology, he no longer considered Bergson's intuition could accomplish this task. But now, after reading Heidegger's book on Scotus, Zubiri had found another way to understand reality, and therefore another way to understand the apprehension of it. We can even say: a "phenomenological" way. Heidegger's work pointed to the possibility of a phenomenological assessment of reality. Not reality *extra animam*, but reality already found in the simple apprehensions. In this reality, which can be philosophically investigated, is

where the sciences begin their work. A new integration of science and philosophy was beginning to be possible for Zubiri.

5. BEFORE "BEING AND TIME"

In the year 1925, Zubiri wrote an essay about the "Crisis of Modern Consciousness" (Zubiri, 1995, 335–358). The text should be understood in its context. Zubiri had been through a very difficult period in his relationship with the Catholic authorities, and, after taking part in a scholastic conference, he was probably trying to deliver a conciliatory text, in which he, up to a certain point, praised the Neo-Scholastic philosophy. But in the text, it is also very clear that Zubiri was using a very open and eclectic understanding of what Neo-Scholastic means. He relates this movement not only to Brentano, but also to Meinong, and even to Husserl himself (Zubiri, 1995, 340).

A closer reading of Zubiri's shows that, on one side, Zubiri considers modern philosophy as incapable of integrating the recent results of modern sciences. The theory of relativity, quantum mechanics, the new biology, mathematics and psychology asked for a new philosophical proposal beyond classic subjectivism (Zubiri, 1995, 340–347). On the other side, Zubiri observed that a sort of opportunity was opening for Catholic thought, not to repeat the contents of medieval philosophy, but to recover its "spirit." For Zubiri, a new era of philosophy was emerging, after modernity. And Zubiri sees the new philosophical era appearing already in Brentano's works, whom Zubiri mentions as Husserl's teacher (Zubiri, 1995, 349).

At this point, Zubiri seems to prefer Augustine over Aquinas. As Heidegger had done in his habilitation thesis, also Zubiri proposes a combination of the "subjective" and the "objective." Consequently, Zubiri also mentions the "Greek soul" of Augustine (Zubiri, 1995, 357), and Aristotle as the very foundation of Brentano's philosophical advancements. According to Zubiri, Brentano's idea of intentionality, derived from the "secret fecundity" of Aristotle (Zubiri, 1995, 354), had determined the beginning of a new kind of philosophy (Zubiri, 1995, 387–390)[15]. We know, from Zubiri's archive, that in these years he was studying Brentano's book on the several senses of being by Aristotle, and he wrote detailed summaries and outlines of it[16].

Of course, Zubiri was not interested in the "Latin Aristotle," as presented by the scholastic tradition, but in the "Greek Aristotle." A revival of Aristotelian studies was made possible by the publication of his original works, in Greek, by Immanuel Bekker

[15] As Zubiri observes in a text on Brentano from year 1926 (Zubiri, 1995, 383–391).

[16] The Zubiri Archive in the Xavier Zubiri Foundation of Madrid.

at the end of the 19th century. As we mentioned, for some scholars, Aristotle was offering decisive clues for overcoming the dead-ends of modern philosophy. And Zubiri took part in this renewed interest on Aristotle.

In year 1926 Zubiri awarded a chair of philosophy at the Central University of Madrid. For the examination, he wrote a "memorandum" *(Memoria)* on his perspective about philosophy's history. There he mentioned some important authors related to the Aristotelian revival of those years: Eduard Zeller, Paul Natorp, and Werner Jaeger. It is also interesting to observe the view of philosophy's history exposed by Zubiri in the pages of that memorandum. As Heidegger in his habilitation thesis, Zubiri also affirms that the history of philosophy is a philosophical problem by itself, an idea that Zubiri will maintain during his whole life[17].

We do not know how much Zubiri was informed of Heidegger's activity in those years. Heidegger taught several times during the 1920s on Aristotle and tried to accomplish several "phenomenological interpretations" of his philosophy (Heidegger, 1994; Heidegger, 2002; Heidegger, 2005). We cannot rule out that Zubiri, who was decisively interested in Heidegger's work, could have received some indirect knowledge of those courses.

Where we can see Heidegger's influence on Zubiri is in an article that the Spanish philosopher wrote also in 1926, were he philosophically reflected on pedagogics and its methods. As in other texts, Zubiri sustains that contemporary philosophy, trying to attend to "the things themselves," is overcoming the subjectivism of the past centuries. And these things, says Zubiri, are not only the objective laws of logic, but also the concrete things, with all their material determinations. Things are perceived with all their material and "intellectual" determinations. What Zubiri in this article called "intellectual intuition" was probably his version of Husserl's *kategoriale Anschauung,* which had become so important for Heidegger's own development[18].

We also know for sure is that in year 1927 Zubiri was able to read Heidegger's new book on *Being and Time*, which had been published earlier that year in Germany. And in that book, the question of reality was addressed again by Heidegger.

6. REALITY IN "BEING AND TIME"

As it is well known, in 1927 Heidegger still considered himself inside "phenomenology," not as an already accomplished task, but as a new possibility for philosophy (Heidegger, 1977, 34–39). In his "phenomenology," Heidegger does not invoke

[17] This *Memoria* can be found in Zubiri's Archive in Madrid.

[18] Zubiri's article is titled "Filosofía del ejemplo" (Zubiri, 1995, 359–369).

modern subjectivity, but the human condition as *Dasein*, namely, as the "there" *(Da)* of "being" *(Sein)*. This formula tries to overcome the modern idea of a subjective consciousness closed in itself, and somehow pretending to contain the world. The concept of *Dasein* attempts to seize the essential interconnection between humans and being. The *Dasein* is open; his existence *(Ek-sistenz)* is an openness *(ex-)* to being. But being is not "inside" the human being. It is rather the human being who is essentially referred to the world. The *Dasein* can be understood as "being-in-the-world" *(In-der-Welt-Sein)* (Heidegger, 1977, 52–88).

Since "world" is a structural moment of the fundamental constitution of the *Dasein* (Heidegger, 1977, 209), the modern question about the existence of the external world has no sense *(ohne Sinn)* (Heidegger, 1977, 202). According to Heidegger, the scandal of philosophy is not that it is not able to give a proof of the existence of the world, but the fact that this proof is required again and again. The *Dasein* is always in the world, and then the question is rather why human beings try to reduce this world to nothing. In Heidegger's perspective, when things are reduced to its mere "presence at hand" *(Vorhandenheit),* the original comprehension of being is forsaken. Modern "theory of knowledge" neglected an analysis of the *Dasein,* thus forgetting its essential entailment to the world (Heidegger, 1977, 205–207).

For this reason, Heidegger affirms the necessity to overcome both realism and idealism. Realism is right when it does not deny the world, but is wrong when it thinks that a proof of the world is needed. Idealism is right when it does not try to understand being from the entities *(Seienden)*. In this sense, for Heidegger, Aristotle was an idealist rather than a realist. Idealism knows that reality needs to be understood from the comprehension of being, and this means: from the *Dasein*. But idealism did not accomplish an analysis of the *Dasein.* Therefore, idealism is naive, trying to refer all entities to a subject, without analyzing its distinctive being (Heidegger, 1977, 207–209).

Beyond realism and idealism, Heidegger's proposal is to perform a "phenomenological characterization of the reality of the real" *(phänomenologische Charakteristik der Realität des Realen)* (Heidegger, 1977, 209). Reality can no longer be considered as a "position" *(Setzung)* of the human subject, as Kant wanted. Neither can it be described as the mere condition of being a "thing" *(Sachheit)*[19]. Heidegger mentions two authors that he considers as having attempted a sort of phenomenological characterization of reality: Wilhelm Dilthey's understanding of reality as "resistance" *(Wid-*

[19] As Heidegger writes in a hand note to his exemplar of the book (Heidegger, 1977, 443). Could this note be a later reaction of Heidegger against Zubiri?

erstand), and its continuation by Max Scheler. Heidegger appreciates this perspective, because it shows that reality is not primarily related to thought, but also to desires and to the will. But Heidegger also notes that the experience of resistance is only possible in the context of the *Dasein's* openness to the world. And that is precisely what Dilthey and Scheler had not analyzed (Heidegger, 1977, 209–210).

For Heidegger, a "phenomenological characterization of reality" could be done from the perspective of the "care" or "concern" *(Sorge).* In our care for things, they present a moment of reality. From this perspective, the consciousness of reality is a way of "being in the world," caring for things. Both being "ready to hand" *(zuhanden)* and "present at hand" *(vorhanden)* are modes of reality. But the *Dasein* itself cannot be understood from the idea of "reality." Reality is only a mode of being *(Seinsmodus)* among others, and does not have primacy among them. As a matter of fact, for Heidegger, "reality" is founded on the being of the *Dasein*. This does mean that real things only exist if there is a *Dasein.* What depends on the "care" are not the real things, but only their "reality," their "independence" *(Unabhängigkeit)* from the *Dasein*. In this sense, Heidegger can also say that only insofar as the *Dasein* is, there is being *(es gibt Sein)* (Heidegger, 1977, 211–212).

Heidegger's "existential" comprehension of reality from the "care" was probably not completely convincing for the young Zubiri. There could be even some apparent contradictions[20]. We have conserved some of the cards that Zubiri used later, in Freiburg, in the context of his conversations with Heidegger. There Zubiri was asking himself, and probably asking Heidegger too, if the philosophical considerations in *Being and Time* did not tend towards some kind of anthropology, pragmatism or even to subjectivism[21].

On the other hand, Zubiri could find in Heidegger's book some other interesting observations that he could use for his own idea of "reality." For example, when Heidegger describes Descartes idea of "substance," he says that in the substance there is something like a "being by itself" *(An-ihm-selbst-sein)* (Heidegger, 1977, 90). This "by itself" *(an sich),* as used by Heidegger (Heidegger, 1977, 209), notwithstanding its Hegelian origins, could have some relationship with Zubiri's expression "de suyo"[22]. Not only this. Heidegger also observes that things exhibit a moment of "endurance"

---

[20] Heidegger in one occassion includes both *Zuhandenheit* and *Vorhandenheit* in the domain of reality (Heidegger, 1977, 211), while in other place "reality" was more linked to *Vorhandenheit* (Heidegger, 1977, 206). More than a contradiction, we could speak of two different stages of the discussion.

[21] This notes are conserved in Zubiri's personal archive in the Xavier Zubiri Foundation of Madrid.

[22] When many years later Zubiri's book *Sobre la esencia* was translated into German, he suggested to translate "*de suyo*" with *an sich*.

(Beharrlichkeit) and, of course, a moment of "independence" *(Unabhängigkeit)* (Heidegger, 1977, 203–204, 212). Also the expression "there is being" *(es gibt Sein)* opens the very question whether there is something more radical than being, as Heidegger himself will later acknowledge and work out in his mature works[23].

But those elements, which could have been helpful for Zubiri's idea of reality, were not further developed by Heidegger in *Being and Time*. Nevertheless, they can enlighten the alternative that the young Zubiri was beginning to sketch in Madrid, in his classes on Aristotle.

7. ZUBIRI'S COURSE ON ARISTOTLE

During the "winter semester" of 1927–1928, Zubiri taught a course on Aristotle's metaphysics at Madrid Central University. The course is accessible to us through a long manuscript containing the notes taken by one of Zubiri's students[24]. It is an important text, because in it we can glimpse Zubiri's reaction to Heidegger's book, just before Zubiri's study visit to Freiburg in the following years (1928–1930).

7.1. Hermeneutics of reality

In his course, Zubiri mentions Werner Jaeger and Paul Natorp's theories about Aristotle's evolution. According to Zubiri, there is not a fundamental contradiction between "theology" and philosophy in Aristotle's thought, but rather an "extension" *(ampliación)*. This extension begins with a more logic-deductive concept of philosophy, inherited from Plato, and evolves towards an understanding of philosophy as "hermeneutics of reality" *(hermenéutica de la realidad)*. Of course, Zubiri is here using a concept dear to Heidegger, who understood the phenomenology of the *Dasein* as hermeneutics (Heidegger, 1977, 37). What is new now in Zubiri's proposal is to practice a hermeneutics of reality, instead of a hermeneutics of the *Dasein*[25].

---

[23] As it is well known, paragraph 44 of *Sein und Zeit* already offers a glimpse on "truth" as more radical than "being" (Heidegger, 1977, 212–230, especially page 230). A possible interpretation is that both Heidegger and Zubiri during the thirties became conscious of the necessity of transcending "being," but in two different directions. Heidegger towards "truth" and *Ereignis*, and Zubiri towards "reality." But at the beginning both thinkers used the expression "there is" *(es gibt, haber)* for this radical realm beyond being.

[24] The text was conserved in the City Library of Barcelona, now called National Library of Catalonia. There is also a copy in the Xavier Zubiri Foundation of Madrid. As the text has not yet been published, I will omit references to the pages of the manuscript.

[25] Later, Zubiri will rarely use the expression "hermeneutics" for his own philosophical project. In a certain sense, he will maintain a more phenomenological-descriptive approach to problems. In later works Zubiri will speak of "noology."

Why did Aristotle develop a "hermeneutics of reality"? According to Zubiri, the problem of movement and change *(kínesis)* was decisive for Aristotle's own philosophy. In his course, Zubiri stresses that Aristotle could not see movement as a simple logical composition of being and not being, but as a real change in the concrete individual thing. No doubt that both Aristotle and Bergson are present when Zubiri points out that movement is much more than the mathematical description of its trajectory. Movement is something in the moving thing, or in the connection between the moving thing and the moved one. That is why philosophy, to describe movement and change, needs not only formal causes, but also efficient and final ones.

If movement and change are something in the concrete thing, then the capacity to change is a character of things themselves. This capacity or potence *(dýnamis)* was not for Aristotle a mere logical possibility, but a positive determination in the concrete thing. According to Zubiri, Aristotle was interested in things themselves. That is why, in his course, Zubiri considers Aristotle in agreement with the phenomenological motto: *to the things themselves!* In Aristotle's "first philosophy," the problem of being was not a logical problem, but a concrete determination in the concrete thing. Therefore, the great philosophical question, for Aristotle, was to understand how the concrete thing is able, on its own account, to subsist beyond all changes.

7.2. The "substantivity" of things

From this perspective, metaphysics' task, for Aristotle, was not the definition of the essence of things, but the study of being as "substantivity" *(sustantividad)*. The word *sustantividad* is the Spanish translation of the Aristotelian *ousía,* which was traditionally translated as *sustancia* ("substance," from Latin *substantia).* Of course, both expressions, substance and "substantivity" have the same etymological origins. But, in Spanish, the expression *sustantividad* does not convey the image of a substratum "below" the accidents, as the word "substance" does. Furthermore, in Spanish, *sustantividad* is able to stress the "substantival" autonomy of something. To be "substantival" prompts the idea of self-sufficiency and independence. As a matter of fact, the word *ousía* was used in classical and koine Greek to refer to the property, the inheritance, or the homestead, denoting all things that were necessary for a free person to subsist with autonomy and independence.

Here Zubiri is making a point, decisive in departing from Heidegger. Aristotle's metaphysics was not an attempt to think on the "beingness" *(Seinsheit)* of things, as Heidegger sometimes interpreted the *ousía* (Heidegger, 2002, 21, 25, 31, 344, 347–250, 403). According to Zubiri's interpretation, Aristotle's *ousía* is neither a general concept of being, obtained by abstraction, as it was understood by the Neo-scholastic

of Louvain[26]. The *ousía* is simply the "substantivity," the thing itself, in its own autonomy. For Zubiri, the science Aristotle was looking for, the science of "being as being" *(ón he ón)* was not the science of an abstract entity. In fact, the Greek *ón* is a participle which does not refer to "being in general," but to the concrete thing, as something which is "being." Therefore, the Aristotelian metaphysics is simply "the science of the thing as a thing" *(la ciencia de la cosa en tanto que cosa)*. The Latin word for "thing" is *res,* and metaphysics therefore is the science of "reality."

As Zubiri puts it in his course on Aristotle, "thing" *(cosa)* is what manifests an autonomy to be "substantive," to subsist by itself. And this autonomy means unity. Not the unity of a number, but the unity of a thing. In this interpretation of Aristotle, although departing from Heidegger, we can perceive some elements that Zubiri could have found in his previous readings of the German philosopher: first of all, the *unum* of Scotus, which grants the thing a certain mode of having itself *(modus se habendi)*. Zubiri also understands the "substantivity" of things as directly given to us, previous to any distinction between substance and accident. The idea of "substantivity" also captures Heidegger's notion of "solid reality" *(handfeste Wirklichkeit),* as exposed in his habilitation thesis, or his concept of "endurance," at it appears in *Being and Time*. Also what Heidegger said about substance, as a "being by itself" *(An-ihm-selbst-sein)*, can also be said of Zubiri's "substantivity."

7.3. The characterization of reality

Here it is important to realize that Zubiri is not just following Heidegger. What he is trying to practice, is Heidegger's proposal of a "phenomenological characterization of reality." But he is doing it in his own way. There is no mention of a "resistance" of things, like in Dilthey or in Scheler. And, although Zubiri might connect with some of Heidegger's occasional descriptions of reality, he does not characterize reality on the basis of the "care" *(Sorge),* which was Heidegger's systematic proposal. Zubiri is paying attention to the thing itself, not to the *Dasein*. In a certain way, Zubiri is closer to some of Husserl's descriptions than to Heidegger's existential meditations. In his *Logical Investigations,* Husserl had described things in perception as "real" *(wirklich)*, "given by themselves" *(selbst gegeben),* and "in person" *(in persona)*. We already mentioned the expression "bodily selfhood" (*leibhaftige Selbstheit),* also used by Husserl[27].

[26] Some critics have pointed out to Heidegger's nearness to the scholastic idea of being (Berti, 2008, 44–111).

[27] Many years after this course on Aristotle, in 1980, Zubiri will recall phenomenology as "a philosophy of things" *(una filosofía de las cosas)* (Zubiri, 1999, 13).

This phenomenological approach enables Zubiri to perform an important distinction, which was nor clear enough in Heidegger's writings. It is the distinction between things and objects. According to Zubiri, "things" are referred to time, while "objects" are not. A mathematical object, or a logical one, are beyond time. But things are not everlasting, and their "autonomy" is not eternity. Time belongs to the description of things, of their movements and changes. Zubiri does not mean the time of the consciousness, like Bergson's "duration" *(durée)*. Neither does Zubiri mean Heidegger's "temporality" *(Zeitlichkeit)* as in the ontological sense of the "concern" *(Sorge)*, and therefore as a characteristic of the *Dasein*. Zubiri, in his own "phenomenological interpretation" of Aristotle, means time as a moment of changing things. In this sense, Zubiri is establishing the relationship between being and time *in things themselves*, and not primarily in human existence.

And, of course, in his course Zubiri often speaks about "reality" rather than "being." At that time there was not in Zubiri's philosophy a systematic distinction between both. But it is clear that, for Zubiri, reality did not mean *extra animam*, as it was the case in medieval and modern philosophy. Like Heidegger's Scotus, Zubiri has abandoned any kind of representationalism, limiting his description to given things themselves. As a matter of fact, Zubiri's reality refers primarily to the concrete "thing," which is precisely what the Latin meant with the word *res*. In this sense, what is primarily given is "reality," not its "being." As Heidegger, but in a different direction than Heidegger, Zubiri was already pointing beyond being.

Things, in their temporal condition, are not objects. But things, according to Zubiri's reading of Aristotle, have an "essence." In Zubiri's perspective, Aristotle's essence *(tò tí ên eînai)* is precisely what accounts for the endurance of things in time. As a student of Plato, Aristotle continues to see the true being of things in their essence. But the essence is not split away from things, because the essence is their moment of stability and permanence. Therefore, Aristotle's "law of non-contradiction" is not just a logical principle. The principle of non-contradiction expresses the main aim of Aristotle's investigations: the persistency of things in themselves, in spite of their dilatation in time. That was, according to Zubiri, the reason why Aristotle included time in his law of non-contradiction.

Modern science, according to Zubiri, had forsaken this connection between concrete things and their theoretical consideration. For classical physics, the description of a movement was simply the description of its trajectory in a geometrical space, as Bergson had shown. However, the newest physics would be closer to the Aristotelian perspective. Here Zubiri mentions again his former presentation of Einstein's general theory of relativity. Gravity is now understood as the curvature of space-time,

produced by material masses. In a new way, theoretical considerations, even in the most elaborated scientific consideration, remain linked to concrete things.

7.4. Hermeneutics of factuality

This interpretation of Aristotle shows that his "first philosophy" was never founded on a general concept of being. It was founded on the concrete thing. And therefore metaphysics is grounded on intuition *(intuición)*. Zubiri does not mean Bergson's intuition as an "internal" view of things. Probably he is closer, as we have seen, to Husserl's "categorial intuition" and its reception by Heidegger. As we have seen, in 1926 Zubiri had spoken of the "intellectual intuition," as a kind of sensible intuition which does not reject concepts, but includes them. But now, in his course on Aristotle, Zubiri adds a new stress. The intuition foundational to Aristotle's metaphysics includes also the "duration" of given things. The original "temporality" is to be found in things themselves, as they are given in the intuition. Only such intuition is able to perceive things not merely as objects, but as things. And in this way a science "of thing as thing" is possible.

Now we can also understand that the "hermeneutics of reality" is also, for Zubiri, a "hermeneutics of factuality." For Zubiri, the expression the "hermeneutics of factuality" is the best description of Aristotle's metaphysics, because Aristotle was able to see the ideal contents in factual things. Obviously, Zubiri was translating an expression *(Hermeneutik der Faktizität)* that Heidegger had used in his university courses of 1919–1920, as Heidegger himself recalls in a footnote in *Being and Time* (Heidegger, 1988; Heidegger, 1977, 72). But, again, the expression has for Zubiri its own stress, already far away from Heidegger's analysis of the *Dasein*. Zubiri's "factuality" does not refer to the factuality of a "fallen" human existence, but to the factuality of the given things. Before any consideration about their essential contents, things are just factually given[28].

Of course, Zubiri remains conscious that he is doing an interpretation of Aristotle, from a contemporary point of view, beyond the medieval readings of his metaphysics. But Zubiri also knows that this interpretation is able to bring into the spotlight unknown possibilities of Aristotle's philosophy. That does not make Zubiri an Aristotelian. Zubiri does not try to incorporate the whole of Aristotle into his own perspective, but remains critical. For example, against the opinion of Brentano, Zubiri

[28] Zubiri soon left the expression "hermeneutics," but continued to speak about "factuality" until his maturity (Zubiri, 2016, 198–200, 270). For Zubiri, the factuality of things defines the "horizon" of contemporary metaphysics (Zubiri, 2016, 292–294).

doesn't think it possible to find a doctrine of creation in Aristotle. For Aristotle, God is not the creator, but only the needed requirement for the movement of the universe. And therefore Aristotle's God is bound to the matter of the universe. According to Zubiri, one could even doubt that this "first mover" could deserve the name of "God." To be a god, the first mover should be in relation, not only to the universe, but also to the religious life of human beings. It is of course a place where we can hear some possible resonances with Heidegger, but also glimpse some prefiguration of Zubiri's own philosophy of religion, way beyond Aristotle (Zubiri, 2017).

8. CONCLUSIONS

We can conclude that, in the case of Zubiri, is it really difficult to speak about a pure "objectivist" period of his evolution, previous to his meeting with Heidegger in Freiburg in 1928. Before 1928, Zubiri was already in some kind of "metaphysical" stance, if we define "metaphysics" in relation to "reality," as Zubiri always did. On the other hand, it is also possible to say that the "phenomenological" inspiration never disappears completely from Zubiri's philosophy.

The reason to say that is not some kind of Zubiri's allegiance to Husserl's thinking in a narrow sense. Very early, other influences, like Bergson and Heidegger, were also present. We speak of a "phenomenological inspiration" because of the manner in which Zubiri acquired his central notion of "reality." With the help of Heidegger's habilitation thesis, where the German philosopher still invoked the phenomenological reduction, Zubiri began to glimpse a redefinition of reality. Reality is no longer something "outside of the mind" *(extra animam),* but a characteristic of things in our intuition. We can even say, with Scotus's terminology: a characteristic of things in the *simplex aprehensio*, even before judgment.

For late medieval and modern philosophy, the existence of things "outside the consciousness" was somehow reached by an act of "positioning" them *(Setzung)*, or was just the result of a "naive" belief in the "external world." Now the situation is different. Consciousness is not a "container" of things. And reality is no longer some region of things *extra animam*. Reality is found in our phenomenological description of things, just as they are given to us. In this perspective, which is the sense of the phenomenological reduction? If reality is not a position, nor a belief, there is no reason to "bracket" something that never was there. Without such position and such belief, no representationalism is possible. In some sense, the radical exercise of reduction, with a phenomenological characterization of reality, renders unnecessary the standard understanding of the reduction.

Zubiri's texts during the twenties do not depict the definitive and mature idea of reality, which Zubiri will begin to expose several years later. Up to a certain point, Zubiri followed Heidegger in his interest for the "categorial intuition" as an instrument of metaphysics. That was the way in which Heidegger expected to reach being, not as an abstraction, but as a "given." But Heidegger's insistence on the importance of categorial intuition, even into his last years, contrasts with Husserl's growing awareness of its impossibility (García-Baró, 1997, 32–33). In Zubiri, the situation is quite different because, after the mentioned texts in the twenties, the "categorial" or "intellectual intuition" is no longer invoked. The reason is probably that, for Zubiri, reality is neither given as a concept, nor as a category. His phenomenological characterization of reality not only situates it before judgment, but also at a level that is not conceptual or categorial. The "autonomy" of given things, their "mode of having themselves" *(modus se habendi)*, their "substantivity," points to something that is prior to concepts, meanings and categories. It is what Zubiri, years later, will call "formality" *(formalidad de realidad)* (Zubiri, 1980, 50–60)[29].

At this point is where Zubiri, probably years later, saw his own separation from phenomenology, not only from Husserl's phenomenology, but as a separation from *both* Husserl *and* Heidegger. Reality, for Zubiri, will not be a "sense" or a meaning of things, not the sense of being outside the consciousness, nor the sense given in the "cure," nor any other sense attained in the comprehension of being. In Zubiri's perspective, reality will be something situated at the very level of the sensible "contents," not at the level of their meaning. Even in the hypothetical case of a sensation deprived of meaning, the contents of that sensation would be sensed as "real," according to this new notion of reality.

On the other hand, we can also say, in a certain sense, that Zubiri's philosophical way remained very "phenomenological," even more phenomenological than that of Heidegger's. Zubiri had arrived to a characterization of reality where no consideration of the "cure" or any other determination of the *Dasein* was needed. Therefore, at least in a first approximation, Zubiri's method remained much more "descriptive" of the "things themselves," and much less "anthropological" than Heidegger's proposals in *Being and Time*. As we have seen, even some descriptive observations of Husserl could be connected with Zubiri's idea of reality.

In Zubiri's perspective, "reality" is a universal character of all human experience, previous to any "speculative" approach to it. Therefore "realism" (in a new sense of the word) does not demand a rupture with the analysis of human access to the

[29] The expression, with other meaning, is already in Scotus.

world. Zubiri's was "realist" when this was not a philosophical "trend," and his realism was phenomenological, rather than ontological, in any sense of the world. "Reality," in Zubiri's sense, does no belong to the eidetic considerations about the structure of all possible worlds, nor to the speculative considerations about a world beyond human experience. Being "reality" a character of all human experience, it embraces the individuality of particular things, but also the structural multiplicity of its elements. In the same way, "reality" means the unity of the world, as it is given in our experience, and the multiplicity of all things, and even of all possible universes.

We can also say that, when Zubiri departed from Madrid to Freiburg, he already had very concrete expectations and questions in relation to Heidegger's project. For Zubiri, Heidegger's work on Scotus had been very decisive, perhaps even more decisive than *Being and Time* itself. Probably Zubiri was expecting that the second part of *Being and Time*, not yet written, could answer some of his philosophical concerns. But these concerns were already very defined. Zubiri expected a phenomenological characterization of reality, and his own interpretation of Aristotle had already given himself some ideas of how this characterization of reality could be achieved. In a certain sense, Zubiri went to Freiburg to be disappointed by Heidegger. But that is another story.

REFERENCES

Berti, E. (2008). *Aristotele nel Novecento.* Bari: Laterza.

Brentano, F. (1862). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seinden nach Aristoteles.* Freiburg in Brisgau: Herder'sche Verlagshandlung.

Conill, J. (2004). Ortega y Zubiri. In J. A. Nicolás & O. Barroso (Eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri* (483–497). Granada: Comares.

Corominas, J., & Vicens, J. A. (2006). *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.

García-Baró, M. (1997). *Husserl (1859–1938)*. Madrid: Ediciones del Orto.

Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften* (GA 1). Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1986). *Seminare* (GA 15). Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18). Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 62). Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2007). *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Frankfurt am Main: Klostermann.

Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Hua III/1). The Hague: Martinus Nijhoff.
Marquínez Argote, G. (2004). Zubiri y Husserl. In J. A. Nicolás & O. Barroso (Eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri* (419–435). Granada: Comares.
Ortega y Gasset, J. (2017). *Obras completas*. Madrid: Taurus.
Pintor-Ramos, A. (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri.* Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
Reale, G. (1999). *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles* (J. M. López de Castro, Trans.). Barcelona: Herder.
Tursi, A. (2004). Estudio preliminar. In T. de Erfurt, *Gramática especulativa* (7–17). Buenos Aires: Losada.
Zubiri, X. (1923). *Teoría de la relatividad*. *School magazine "El Pilar"*. Xavier Zubiri Archive, Madrid.
Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad.* Madrid: Alianza Editorial.
Zubiri, X. (1995). *Primeros escritos.* Madrid: Alianza Editorial.
Zubiri, X. (1999). *Naturaleza, historia, Dios.* Madrid: Alianza Editorial.
Zubiri, X. (2008). *Sobre la esencia. Nueva edición.* Madrid: Alianza Editorial.
Zubiri, X. (2009). La filosofía del pragmatismo. In A. Pintor-Ramos (Ed.), *Zubiri desde el siglo XXI* (499–548). Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
Zubiri, X. (2016). *Estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
Zubiri, X. (2017). *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial.
Zubiri, X. (2020). *Ciencia y realidad (1945–1946).* Madrid: Alianza Editorial.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-327-339

GIBT ES SPUREN VON PHÄNOMENOLOGIE IN ZUBIRIS *NATURALEZA*, *HISTORIA*, *DIOS*?

MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

PhD, Philosophy Professor.
Royal Academy of Moral and Political Sciences of Spain.
28015 Madrid, Spain.

E-mail: mgbaro@comillas.edu

ARE THERE TRACES OF PHENOMENOLOGY IN ZUBIRI'S *NATURALEZA*, *HISTORIA*, *DIOS*?

This article deals with the reception of phenomenology by Xavier Zubiri, one of the most important figures of 20th century Spanish philosophy. During his lifetime Zubiri published few books, but he left an immense legacy of courses and manuscripts. Among the most important published works is the book *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*. Zubiri explains there his critical reception of phenomenology: he subscribes to it, insofar as it is a philosophy of things themselves. But this evaluation of phenomenology is at the same time a farewell to her. Zubiri's philosophical project consists in giving a reason not for things as objects of consciousness, but rather for their entitary or real structure. Thus, his purpose is to establish a logic of reality or new metaphysics that is at the same time different from the old ontology and whose sources of inspiration are Heidegger and Aristotle. To the author of this essay seems also highly probable that Alfred N. Whitehead influenced decisively certain prominent features of Zubiri's ontological program. Husserl's treatment of the theory of wholes and parts in *Logical Investigations* III pertains also to the intellectual basis of Zubiri. The article raises the question of the traces of phenomenology that are still present in *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*, and critically assesses their importance for phenomenological philosophy today. The article shows above all how Zubiri's perspective vindicates phenomenologically the traditional concept of Man and his experience of religious connection (*religatio*) with a transcendent Grund. As a consequence, the traditional notions of spiritual reality, eros and agape are given a new meaning.

Keywords: phenomenology, metaphysics, reality, nihility, religatio, existence, human being, God, eros, agape.

© MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, 2023

ЕСТЬ ЛИ СЛЕДЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В КНИГЕ Х. СУБИРИ *NATURALEZA*, *HISTORIA*, *DIOS*?

МИГЕЛЬ ГАРСИЯ-БАРО ЛОПЕС

PhD, профессор философии.
Королевская академия гуманитарных и политических наук Испании.
28015 Мадрид, Испания.

E-mail: mgbaro@comillas.edu

Статья посвящена рецепции феноменологии у Хавьера Субири, одной из самых важных фигур испанской феноменологии XX века. Субири мало публиковался при жизни, но он оставил огромное наследие в виде лекционных курсов и манускриптов. К числу его самых важных опубликованных работ относится книга *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*. В ней Субири излагает свою критическую рецепцию феноменологии: он следует ей в той мере, в какой она является философией самих вещей. Но эта высокая оценка феноменологии есть в то же время отход от нее. Философский проект Субири состоит не в объяснении вещей как объектов сознания, но, скорее, в раскрытии их бытийной или реальной структуры. Его цель, таким образом, заключается в создании логики реальности или новой метафизики, которая в то же время отличается от старой онтологии и чьими источниками вдохновения являются Хайдеггер и Аристотель. Автору этой статьи представляется также весьма вероятным решающее влияние Альфреда Уайтхеда на некоторые ключевые особенности онтологической программы Субири. Гуссерлевская трактовка теории целого и частей в III «Логическом исследовании» также принадлежит к интеллектуальному бэкграунду Субири. В этой статье ставится вопрос о следах феноменологии, которые все еще присутствуют в *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*, и дается критическая оценка их значимости для современной феноменологии. Статья, прежде всего, показывает, как концепция Субири реабилитирует традиционное понятие человека и его опыта религиозной связи (*religatio*) с трансцендентным основанием. Как следствие, традиционные понятия духовной реальности, эроса и агапэ получают новое значение.

Ключевые слова: феноменология, метафизика, реальность, ничто, religatio, человек, экзистенция, эрос, агапэ.

1. HUSSERL ALS VERGANGENHEIT UND HEIDEGGER ALS ZU ÜBERSCHREITENDE GEGENWART

Die phänomenologisch angelegten Philosophie Spaniens zeichnet sich dadurch, dass ihre Aufnahme der Phänomenologie zugleich einen Abschied von ihr bedeutet. Das haben José Ortega y Gasset, Julián Marías und Xavier Zubiri wiederholt behauptet, obwohl Ortega y Gasset selbst, zumindest in der Anfangsphase der Rezeption der Husserl'schen Phänomenologie, diese hochschätzte. Damals verband er die Phänomenologie Husserls eng mit dem Werk Schelers, Reinachs und Pfänders, also jenen Denkern, die regelmäßig Schriften zu dem *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* beitrugen.

Ortega y Gasset übernahm sozusagen die Rolle eines spanischen Mitarbeiters der phänomenologischen Schule — welche zu Anfang noch eine einheitliche Bewegung war. Jedoch stellte er auch zugleich seinen eigenen Ansatz klar dar. Dieser bestand in der Idee einer Entfaltung der von ihm später bezeichneten *vitalen Vernunft* (*razón vital*), welche sich parallel etwa zur *Soziologie des Erkennens* Schelers entwickelte. Was Zubiri betrifft, der von Ortega selbst und dem Aristotelismus stark beeinflusst war, trifft das Konzept einer „Mitarbeiterschaft" jedoch nicht völlig zu. Zwischen Ortegas Rezeption der Husser'lschen Phänomenologie und dem Beginn der konkret philosophischen Tätigkeit Zubiris liegen ungefähr zwanzig Jahre. Dies zeigt, inwieweit sich die Phänomenologie eher als eine Bewegung weiterentwickelt hatte denn als eine Schule. Brentano, Scheler und letztlich Heidegger erweckten das Interesse des jungen Philosophen und Priesters Zubiri. Demgegenüber konnte er mit Husserl kaum sympathisieren. Ich bezweifle sogar, dass er die Phänomenologie Husserls jemals für etwas mehr als einen spezifischen Zweig des Neukantianismus hielt.

Zudem darf man nicht die Tatsache übersehen, dass das Buch Theodor Celms' über den Idealismus der *Ideen* in Spanien große Resonanz fand (Celms, 1931). Seitdem wurde jede Annäherung Husserls an den Realismus und die Geschichtlichkeit entweder als eine Unmöglichkeit oder als die Inkonsequenz eines alten Denkers betrachtet, den die Lektüre Heideggers tief erschüttert hatte. Das Vorwort zu der englischen Übersetzung[1] des Werkes *Naturaleza, Historia, Dios* (Zubiri, 2015, 9–17) weist Zubiris ursprüngliches Verhältnis zur Husserl'schen Phänomenologie auf. Dort schreibt er, dass die Phänomenologie „nicht nur Erkenntnistheorie, sondern auch eine Philosophie der Sachen" (Zubiri, 2015, 13) sei. In diesem Sinne gehöre seine frühere Arbeit auch zur Phänomenologie. Ferner weist Zubiri darauf hin, dass die Phänomenologie „einen freien Raum des Philosophierens gegenüber jeder psychologischen oder wissenschaftlichen Sklaverei ausmachte" (Zubiri, 2015, 14), weswegen diese Funktion der Phänomenologie für ihn maßgebend gewesen sei.

Dennoch fügt Zubiri sogleich hinzu, dass seine Interpretation der Phänomenologie bereits ein Abschied von ihr war. Denn während die Phänomenologie die Sachen als bloße Gegenstände behandele, wollte er sie von Anfang an nur insofern betrachten, als dass sie „mit ihren je eigenen entitären Struktur versehen sind" (Zubiri, 2015, 14). Wenn das Vertrauen besteht, dass die Sachen keine bloßen Bewusstseinsgegenstände sind, dann redet man über Ontologie oder Metaphysik, aber nicht mehr über Phänomenologie. Die neue philosophische Disziplin, die Zubiri eher vor-

[1] Diese Ausgabe sammelt die Schriften des Zeitraums um 1932–1944, mit Ausnahme eines Textes von 1960.

sah als entwickelte, strebt eine Logik der Realität an. Aber sie muss ich zunächst von der alten Ontologie distanzieren, damit eine Metaphysik neuen Stils auftreten kann. Ein solches Vorhaben fordert aber dennoch auch eine Distanzierung von Heidegger. Nachdem dieser die ontologische Differenz entdeckte, betrachtete er die Sachen aus dem Blickwinkel des Sinns des Seins. Zubiri schlägt einen anderen Weg ein: Er lässt das Sein auf dem Sinn der Realität (oder vielleicht noch besser gesagt: der Realitäten) beruhen[2].

Stimmen wir Zubiri zu, so müssten wir scheinbar behaupten, dass sich die Untersuchungen in *Naturaleza, Historia, Dios* zwischen Phänomenologie und Ontologie bewegen, wobei Phänomenologie reine Objektivität und Ontologie Seinslehre in seiner Differenz von den Dingen bedeuten würden. Es fällt hier allerdings ein eigentümliches, immer noch nicht geklärtes Konzept der Metaphysik als Realitätslehre der Sachen selbst auf, welche angeblich tiefer als jede Seinslehre liegt und wahrer als diese ist. Noch besser ausgedrückt: Eine Seinslehre wäre möglich, sofern sie wohlbegründet ist, d.h., auf den Sachen selbst gründet — gemeint sind hier keine Sachen im Sinne der Phänomenologie Husserls, die anonym und irgendwie abstrakt bleiben, solange sie nicht im konstituierenden Subjektleben betrachtet werden. Es handelt sich dabei um die Sachen, die zwar nur das Bewusstsein ans Licht bringt, jedoch keinen Bestandteil ihres Sinnes konstituiert. (Natürlich entsteht sofort die Frage, ob es um die Sachen der natürlichen Einstellung im Sinne Husserls geht. Wenn dies der Fall wäre, so dürfte man die phänomenologische Methode vermeiden. Zudem, und im Gegensatz zu Heideggers Ansicht, wären Wissenschaft, im Sinne der antiken *Episteme* sowie der modernen exakten Naturwissenschaft, und Metaphysik miteinander verbunden)[3].

Grundbegriffe wie Raum, Zeit, Bewusstsein und Sein sollten niemals substantiviert werden, obwohl die moderne Philosophie mit ihnen ganz anders verfuhr. Deren substantivierende Herangehensweise könnte folgendermaßen beschrieben werden: Die Sachen liegen zunächst in der Zeit und im Raume vor, dann werden sie in Bewusstseinsakten erfasst, wobei ihre Entität sich als ein bloßer Moment des Seins erweist. Demgegenüber geht die Logik der Realität auf den Aristotelismus zurück, um mit dessen Hilfe eine eigene These aufstellen zu können: Die Momente dieser Begriffskonstellation (Zeit, Raum, Sein, Sache) sind jeweils nur Charakterzüge der realen Sachen selbst. Dies bedeutet vor allem in Bezug auf das Bewusstsein: Es gebe

---

[2] Die Ausarbeitung dieser Logik der Realität bzw. Metaphysik erfolgte, laut Zubiri, im Zeitraum nach 1944.

[3] Es sei mir erlaubt *en passant* zu bemerken, dass für Zubiri die Ausdrücke Sachen und Realitäten als gleichbedeutend gelten. Auffällig ist hier der unpersönliche Sinn des Wortes „Sache". Doch können wir sehen, dass auch die Rede von einer „göttlichen Realität" möglich ist.

kein (substantives) Bewusstsein, sondern nur bewusste Akte. (Das Verstehen der Sachen, welches Zubiri *intelección, Einsicht* nennt, sei kein Akt eines sogenannten Bewusstseins, sondern nur ein bewusster Akt unter vielen anderen möglichen. Diese Beschreibung lässt sich noch verfeinern, wenn man hinzufügt, dass die Einsicht eine reine Aktualisierung des Realen in der empfindenden Intelligenz, *inteligencia sentiente*, ist).

Wenn es kein Bewusstsein gibt, dann darf man selbstverständlich nicht mehr über Unterbewusstsein oder Unbewusstsein reden; die Sachen als solche sind keineswegs Bewusstseinsinhalte (darin liegt der Schwerpunkt der Auseinandersetzung Zubiris mit der Phänomenologie Husserls). Aus dieser Perspektive erscheint *Naturaleza, Historia, Dios* als eine Arbeit *de iure* in Richtung einer neuen Metaphysik, welche, wie schon dargestellt, keine Phänomenologie *qua* Ontologie ist (welche sich als solche nicht deutlich von der Metaphysik unterscheiden lässt).

Ich möchte noch einmal betonen, dass für den späten Zubiri das Wesen der Phänomenologie in der Bestimmung der Sachen als Inhalte eines substantivierten Bewusstseins besteht. Dementsprechend sei der Sinn der Sachen ein Moment des Sinnes des Bewusstseins. Das Bewusstsein verleihe den Sachen ihren Sinn, wobei die mögliche Alterität des Realen, dessen mögliches Befremden, Übertreffen etc. dem reinen Geschehenscharakter innerhalb der Subjektivität verloren gehe. Mit anderen Worten: Das Reale werde auf den bloßen Sinn reduziert, wobei dieses nur *für* ein Ego erscheint, d.h., immer das reduzierte Ereignis einer Monade bleibt.

Zubiris eigene Ausführungen in *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* lassen dieses Werk als eine von Heideggers *Sein und Zeit* inspirierte Ontologie, aber auch den Hang zu einer neuartigen Metaphysik heraus, die, trotz ihres neuen Stils, mit der Metaphysik Aristoteles‘ verwandt ist (Aristoteles, 2020).

2. WELT UND WAHRHEIT

Von einem systematischen Standpunkt aus ist der dritte und letzte Teil des Werkes am bedeutungsvollsten. Aus einer phänomenologischen Perspektive sind das Verständnis der griechischen Philosophie und der Geschichtlichkeit besonders relevant. Auch wichtig ist Zubiris Deutung der historischen Situation während des Zweiten Weltkriegs und des spanischen Bürgerkriegs.

Der erste Aufsatz des Buches, welcher im Jahre 1942, d.h., in der letzten Phase dessen Redaktion verfasst wurde, ist ein sehr bedeutender Text. Dieser wurde, einerseits, durch die Heidegger‘sche Hermeneutik und, andererseits, durch Ortegas Philosophie, mit ihrem Hang zu einer künftigen Metaphysik, motiviert. Die Welt ist

das gesamte System all unserer Entwürfe, d.h. das Ergebnis einer Konstitution. Nur innerhalb des Welthorizontes können die Dinge erscheinen. Die Wahrheit der Sachen zu erkennen, ist ein menschliches Bedürfnis (Zubiri, 2015, 40–41). Die Wahrheit der Sachen zwingt sich dem Menschen auf? Da Positivismus, Historizismus und Pragmatismus jeden echten Wahrheitsbegriff gefährden könnten, muss der konkrete Inhalt der Sachen selbst diese Gefahren vermeiden.

Welt und Sein sind eng miteinander verbunden. Unsere Sinne bekommen Eindrücke, jedoch fasst erst das Denken auf, dass die Sachen *sind*. Dies bedeutet, dass das Denken eine Sache in zwei Ebenen aufspaltet: die *Sache*, die ist, und das, *was* die Sache ist. Andererseits gibt es in dieser Beschreibung einen weiteren wichtigen Gedanke, welcher, mithilfe der Philosophie Ortegas, Zubiris Ausstieg aus der Hermeneutik ermöglichen wird: Die Wahrheit sei ursprünglich das immer vorläufige Leben und Sich-Bewegen des Menschen im Ozean der Sachen. Wir wohnen in ihnen, seien in ihnen eingetaucht. Daher seien sie der Ursprung unserer Mühe und bilden sogar die nötige Kraft, welche wir zur Projektion der Welt brauchen. Die Entfaltung einer von der Wahrheit besessenen Intelligenz wird von Zubiri als Wissenschaft, nicht als Philosophie, bezeichnet. Das intellektuelle Leben, welches zumindest Philosophie und Wissenschaft umfasst, besteht in einer ständigen Bemühung, in der ursprünglichen und ganzen Einheit der radikalen Wahrheit zu bleiben. In diesem Zusammenhang sei die Philosophie eine vollständige, anschauliche Reflexion über eine solche Situation. Daraus folgt, dass die Sachen selbst eine mögliche Rettung für das intellektuelle Leben bergen.

Im Jahre 1935 hatte Zubiri bereits den Status eines ursprünglichen Wissens von den Sachen erforscht. Die Hauptthese dieser Untersuchung lautet so: Das radikale Empfinden (*sentir*) eines Dinges als solches, sei *reale Realität* (Zubiri 2015, 75). Das Empfinden ist, als Realität, die „reale" Offenbarkeit (Patencia/Aletheia/Unverborgenheit bei Heidegger) von Etwas (ohne dass beide sich voneinander unterscheiden, wie Heidegger meinte). Das schlichte Empfinden ist die ursprüngliche Realität der Wahrheit, wobei Zubiri von keiner ursprünglichen Realität der empfundenen Sache selbst redet. Ich übersetze hier *Empfinden*, wo Zubiri die Aristotelische *koinè aísthesis* einbezieht — und man muss sagen, dass Zubiri hier erst recht versteht, was manch ein Aristoteles-Interpret bereits missverstand. Zubiri bestimmt das latente, das empfindende Weilen der Sachen beim Menschen auch als *cor*, Herz. Der Eindruck der Sachen auf das menschliche Empfinden ist sowohl Affektion als auch jenes Verweilen. Deswegen ergibt sich aus dem Empfinden des Eindrucks keine Trennung zwischen der Sache und dem *Phantasma*. Die Realität beginnt sich bereits als Wahrheit aufzuweisen.

Das das Logos muss nun in das Empfinden eingreifen, um seinen eigenen und unumgänglichen Beitrag zu leisten, nämlich das beständige Sein des wahren Realen,

welches erst dann auftritt, wenn die vorläufige Erscheinung oder Doxa in Klammern gesetzt wird, hervorzubringen. Dieses beständige Sein ist die *ousía*. Jedoch tritt der teils phänomenologische, teils hermeneutische Moment des *mens,* oder *noûs*, hier noch einmal in den Vordergrund: Der Mensch muss den Sinn „geben", um empfinden zu können. Diese Gabe bzw. diese Sinngebung ist nur durch die besondere Transzendenz des *noûs* möglich, also durch einen Entwurf der Welt, um mit der Terminologie des Aufsatzes aus dem Jahre 1942 zu sprechen.

Im Jahre 1941 hatte sich Zubiri vorgenommen, den Begriff der Sache und den der Realität näher zu bestimmen. Aber erst im Jahre 1962, in seinem Buch *Sobre la esencia* (Zubiri, 2016), brachte er diese zur vollkommenen Entfaltung: Das *eidos* der Sache besteht in einem Zusammenhang von Merkmalen des Phänomens der Sache selbst. Das Ursprüngliche ist jedoch die Einheit, aus welcher sich dieser Zusammenhang herausstellt. Zubiri zufolge darf man sagen, dass die verborgene und einheitliche Quelle des Phänomens das *Noumenon* ist. Dies lässt sich aus seiner Aufweisung des Verhältnisses zwischen schlichtem Empfinden und *Noûs* im Jahre 1935 herauslesen. Bemerkenswerterweise stellt er immer noch *Noumenon* mit *ousía* gleich. Gerade in der Indifferenz gegenüber der Frage der *ousía* als *clavis realitatis* sah Zubiri damals jenen wesentlichen Unterschied, der die griechische *episteme* von der modernen Wissenschaft unterscheidet. Daraus folgt, dass die Erneuerung des Sinnes der *episteme* für die Wiederbelebung der Metaphysik im Werke Zubiris entscheidend ist.

Bis hierher unsere Analyse des ersten Teils von *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*. Sie lässt sich mit drei Grundbegriffen zusammenfassen, nämlich *Realität, Wissenschaft, Philosophie*. Ich möchte mich nun mit dem wichtigen Aufsatz „En torno al problema de Dios" [„Über das Problem Gottes"] (1935–36) befassen (Zubiri, 2015, 417–454). Im dritten Teil des Buches erklärt Zubiri den Grund, weshalb er bezüglich dieser Thematik keine Anregung aus dem Werke Husserls schöpfen konnte. Zubiris zielt letztendlich darauf ab, zwischen *Sein und Zeit* und einer noch zu entwickelnden Metaphysik zu vermitteln. Meiner Meinung nach war die Gottesfrage dafür ausschlaggebend, dass sich Zubiri der Notwendigkeit bewusstwurde, Heidegger durch Aristoteles zu überwinden.

Die Anfangsthese dieses Aufsatzes lautet so: „Die Äußerlichkeit der Welt ist kein bloßes Faktum, sondern die formale, *ontologische Struktur* des menschlichen Subjekts" (Zubiri, 2015, 421). Gleichwohl behauptet Zubiri auch, dass „das Sein selbst des Menschen wesentlich in einem in-Gott-sein" besteht (Zubiri, 2015, 423). Beide Thesen hängen insofern zusammen, als dass der Mensch sich in dem Sein etabliert wiederfindet, um sich dort selbst zu realisieren. Derselbe Faktor, welche die Existenz dem Menschen auferlegt, treibt auch den Menschen zum Leben an. Die Gegenstände

der Welt treiben nicht unsere Existenz, sondern sie bieten uns höchstens Möglichkeiten und Anregungen zum Leben. So stützt sich der Mensch *a tergo* auf das, was ihm das Leben zuschickt. Dieses Fundament zwingt den Menschen dazu, sich selbst zu gestalten bzw. zu realisieren (Zubiri fasst das Sein des Menschen als eine radikale Null im ontologischen Sinne auf). Wir wären ein bloßes, weltloses Nichts, wenn es diese enigmatische Anlehnung nicht gäbe. Denn sie schenkt uns nicht nur das Leben, sondern auch den Trieb zum Leben, sowie auch die nötige Lebenskraft, um uns selbst zu realisieren, wobei Zubiri die Geworfenheit eher übertrieben als Nihilität (*nihilidad*) interpretiert. Die Anlehnung *a tergo*, welche für das in-der-Welt-Sein unabdingbar ist, erweist sich als notwendig und ist, laut Zubiri, deskriptiv wirklich und adäquat gegeben.

Aus einer phänomenologischen Perspektive können wir nun von einer *religatio* reden. Es handelt sich dabei um keine Bindung an das Leben, noch an die Welt, sondern an einen notwendigen Grund — sowohl des Lebens als auch der Welt. Nur so kann jener Grund, mit dieser spezifischen Funktion, in unser Existenz gegeben werden. Somit lässt sich der Mensch ontologisch als Religion, *religatio*, bestimmen. Dieser Wesenszug des Menschen entspringt aus dessen eigener Nihilität (*nihilidad*), sofern er ein Lebewesen ist und eine Welt hat. Daher ist die Angst nicht die Grundbefindlichkeit des Daseins, sondern der religiösen Erfahrung.

Es ist also nicht nötig, den Menschen durch das Dasein zu ersetzen. Ganz im Gegenteil müssen wir, nach dieser ontologischen Forderung der in *Sein und Zeit* völlig abwesenden Religion, das Wort *Mensch* beibehalten. Im normalen, alltäglichen Sinne des Wortes bedeutet Religion vor allem eine *Aktualisierung* der Zurückbindung des Seins des Menschen an Gott. Aus einer phänomenologischen Perspektive könnte man sagen, dass Heidegger übersehen habe, worin die radikale Anlehnung und Anregung eines personalen Lebens besteht. Damit hat er freilich auch die aristotelische, also kurzum die griechische Ontologie aufgehoben. Denn das Wesen oder die Natur des Menschen gilt nicht mehr als die Formursache, nicht einmal als die Zweckursache der Realisierung unseres Seins.

Es stellt sich zunächst die Frage, was Realisierung eigentlich bedeutet, wenn wir den Begriff der Nihilität (*nihilidad*) bis zu dessen letzten Konsequenzen denken. Die einzige mögliche Antwort lautet folgendermaßen: Wenn das *ens fundamentale* die *deitas* oder eben Gott ist, so kann der Sinn unserer Realisierung nur in einer Art *theiosis* bestehen. Vielleicht sind ein und derselbe ursprüngliche Abstand des Menschen von Gott als der Abstand, den der Mensch, auf der Suche nach Gott, bei der Überwindung seiner eigenen Nihilität, am Ende seines Lebens erreicht hat. Nur ist hier zu beachten, dass dieser noch endliche Zustand einer realisierten, personalen Existenz,

jenen Inhalt und jene Gestalt aufweisen, die als Möglichkeiten im anfänglich kreatürlichen Zustand präfiguriert waren. „Werde, der Du bist", heißt nicht „Werde dir am Ende des Nichts bewusst, dass Du immer schon gewesen bist". Stattdessen meint das Imperativ der Realisierung: „Werde in Wahrheit", das heißt, „aktualisiere in Deiner geschichtlichen Person das, wozu Du immer vorbestimmt warst", nämlich zu einem einmaligen Modus der *theiosis*, zu einem unumgänglichen Weg der Teilnahme an dem ewigen Sein und dem Glück der Gottheit.

Der Mensch ist also weniger ein festes Wesen als eine Lebensgeschichte und die Konstitution seiner Persönlichkeit. Unsere Bestimmung wäre dann auch eine reine Gabe und Aufgabe: vom verborgenen zum sich annähernden Gott (und selbst wenn der Mensch irrtümlicherweise nur sich selbst verehren würde, würde er von diesem Weg nicht abweichen). Im Menschen gibt es keine Selbstheit und somit auch keine zu erobern: alles ist auf die Äußerlichkeit angewiesen.

Bei diesem Punkt entsteht auch eine neue, allgemeine Frage: Sind die Dinge der Welt wirklich nach dieser so wichtigen wie mysteriösen Rolle zu verstehen? Irgendwie gehören zur Welt ja auch die anderen, mitseienden Personen. Was bedeuten diese jedoch für den Pfad des Menschen zur *theiosis*? Die Frage der Metaphysik stellt sich bei dem späteren Zubiris daher auf merkwürdige und eindringliche Art und Weise.

So habe ich gezeigt, inwiefern der lange Text „El ser sobrenatural. Dios y la deificación en la teología paulina" (1934–1939) (Zubiri, 2015, 455–542) den unvermeidlichen systematischen Zusatz zu „En torno al problema de Dios" bildet. Bedauerlicherweise ist dieser parallele Text weder phänomenologisch noch metaphysisch, sondern theologisch. Zubiri macht einen großen Bogen um das Problem der Realisierung des Menschen durch andere Personen und darüber hinaus durch die Sachen, Dinge und Prozesse der interpersonalen Welt. Die Gnade soll genau dort mit ihrer Fülle den, philosophisch gesehen, fast leeren Raum bewohnen. Trotz der geläufigen Behauptung, der Aufsatz besitze einen bloß historiographischen Charakter, erschöpfte Zubiri aus der Geschichte der Metaphysik vieles, das für ihn und seine künftige Form von Metaphysik entscheidend und maßgebend wurde. Dieser Stoff darf als phänomenologisch, im weitesten Sinne des Wortes, betrachtet werden.

3. SOKRATES

Werden wir mehr Phänomenologie oder Metaphysik in dem unmittelbar nach dem Spanischen Zivilkrieg verfassten Text *Sócrates y la sabiduría griega* finden?

Bereits hier besteht Zubiri hermeneutisch darauf, dass die griechische Philosophie einem anderen Horizont ausging als jenen, der die nachchristliche Zeit be-

herrschte. Vergänglichkeit und Veränderung sind die wesentlichen Züge des alten Horizontes, während die des späteren sich jedoch auf den schon erwähnten Gedanken der Nihilität konzentrieren. Besser ausgedrückt: Die alte Grundstimmung ist das griechische Staunen gegenüber dem ständigen Entstehen und Vergehen der Dinge; die Stimmung, welche für die nachchristliche Welt bestimmend sein wird, ist die affektive Erfahrung der Anwesenheit des Nichts, die vom Sein immer in einer Art Wunder eingeholt wird.

Allgemein halte ich für entscheidend und überzeugend, wie Zubiri in diesem Werk von Sokrates spricht. Es gibt ja einen grundlegenden Unterschied zwischen den Philosophien, welche die intellektuellen Tugenden auf dem Boden der Moral aufzubauen wissen und denjenigen, die meinen, die erste Philosophie sei entweder Ontologie oder Metaphysik, aber eben gerade nicht die Ethik in einem Sinne, welcher der sokratischen Praxis der Philosophie nahesteht. Gehörte Zubiri in den 50er Jahren zu dieser zweiten Art von Philosophen?

Zubiri behauptet, Sokrates habe zwar keinen großen ethischen Einfall erbracht, keine Wissenschaft betrieben, jedoch einen neuen Typus von *sophia* entdeckt und gelebt (Zuribi, 2015, 203–210). Insofern wurde die sokratische Reflexion als die Gründung, d.h. die Konstitution der Philosophie (Zubiri, 2015, 251) bezeichnet, wie Zubiri in einem dieser häufigen Momente, in dem eine derartig unerwartete These plötzlich aus seiner Feder kommt, preisgibt. Aber in den folgenden Seiten desselben Aufsatzes tritt Aristoteles als der wirklich radikale Sokratiker gegenüber Platon in Erscheinung. Zubiri meidet also das große Problem, das im Faktum liegt. Aristoteles betrachtete nahezu kaum die zentrale Rolle der *andreía* im philosophischen Leben, während für Sokrates die tapfere Überwindung der Furcht und Angst (auch der tiefsten Ängsten vor dem Schwindelgefühl unserer Seele bei lediglich falschen Aussagen über das Gute an sich) den einzig möglichen Anfang der personalen, freien Umkehr zur Philosophie darstellt.

Meiner Meinung nach ist diese moralische Entdeckung Sokrates‘ seine wahrlich entschiedenste Reflexion und das überzeitliche letzte Motiv der philosophischen *epoché*. So hat Zubiri darauf bestanden, dass sich Sokrates um den letzten Grund der Dinge (Zubiri, 2015, 222) bemühte, wodurch er die Philosophie von der Rhetorik und der Oberflächlichkeit gerettet habe. Sokrates aber war eigentlich ein Denker des Todes und der Liebe, der weder im Horizont der Vergänglichkeit der Realitäten, noch in dem der Nichtigkeiten anzutreffen ist. Gerade die anthropologische Differenz Sokrates‘ in Bezug auf die Nichtigkeit des Menschen hätte ein wesentliches Thema für das Denken Zubiris sein können -wurde es aber in der Tat nicht.

Im Werk Zubiris spiegeln sich keinerlei Spuren jener monströsen Kriege seiner Zeit wider. Dies muss nicht unbedingt heißen, dass dieser Aspekt für seine philoso-

phische Tätigkeit bedeutungslos wäre. Allgemein gibt es Hinweise darauf, dass Zubiri vor allem eine Rekonstruktion der Welt als moralpolitischen Entwurf für Spanien oder Europa suchte. Die einzige Stelle, welche fast stillschweigend in Richtung gegenwärtiger Katastrophen zu deuten ist, steht gerade am Anfang des dicken Buches:

> Wenn Projekte zu Schubladen werden, wenn Absichten sich in bloße Verordnungen verwandeln, zerfällt die Welt und die Menschen entwickeln sich zu Einzelteilen, während die Ideen *gebraucht*, aber nicht *verstanden* werden. Die intellektuelle Tätigkeit ermangelt hier bereits eines für ihn notwendigen Sinnes. Ein Schritt weiter und man verzichtet auch gezielt auf die Wahrheit: die Ideen werden lediglich zu Handlungsmustern, in Form von Rezepten und Etiketten. Die Wissenschaft artet zu einem Handwerk aus, und der Wissenschaftler wird zu einer sozialen Klasse, nämlich dem „Intellektuellen". (Zubiri, 2015, 34)

Dies scheint ja ein schönes und wichtiges Programm zu sein. Ich bezweifle jedoch, dass seine Realisierung tatsächlich zu erproben sei, solange die moralische Liebe des Guten an sich nicht unsere einfache und immerzu unsichere *causa finalis* ist. Die Zukunft der Philosophie Zubiris liegt meiner Meinung nach gerade in der möglichen Entwicklung einer praktischen Philosophie, welche die Kehrseite seiner Metaphysik stützen wird.

Dies ist keine unlösbare Aufgabe und hierzu bietet das Ende von *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* brauchbare Hinweise.

Zuerst erörterte Zubiri, kurz aber entscheidend, den Unterschied zwischen Eros und Agape (Zubiri, 2015, 413–415). Als Person wird hier die absolute Realität, im Sinne einer prinzipiellen Isolierung des Menschen gegen das Vermögen (*ousía*) des anderen Realen, beschrieben. Jeder von uns befindet sich nicht nur in das Reale eingetaucht sondern auch mit allem anderen Realen konfrontiert. Die Sachen (erneut dieser ungenügende Ausdruck, welcher von Ortega und Aristoteles abstammt) zeigen uns sowohl *Forderungen* als auch *Behelfe,* um sie aus ihrer Not zu retten (Ortega y Gasset, 1959, 34; Zubiri, 2015, 374).

So ändert Zubiri zurecht die Heidegger'sche Beschreibung der *pragmata* als Zeug in *Sein und Zeit* (Heidegger, 1977, §15), unterscheidet jedoch nicht die bunte Vielfältigkeit der unmittelbaren phänomenalen Realitäten (dazu rechne ich beispielsweise: Probleme, Rätsel, Geheimnisse, Mysterien oder auch Wunder verschiedenster Art, usw.). Ortega hatte diese Grundsituation in dramatischere Worte gefasst: er sprach von der Verlorenheit des geworfenen Menschen, der notwendigerweise zu kämpfen hat, um die Rettung seiner selbst über die Rettung der Umstände zu erlangen. Nicht eben Angst, sondern eine Art sportlichen Heiterkeit im Sinne Nietzsches. Zubiri hat hier die Struktur der *religatio* vorgefunden. Der Mensch muss auf jeden

Fall seine Ursächlichkeit in den Dienst einer Rettung oder in solch religiöse Aufgaben stellen, auch wenn er aufgrund seiner Nichtigkeit diese Ursächlichkeit am Ende vielleicht viel mehr als Gnade versteht.

Bei diesem Punkte ließ Zubiri einige Elemente in sein Denken einfließen, denen er bisher keine feste Rolle zuerkannte. Zunächst sollen geschichtliche Möglichkeiten eine erste hermeneutische Hilfe bieten. (In dieser Hinsicht bleibt noch im Dunkeln, wie ein radikaler Anfang der humanen Geschichte überhaupt zu denken sei — aber dies ist ein Problem, das auch Heidegger in *Sein und Zeit* beunruhigt.) Zweitens muss zugebilligt werden, dass der Mensch über gewisse angeborene Anlagen von Trieben und Verlangen verfügt — Potenziale sozusagen, um das Leben autonom zu gestalten, wenn der Wille eingreift.

Die Ursachen sind aber immer ekstatisch, insofern ihre Wirkungen sie durchdringen. Doch der Wille des Menschen besteht in der freien Bestimmung seiner Triebe und Verlangen, womit er die Bestimmung von Etwas ist, was bereits vor ihm schon irgendwie tätig und wirklich war. Es handelt sich also um keinen reinen Willen, sondern um einen, der durch den *eros* (im egoistischen oder zumindest selbstzentrierten Sinne) durchdrungen ist. Ein reiner Wille ist jedoch dazu fähig, rein ekstatisch seine Ursächlichkeit auszuüben. Die Liebe als Agape erweist sich, zweifellos, als die höchste Art der Ursächlichkeit. Zwar kann der Mensch auch auf eigentliche Weise lieben, aber die völlige *kénosis* ist demgegenüber nur Gott vorbehalten (Zubiri, 2015, 463–464).

Diese Lehre lässt sich nicht unmittelbar mit dem Konzept der realen Sachen als Forderungen und Behelfe vereinbaren. Wenn die absolut ekstatische Liebe der wirkliche, göttliche Grund und die vollständige Ursache alles Realen ist, dann muss das unerschöpfliche Vermögen der Realität (menschliche, aber tierische und übermenschliche) in letzter Instanz vielmehr ein Paradies als ein Bereich der Arbeit, des Kampfes oder des dramatischen Bemühens um die Rettung des Lebens sein. Man sagt jedoch, dass bereits bei der Geburt eines jeden ins Paradies bösartige Schlangen und unreine Willen, die von vornherein bereits schuldig sind, vorhanden sind. Daher rührt die Dringlichkeit des Momentes und unsere Not etwas zu tun, um am Leben bleiben zu können.

Zubiri ist in *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* nicht tiefgehender in die Angelegenheit der Liebe eingegangen. Er hat sie lediglich aufgegriffen, um die *theiosis* zu beschreiben. Dennoch ließ er durchblicken, dass Paulus in der alten Theologie der Griechen zahlreiche Gedanken entdeckte, die noch weiterentwickelt werden müssen. Man kann vielleicht sagen, dass erst dann die Zeit dazu gekommen ist, sofern wir die Fehler und Katastrophen des Abendlands rückblickend betrachten.

Der Schwerpunkt liegt gerade in dem Denken des Seins oder, noch besser ausgedrückt, in der Auffassung der Realität selbst als *enérgeia qua operatio*, d.h. als *ergon*,

und nicht bloß als Akt. (Meiner Meinung nach hat Bergson zu diesem Konzept der Realität Wesentliches beigetragen, als er eine neue Lektüre der theologischen Tradition der alten Griechen ermöglichte. Bekanntlich hatte er einen großen Einfluss auf die Philosophie der Zwischenkriegszeit.)

Aus dieser Auffassung über die Realität selbst, besonders der geistigen, ergibt sich, dass „die ursprüngliche Einheit des Seins vielmehr einen Tendenz- und Anspruchscharakter hat" (Zubiri, 2015, 470). Die *Agape* bringt dann Substanzen hervor, die ihre Realität als Ausdehnung oder ekzentrischen Entwurf ihrer originären *operatio* aufweisen. Das Eidos, der Inbegriff der *eide*, wodurch sich das innere Vermögen jeder Sache darstellt, entspringt aus dem inneren, sich notwendig mitteilenden *eros*, welchen die göttliche Ursache herbeigeführt hat. Im Falle der Person ist dieser *eros* anwesend, seine prinzipiell ekzentrische Struktur lässt jedoch eine Deutung zu, welche ihn als eine offene Möglichkeit der endlichen Agape begreift.

Letzten Endes hätte Sokrates dem Denker Zubiri seinen Segen gegeben.

REFERENCES

Aristoteles. (2020). *Metafísica* (T. C. Martínez, Trans.). Madrid: Editorial Gredos.

Celms, Th. (1931). *El idealismo fenomenológico de Husserl* (J. Gaos, Trans.). Madrid: Revista de Occidente.

Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Ortega y Gasset, J. (1959). *Meditationen über „Don Quijote"* (U. Weber, Trans.). Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Zubiri, X. (2015). *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* (D. Gracia, Ed.). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Zubiri.

Zubiri, X. (2016). *Sobre la esencia* (A. González & D. Gracia, Eds.). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-340-361

A SPANISH CONCEPTION OF THE PHENOMENOLOGY OF EXISTENCE

MARIA CARMEN LÓPEZ SAENZ

PhD, Professor of Philosophy.
Faculty of Philosophy, National University of Distance Education (UNED-Madrid).
28040 Madrid, Spain.

E-mail: clopez@fsof.uned.es

The "phenomenology of existence" is one of the contemporary currents of philosophy which have developed taking existence as its central concern. The purpose of this article is to present my conception of this fundamental field of phenomenological research. In order to do this, I will analyze phenomenology *of* existence in the double sense of the genitive or better as a bidirectional phenomenological-existential movement; that is to say, on the one hand, I will explore the sense and scope of phenomenology for existence and, on the other hand, the meaning of existence for the phenomenological existential movement. With the aim of describing this twofold dynamics, I will begin by clarifying certain concepts of the Husserlian method that have frequently either been ignored or misinterpreted and, therefore, have impeded us from understanding the meaning of what the founder of phenomenology called "personal existence." After this elucidation that takes place at the static level of phenomenology, I will apply some key concepts of genetic phenomenology to existence in order to develop my own account of the existential phenomenology. Given that Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) was a pioneer in the study of the most representative Husserlian texts dealing with the major issues of genetic phenomenology–such as time, space, lived body, intersubjectivity and life-world—, I will draw from his philosophy to open a dialogue with María Zambrano (1904–1991), as an example of the possibilities offered by a—comparative—phenomenology for the study of existential problems, specifically for the development of a phenomenology of sensing and being sensed that goes beyond of the paradigm of representation.

Keywords: life-world, living reason, person, movement, embodiment, flesh, sensing.

© MARIA CARMEN LÓPEZ SAENZ, 2023

ИСПАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭКЗИСТЕНЦИИ

МАРИЯ КАРМЕН ЛОПЕС САЕНС

PhD, профессор философии.
Философский факультет, Национальный университет дистанционного образования, Мадрид.
28040 Мадрид, Испания.

E-mail: clopez@fsof.uned.es

«Феноменология экзистенции» является одним из современных философских течений, которое исходит из рассмотрения экзистенции как своей центральной проблемы. Цель этой статьи — представить мое понимание этого фундаментального поля феноменологического исследования. С учетом поставленной цели я проанализирую феноменологию *экзистенции в* двойном смысле генитива, или, точнее, рассмотрю ее как двунаправленное феноменологически-экзистенциальное движение. Иначе говоря, я, с одной стороны, буду исследовать смысл и возможности феноменологии по отношению к экзистенции, и, с другой стороны, значение экзистенции для феноменологического экзистенциального движения. Имея в виду описание этой двойной динамики, я начну с прояснения тех понятий гуссерлевского метода, которые часто игнорируются или неверно интерпретируются, и, тем самым, препятствуют пониманию того, что основатель феноменологии называл «персональной экзистенцией». Вслед за этим прояснением, осуществляющимся на уровне статической феноменологии, я воспользуюсь некоторыми ключевыми понятиями генетической феноменологии с тем, чтобы развить мою собственную интерпретацию экзистенциальной феноменологии. Учитывая, что Мерло-Понти (1908–1961) был пионером в изучении наиболее репрезентативных текстов Гуссерля, посвященных основным проблемам генетической феноменологии — времени, пространству, живой телесности, интерсубъективности и жизненному миру — я буду исходить из его философии, чтобы начать диалог с Марией Самбрано (1904–1991) в качестве примера возможностей, открываемых компаративной феноменологией для исследования экзистенциальных проблем, прежде всего для феноменологии ощущения и ощущаемой телесности, выходящей за пределы парадигмы репрезентации.

Ключевые слова: жизненный мир, живой разум, личность, движение, телесность, плоть, ощущение.

1. WHAT IS "PHENOMENOLOGY OF EXISTENCE"?

We understand by "phenomenology of existence," the use of the phenomenological method to describe and understand existence and, on the other, the deployment of the meaning of existence in phenomenology, especially from the works of E. Husserl in which the life-world (*Lebenswelt)* is recovered as ground-giving (*Bodengebend*) of the ego, of phenomenology and of the sciences. The crisis that Husserl detects in the last of these is precisely due to the fact that this ground has been forgotten; it is a crisis of rationality and meaning of existence (*Existenz*) (Husserl, 1976b, 10). J. Taminiaux preferred to speak of "existential phenomenology" to refer to Husserl's latest re-

flections which were continued by other phenomenologists, concerns that go beyond the old oppositions between the world and consciousness, sensitivity and thought, psychology and philosophy (Taminiaux, 1956, 81)[1].

This objective is also reflected in our understanding of the "phenomenology of existence" as a theoretical-practical and axiological task in which both terms are intertwined. The three dimensions are present in Husserlian notion of reason. The Husserlian responsibility for this all-encompassing rationality has been considered as an "existential rationalism" (Loidolt, 2022), and constitutes the nucleus of an ethic that has been described as "existential" (Warren, 2022). Thus, although phenomenology requires knowledge of its method, neither this is exclusively descriptive nor is phenomenology reduced to a methodology. Nor is it limited to discovering the enormous work carried out by Husserl, who, incidentally, never made a programmatic exposition of phenomenology or bothered to methodically define its stages, because he never considered it finished. This is consistent with our conviction that phenomenology, more than a compendium of concepts and texts, is an attitude, one that has given rise to a current that is ongoing, and which continues to be studied in the 21st century to address the problems we face. As B. Waldenfels says, "for its founder it was always a 'work-philosophy'" (Waldenfels, 1997, 11); what keeps it still alive is precisely the opening of its ultimate purpose, together with the constant stimulus of questioning. Indeed, phenomenology was always redone by Husserl himself and his followers, thus making its characterization difficult, but enriching it with its uninterrupted movement that, far from being something accidental, forms part of its genesis, its generativity and reason itself as a constant movement of self-elucidation. This is how we understand phenomenology.

As regards the Husserlian phenomenological conception of existence (*Existenz, Dasein)*, it generally designates real-natural existence, but is not reduced to it, as naturalism intends. There are also acts of consciousness, essences and mentions or intentions towards objects, although theirs is not an existence in space-time, but an ideal existence; nor is it an intrapsychic existence, as psychologism thinks. The epochē—a key piece of the phenomenological method–does not deny or seek proof of existence, but rather keeps us open to its different modes of manifestation, precisely because it provisionally brackets the judgment of existence of spatio-temporal reality (Husserl, 1976a, 65). Moreover, the epochē entails a change from the natural to the phenomenological attitude toward reality. We understand this change as a freedom and deten-

[1] P. Ricoeur also speaks of the "Phénoménologie existentielle" (Ricoeur, 1951). Dupont refers to "phenomenological existentialism" (Dupont, 2014, 11. Note).

tion, both necessary to think about what we encounter in the natural attitude. Husserl himself considers the phenomenological reduction as an initial step before re(con) duction to the transcendental ego which does not affect the existence of the self and the empirical world, but rather unifies the experiences and gives validity to their being (Husserl, 1973, 65). Husserl does not doubt, therefore, existence. Neither does he reduce the world to consciousness, because the world continues to be what it is; what the reduction does is meditate on its multiple modalities of being given, regardless of the prevailing prejudices.

With respect to phenomenological re(con)duction to intersubjectivity, this is not an empty solipsistic exercise, but one which sheds light on the co-existence of free subjects which bestow meaning upon their relationships and exist within a generative framework and an interhuman present (Husserl, 1976b, 256). This form of generativity and historicity is unbreakable. The correlate of this co-existence of meaning throughout history is objectivity, that is, the understanding of objects as existent and intersubjectively valid. Finally, the present to which Husserl refers here is not mere presence, but a living-present (*lebendige Gegenwart*) which is depresentified in the retentions and protentions of the temporal flux and in the unitary flow of the historical development.

In *Die Krisis* Husserl goes as far as to state the epochē–and the phenomenological attitude belonging to it–in an existential sense, specifically as a "complete personal transformation comparable to a religious conversion," but which, unlike that, constitutes the greatest existential evolution possible for mankind as such (Husserl, 1976b, 140). What does this existential metamorphosis consist of? In performing the epochē, the world of life ceases to be a mere externality of the particular worlds with regard to each other and becomes a total communal phenomenon; then, it appears as existent for us, as a world with meaning, because existence, in Husserl, is neither simple facticity nor psychic existence, but, as he says in reference to the geometrical existence, "it is the existence of what is objectively there for 'everyone'" (Husserl, 1976b, 367), and, as such, existence of what has universal and omnitemporal validity. When existence directs itself towards the universality contained in the idea of philosophy, and towards its rationality, understood as self-responsibility, "a new stage of human existence with ideal norms for infinite task" is reached (Husserl, 1976b, 338).

"The idea of philosophy" is not philosophy in the world of ideas, but in the life-world or horizon of human existence. The science of this world belongs to the domain of transcendental subjectivity, because it is not one of the particular sciences, but science in the strict sense, conscious of the crisis of the positive sciences and of old rationalism. Husserl does not preoccupy himself too much with the scientific charac-

ter of the sciences, but rather with what they mean for human existence. Hence, these impactful words of Husserl:

> Merely fact-minded sciences make merely fact-minded people […] In our vital need—so we are told—this science has nothing to say to us. It excludes in principle precisely the questions which man, given over in our unhappy times to the most portentous upheavals, finds the most burning: questions of the meaning or meaninglessness of the whole of this human existence. (Husserl, 1976b, 3–4, 6)

This is how Husserl responds to the triumph of the factual and of the sciences that have lost sight of all subjective values and the reason for what is given. Once the loss of the meaning of science for our existence as human beings was diagnosed in the years that followed the Great War and during the Great Depression of the 1930s, when the promises of growth predicted by business science were unfulfilled, Husserl manifests the insufficiencies of the sciences, as well as those of the human beings who embraced them. From his perspective, the human being is not just another reality in the world of facticities, but instead, in addition to being a psychophysical being, he has a personal being that co-exists in a personal community. Personal existence has two levels: the first is still pre-personal, that is, an existence that is still anonymous; the second stage is that of truly personal existence, the authentically philosophical, understanding philosophy not as a discipline, but as "the constant function (*Funktion*) of becoming completely human and realizing a full humanity" (Husserl, 1976b, 486).

In personalistic attitude, relations between things and persons are not given as causal relations, but rather as motivations. The re(con)duction of this attitude to the phenomenological attitude constitutes a step from the unreflective life in the world to the transcendental life which experiences that world with sense. Husserl bases this transcendentality on the phenomenological task of self-sense-investigation (*Selbstbesinnung*). This demonstrates that in *Die Krisis* there is an evident existential dimension. Husserlian interest in the life-world, history and ethical responsibility increases in this work. The forgetting of this world by the sciences and naturalism has led to a crisis of rationality that has repercussions on them, as well as on human beings.

Husserl's criticisms of the sciences of his time are similar to those that existentialists direct at scientism; however, those criticisms do not lead Husserl and the existentialists to abandon either science or rationality. In the same way that Husserl's ideal of phenomenology as a radical science did not hinder its communication with psychology and the empirical sciences, the phenomenologists of existence dialogued with the sciences of their time.

Among all of them, we choose to dialogue with Merleau-Ponty to briefly develop our particular phenomenology of existence below. Some would prefer to exam-

ine the *Daseinsanalyse* of Husserl's disciple Heidegger, although he soon turned away from Husserl and became more interested in Being than in existence. Others think that Sartre was more faithful to the latter and, at the same time, to Husserl. For his part, the young Levinas highlighted the relevance of the philosophical attitude of the founder[2] of phenomenology, an attitude which "constitutes for man a *way of existing* through which he attains his spiritual destiny" (Levinas, 1998, 48).

We opt for Merleau-Ponty because of his unusual beginning in phenomenology, to which he then contributed throughout his life, remaking it in the unfolding and folding of his own conception of existence. Moreover, Merleau-Ponty's phenomenology is contemporary to 20th century Spanish philosophy; therefore it shares the same "spirit of time," particularly, a common interest in human life or existence.

2. MERLEAU-PONTY'S GENETIC PHENOMENOLOGY

The phenomenology of existence values genetic phenomenology, focused on the genesis of the ego rather than on the static phenomenology of the constitution. In contrast to the students of Husserl, Merleau-Ponty begins by studying the manuscripts on this other phenomenology, complementary to statics, manuscripts that he had consulted in the Husserl archives in Louvain from 1937. Hence, in common with a large part of post-Husserlian phenomenology, he has connected the genesis of ego with the life-world and with the lived body (*Leib*), understanding this in its relations to that, and as a vehicle of our being-in-the-world *(être-au-monde)*.

He conceives of phenomenology as the questioning and resumption of Husserl's efforts instead of simply repeating what he said. That is what the very movement of his thought allows us. He assumes, like Husserl, the general thesis of the natural attitude to later apply an epochē and an incomplete, indirect and even deferred reduction, I would say**,** which redirects us to the being-in-the-world. He does not accept, however, the reduction to the transcendental ego. Already in *The Structure of Behavior* he establishes that, in order to reach perception as a type of original experience in which the real world is constituted in its specificity, Husserl needed the phenomenological reduction, understood as "an inversion of the natural movement of consciousness" (Merleau-Ponty, 2002, 236)[3] whose objective was to delve into the natural attitude that, following Fink, is linked to the transcendental attitude.

---

[2] I refer the interested reader to my work of 2022 (López Saenz, 2022a).

[3] The footnote reads thus: "We are defining here the 'phenomenological reduction' in the sense which is given to it in Husserl's final philosophy."

Merleau-Ponty believes that this reduction was not a solution for Husserl, as demonstrated by the constant Husserlian revisions of it. These are due to the fact that he always comes up against that irreducible ontological residue that, paradoxically, only appears from the bottom of the phenomenological reduction, understood in Fink's way as "wonder," from which philosophizing springs, this philosophizing being named by Ortega y Gasset as "para-doxa," given that it breaks with the familiarity of the world to find new meanings. In the words of Merleau-Ponty,

> a good part of phenomenological or existential philosophy consists of being astonished at this inherence of the self in the world and in others, in a description of this paradox and confusion, and in an attempt to make us *see* the bond between subject and world. (Merleau-Ponty, 1996, 74)

Thus understood, the reduction becomes the formula of an existential philosophy (Merleau-Ponty, 1972, IX), since it leads us to the life-world and to the *Urdoxa* (primal faith) in our existence. The purpose of this reduction that remains conscious of its limits is to become aware that the reduction cannot be performed in a vacuum, but always keeping in mind the existence in which one wishes to deepen, and, as Merleau-Ponty affirms, quoting *Ideen III*, "When Husserl says that reduction goes beyond the natural attitude, he immediately adds that this transcendence preserves 'the whole world of the natural attitude'" (Merleau Ponty, 1960a, 205). Phenomenology does not leave the natural attitude behind, rather the latter is a preparation for the former as well as the sphere of the personal attitude to which Husserl referred: "The transcendental attitude is still and in spite of everything 'natural' (natürlich)" (Merleau-Ponty, 1960a, 207–8) while the former is linked to the existence of a material nature, as Husserl says (Husserl, 1952, 117).

No spiritual dimension exists in itself, but always in relation to the natural substratum and, therefore, it is necessary to understand "Nature as the other side of man as flesh—no wise as 'matter.' Logos also as what is realized in man, but nowise as his *property*" (Merleau-Ponty, 1964, 328–274). This implies that there is neither matter in a raw state nor pure spirit, but an imbrication in which spirit and matter are structurally—not substantially—differentiated, because "the soul is the hollow of the body, whereas the body is the filling of the soul" (Merleau-Ponty, 1964, 286).The solution to the classic problem of the relationship between soul and body is vertical being (not horizontal being, represented as an object in front of a subject) whose elucidation will be the task of the new ontology of Merleau-Ponty in search of a new type of being, a being by pregnancy which contains its own negation.

This ontology was already present in the first works of Merleau-Ponty as well as in his conception of the phenomenology of the life-world as a path that returns

from the objectivism in which we were settled to the lived experience, which only acquires meaning for us through language. Merleau-Ponty goes even further and prioritizes speech (*parole*) over language (*langue*). As we have developed, (López Sáenz, 2006), he does this at the same time that he looks below the conceptual meaning of the words, an existential meaning which is not only translated by them, but which "inhabits them, and is inseparable from them" (Merleau-Ponty, 1972, 212). Expression brings the meaning into existence, opening a new dimension to our experience.

This reciprocity defines verticality as a round trip whose goal is depth, which is an ontological dimension and the task of philosophy itself. Indeed, philosophy deepens, penetrating all dimensions of existence, awakening them to the world and reactivating their relational senses. When the reflection assumes this task, it delves into the unreflective, takes it out of the ignorance of itself and makes existence appear to us as being distinct to as a mere duplicate of life. This does not mean, however, that reflection loses its own character or that it pretends to ignore its origins (Merleau-Ponty, 1989, 56). Since all reflection is rooted in a pre-reflective, the phenomenologist maintains the productive tension between the two.

In existence there is only a partial coincidence between the unreflective and the reflection and, therefore, the philosopher is—as in Husserl—a perpetual beginner: he does not consider any knowledge or experience as definitively acquired, and accepts the infinite nature of the phenomenological task. This implies that there is no pure thought, but always incardinated and in motion thanks, in part, to the unthoughts[4] that act as those hollows between thoughts that are neither contrary to what has already been thought nor objectified thoughts, but rather the invisible side of any philosophical work, the one which no deconstruction can exhaust because it is what interrogates us.

A parallel tension to the one that takes place between the reflective and the unreflective, the thought and the unthought is that of the dependence of philosophy on non-philosophy: the latter constitutes the initial, constant and final situation of the former. Hence philosophy is only the "renewed experience in making its own beginning" (Merleau-Ponty, 1972, IX). Thus, phenomenological philosophy can be practised as a style of thinking, that which exists as a movement before being thought, and whose thought wills to seize the meaning of the world or of history as that meaning comes into being.

[4] Merleau-Ponty affirms that there is an "unthought" in Husserl and defines it, citing Heidegger as that which, through an author's work, and only through it, comes to us as that which has never yet been thought of (Merleau-Ponty, 1960a, 202).

As we have highlighted (López Saénz, 2022b), this movement affects both existence and the phenomenology that reflects upon it, the phenomenology which has understood the intertwined movement between the natural and the transcendental, between the given and the horizon which is not given. This is how Merleau-Ponty conceives being-at-a-distance which is necessary to reflect and which, as for Husserl, is neither a content of consciousness nor the correlate of an act, but rather a deep existential movement of transcendence which is my very being as "the simultaneous contact with my own being and with the world's being" (Merleau-Ponty, 1972, 432). This ontological contact is the native abode of all rationality. Therefore, Merleau-Ponty identifies the *cogito* with the involvement in the world. The *cogito* acquires the sense of existential experience and it must be an effort to apprehend it in its movement. This is how Merleau-Ponty continues the movement of phenomenology without forgetting the unreflective and the question of origins and the pre-reflective. By counting on them, the *cogito* does not produce a reflection of *survol*, but a re-flection or a turning in on itself of the fabric of relations which is existence. To put this re-flection into practice, he develops phenomenological intentionality.

In *The Structure of Behavior* he already considers perceptual intentionality, not as a logical relation, but as a lived relation of the "'adumbrations' to the 'things' which they present, of the perspectives to the ideal significations which are intended through them" (Merleau-Ponty, 2002, 237). A few years later, he will reactivate total intentionality (Fink) which is beyond the intentionality of the act and includes the latent intentionality of life as well as operating intentionality (Husserl)[5]. The operating intentionality makes possible both the reapprehension of the total intention of existence and the understanding of the phenomenology of genesis (Merleau-Ponty, 1972, XIII). In contrast with the intentionality of representation, this is "a deeper intentionality, which others have called existence" (Merleau-Ponty, 1972, 141).

Operating intentionality arises from the pre-reflexive background of acts and from the incessant movement of existence toward the world and others. It is not consciousness that "moves" towards things, but existence itself is movement, and this is not a metaphor; rather, as Porée says, Merleau-Ponty chooses a "lexicon that is not that of consciousness, but that of existence" in order to oppose dichotomies (Poirée, 1999, 63). For this reason, the operating intentionality can be considered "existential," since it founds the fundamental structure of temporality (*Zeitigung*), and given that it is the "*Urstiftung* of a point of time" (Merleau-Ponty, 1964, 227, 173), a structure that is also part of the body, constantly propelling it beyond its present. Such is the move-

[5] Regarding this, see: (López Sáenz, 2017).

ment of intentional life, that beneath the intentionality of the act, "we must recognize an 'operating' intentionality (*fungierende Intentionalität*) which makes the former possible" (Merleau-Ponty, 1972, 509) and which does not objectify that to which it is directed, but instead is opened up to its object.

Like other phenomenologists of existence (Sartre, 1947), Merleau-Ponty considers intentionality to be Husserl's most important discovery, because it makes it possible to overcome both the sensualism and the intellectualism that preceded him and that still threaten to establish themselves today in our understanding of existence. Three years after the publication of his *Phénoménologie de la perception*, he claimed that the work arose from a question he had been asking himself for 10 years: "how to get out of idealism without falling back into the naiveté of realism?" (Merleau-Ponty, 1997, 66). He responds by "continuing" phenomenology, understood as a dynamic and descriptive method of existence, but above all as "the philosophy itself" (Merleau-Ponty, 1952, 246), because phenomenology is neither constructivism nor materialism; its concerns are with phenomena. In an analogous way, Levinas thinks that Husserlian phenomenology rejoins the great currents of Western idealism at the same time that it takes the main intuitions that give value to contemporary realism (Levinas, 1998, 48), since it simultaneously contemplates exteriority and interiority thanks, firstly, to the intentionality towards the exterior and interior world and, secondly, to the reduction, which, "has made possible the discovery of the intentional implications on the basis on which the abstract object regains a concrete meaning" (Levinas, 1998, 110). From the Levinasian point of view, the reduction allows us to understand that the movement back to ourselves is as if it were divided by the inverse movement towards the outside.

Now, if for Husserl that movement was the life of the transcendental ego, Merleau-Ponty believes that in so doing he reduces life to the thought of living when in reality their order is reversed: first one lives and then one thinks. The concrete unity of existence is not the result of constitutive operations that dissociate the form and content of existence with the "purpose only of extracting the content, of turning it into an ob-ject for the ¨thought of" (Merleau-Ponty, 2003, 33). He considers illusory this distinction of form and content. Both idealism, which prioritizes the former, and empiricism, which favors the latter, lose the rich unity of meaning.

Merleau-Ponty opposes a passivity that operates in all our acts to the constituent self and its full activity. Therefore, he defends a subject that is not a constituent, but rather an instituting and instituted subject. To understand this, it is necessary to take into account that the French phenomenologist translates as "institution" the Husserlian term *Stiftung* which, in *The Origin of Geometry,* designated the task of history. Merleau-Ponty interprets *Stiftung as* the relationship between matter and form or as a relationship of

Fundierung[6]: form integrates within itself the content until the latter finally appears as a mere mode of form itself. But conversely, content remains in the nature of a radical contingency (Merleau-Ponty, 1972, 451). Hence, Merleau-Ponty restores the dialectic of form and content as reciprocal action (Merleau-Ponty, 1972, 147). Several years later, he would define *Stiftung as* "those events of an experience which endow the experience with durable dimensions, in relation to which a whole series of other experiences will make sense, will form a thinkable evolution or a history" (Merleau-Ponty, 2003, 124). The institution establishes dimensions and these are characterized by a plurality of relationships woven in different directions (Merleau-Ponty, 2003, 25).

The French phenomenologist realizes that there is not a constituting subject and an object constituted by consciousness, but a subject which institutes and is instituted by history. It institutes meanings that reveal it and make it explicit. An analogy can be drawn between the relation essence-existence: the latter "is not an order of facts (like 'psychic facts') capable of being reduced to others or to which they can reduce themselves, but the ambiguous *milieu* of their communication" (Merleau-Ponty, 1972, 194). The French phenomenologist also sheds light on another of the misunderstandings of phenomenology: the Husserlian essentialism as radically opposed to existentialism. On the one hand, Husserl's essences are nothing without the individual; on the other hand, essences are destined to bring back all the living relationships of experience. When Husserl assures that every transcendental reduction is necessarily eidetic,

> …it is clear that the essence is here not the end, but a means, that our effective involvement in the world is precisely what has to be understood […] The need to go through essences does not mean that philosophy takes them as its object, but, on the contrary, that our existence is too tightly held in the world to be able to know itself as such at the moment of its involvement, and that it requires the field of ideality in order to know and conquer its facticity. (Merleau-Ponty, 1972, 9)

3. MERLEAU-PONTY'S EXISTENTIAL PHENOMENOLOGY

It has been said that, in the Merleau-Pontian texts of 1945, existence functions "in the form of a fully operating concept, rather than as a vague tribute to the spirit of time" (Bimbenet, 2004, 104), that is to say, to existentialism[7]. We must add that

---

[6] Merleau-Ponty interprets genetically the Husserlian *Fundierung* as a two-way relationship in which the founding term—time, the unreflective, the fact, language, perception—is primary in the sense that the founded is given as a determination or explicitation of the founding, which prevents the latter from reabsorbing the former, and the founding only is made manifest through the founded.

[7] In a letter to D. Mahnke, Husserl similarly considers existential philosophy as an all-dominating fashion (Heffernan, 2022, 6).

Phenomenology of Perception thematizes the multiple dimensions of existence from the phenomenological standpoint. Its author preferred to speak of the "philosophy of existence" and not of existentialism, because the latter was associated too much with Sartre (Sartre, 1959, 247), while Merleau-Ponty wanted to go to the origins of the question of existence in Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Marcel and Bergson. Unlike the latter, however, he distinguishes existence both from the life of consciousness and from the *élan vital.* Nor did he consider existence to manifest itself in privileged experiences such as anguish, boredom, nausea, etc., but rather as the horizon from which each "figure" stands out to undertake that active becoming that is existence (Merleau-Ponty, 1966, 76).

He defines phenomenological or existential philosophy as "the task, not of explaining the world or of discovering its 'conditions of possibility,' but rather of expressing an experience of the world, a contact with the world which precedes all thought *about* the world" (Merleau-Ponty, 1996, 36). He characterizes the philosophy of existence by its themes, mainly by "incarnation" (rather than "situation"). He illustrates it with the distinction—coming from Marcel—between existing things and objects: the former are given *leibhaftig* (in flesh and blood), as in perceptive intuition (Merleau-Ponty, 1959, 254). In addition, existentialists inherited from Marcel a way of philosophizing about "mysteries" or problems with which they were engaged, which Wrathall has called "existential phenomena" (Wrathall, 2006, 32).

For Merleau-Ponty, "existence" means, primarily, the experience of the lived body and of its motor intentionality, or an

> …intentionality that ties together the stages of my exploration, the aspects of the thing, and the two series to each other is neither the mental subject's connecting activity nor the ideal connections of the object. It is the transition that as carnal subject I effect from one phase of movement to another. (Merleau-Ponty, 1960a, 211)

This motor intentionality is the principal mode of the operating intentionality to which we have referred, and which we have termed "existential," due to the fact that it is the root of that exploratory movement that is existence and existence "is constituted in the apprehension which my body takes upon it; it is not first of all a meaning for the understanding, but a structure accessible to inspection by the body" (Merleau-Ponty, 1972, 369). The relation between the motor intentionality which anticipates objectives and movement is not measured by representations, but is direct and immediate.

The body incarnates and performs existence. "Neither body nor *existence* can be considered as the original of the human being, since they presuppose each other, and the body is stabilized or generalized existence, and existence a perpetual incarnation"

(Merleau-Ponty, 1972, 166). The lived body belongs to the order of the phenomenal, to the order of the in-itself-for-itself. Hence, it is the basis of subjectivity and, at the same time, the power of world, because it updates existence and integrates mundane space and time into corporeal space and time. The centrality that the subjective-objective body occupies in the philosophy of Merleau-Ponty derives from his interest in *Gestalt* psychology, as well as in Goldstein's research into the structure of the organism. Both interests will be strengthened by his studies of the Husserlian manuscripts from *Ideen II* and *III*, and *Die Krisis*. They made such an impact on him that, a year before he died, he wondered if he had ever Husserl; he replied that he was always interested in his studies of the body and that, since Husserl dedicated himself to them, he began to speak in another language (Merleau-Ponty, 1960b, 9).

From his perspective, Husserl is one of the philosophers who have examined the body in greatest depth: as an organ of the "I can," as a capacity of sensing and being sensed, as subject-object, as the zero point of spatial-temporal orientation, and, finally, as relation with the other (Merleau-Ponty, 1995, 106–108), although all these aspects of the body act globally and dynamically. Like him, and in dialogue with the sciences of his time, Merleau-Ponty conceives of the body as a sensory-motor organ, since it is the being which is capable of moving itself. Perception is correlated with this movement by which the body transcends itself towards the world, without ever losing sight of it, since, as in Husserl, the body is the center of orientation (Husserl, 1952, 124) and the foundation of spiritual activities.

The unity of the body and consciousness is manifested in any lived experience, as revealing unity that there is no interiority without exteriority, and vice versa. Likewise, the body is not defined in opposition to the spirit, but is conceived as spiritualized, while the spirit only has incarnated meaning. In other words, the body is *esprit captif* (Merleau-Ponty, 1964, 294)[8], a natural structure which has been stabilized in existence by virtue of a double movement composed, first, by a spiritualization or sublimation of the body and, later, by the incarnation of the spirit in all the activities. This dynamic explains that the humanity of the human being merges into his corporeity (Merleau-Ponty, 1995, 269, 277), but the body is not just a level of materiality. It is the subject of pre-personal existence, while the self is the subject of personal existence. However, both are united in their genesis: the one is not annulled by the development of the other, but rather the two are intermittent in their coexistence: thus, for instance, the diminution of the intensity of personal life—due to illness, or of acute

[8] Husserl also understands the lived body as the embodiment of the soul (*Verkörperung der Seelen*) (Husserl, 1976b, 220).

pain—makes the pre-personal life stand out; in contrast, my conscious actions seem to blur my organism.

Beyond the matter-spirit opposition, the core of Merleau-Ponty's concern from his first works is the movement by which the corporeal being transcends its mere materiality to attain a significant existence and, conversely, the fact that all meaning is rooted in bodily life. The body is not, therefore, passive matter, but a knowledge of the world and my relationships with it that has settled into habits, skills and customs established through their repeated exercise. This knowledge proceeds from the inside out and vice versa; it is not a particular case of knowledge, but a certain bodily wisdom as well as the "base of a *praxis*" (Merleau-Ponty, 2011, 141). Our bodily experience of movement is furthermore the expression of sense, and even a praktognosia, given that "my body has its world or understands its world, without having to make use of representations" (Merleau-Ponty, 1972, 164). After centuries of representative philosophies of existence,

> everything changes when a phenomenological or existential philosophy assigns itself the task, not of explaining the world or of discovering its "conditions of possibility," but rather of formulating an experience of the world, a contact with it which precedes all *thought* about the world (Merleau-Ponty, 1996, 36)

and theoretical-practical and axiological contact is made possible by the body.

Like Claudel, Merleau-Ponty seems to consider that matter and spirit are two realities in movement and that this is found everywhere where there is variation of existence (Claudel, 1984, 65). Sense (*sens)* is the real artificer of existence, and time is the "sense of life" (Claudel, 1984, 48). With the term *sens* Claudel refers to that of a water course, to the meaning of a phrase, to that of a material, of smell. This is how Merleau-Ponty also understands it and it is this sense that allows us to understand the movement of existence.

There is no need to intellectually synthesize this existence; its meaning does not come from some synthesis of identification, but from the background of fundamental passivity (my body, the horizon, the field) from which all activity and all figure stands out (figural movement) and which demonstrates that all sense is "pregnant." There is, as such, passivity within activity. Furthermore, not all synthesis is actively produced by consciousness, but the passive temporal synthesis invades all sense and all act: "the spacial synthesis and the synthesis of the object are founded on this unfolding of time" (Merleau-Ponty, 1972, 276).

As paradoxical as it may seem, the same interrelationship takes place in movement, since this is not a mere change of place, but, as Gestalt teaches, perception itself

and, as Merleau-Ponty asserts, following the lead of Husserl, I would have no notion of movement if I did not inhabit my body and the Earth, which are the ground of all rest and motion (Merleau-Ponty, 1972, 491).

Movement and bodily actions are at the origin of thought and reflection, and not as a level to be overcome by other higher ones, but as modes of re-flection which is neither merely visual nor solely intellectual, but, as we have seen a transition from the unreflective to the reflective that has repercussions on knowledge and on the subjective-objective being. It is not a question of a full adequacy between two dimensions, i.e., between thought and reality or between the sensing and the sensed in the case of *Sentir,* which is not the grasping of objects, but a global apprehension (perceptive, affective, etc.). Husserl himself considers that the body exercises a kind of reflection on itself (Husserl, 1973, 128) that does not convert what it grasps into an object, but also captures it as a subject. The partial coincidence between the reflecting and the reflected takes place in the *untouchable*, observes Merleau-Ponty in a note of 1960 (Merleau-Ponty, 1964, 307); this untouchable is the true negative, which is not consciousness, but

> an Other, a hollow (*creux*), like the *de facto* invisible (my eyes for me) which is produced in vision, or the *de jure* invisible which excludes that I may see myself in movement, because *Wahrnehmen* and *sich beweben* emerge from one another. A sort of reflection by Ec-stasy. (Merleau-Ponty, 1964, 292)

Merleau-Pontian descriptions inspired by Husserl—of the touching-touched, the seeing-visible are not only decisive for thinking about the sensible being and for transcending dualisms, but they also speak to us of a bodily reflection that owes more to movement than to an intellectual operation. Its agent is not strictly the body, but rather the invisible schema. The body schema is ontologized in the last notes of the philosopher, becoming a mixture of the transcendent with the phenomenal. The movement, in turn, becomes a disclosive of being (Merleau-Ponty, 2011, 173) particularly of our being-in-the-world.

The movement that goes from experience to its expression (López Sáenz, 2015) is that of a committed subject and the trace of a behavior. This movement unfolds expressively and "expression" is defined as the "appearance of an existence" (Merleau-Ponty, 2011, 183). Hence, existence is and manifests itself in movement and the perception of movement as expressive—as *reprisse expresive* and *concentration du sens* (Merleau-Ponty, 2011, 66)—coincides with the experience of existential significance. Thus, meaning and expression owe as much to consciousness as to movement, indeed "we are conscious because we are mobile and we are mobile because we are conscious"

(Merleau-Ponty, 1968, 17). This implies, as Merleau-Ponty himself recognizes, that consciousness is conceived as that which resides within mobility and vice versa. To tell the truth, consciousness and movement are two abstract aspects of existence. As we have seen, there is only embodied consciousness and consciousness carries out its intentionality thanks to the corporeal power to significantly frequent the world and even to carry out motor syntheses (integration of movements and actions), since synthesis is the result and not a condition of possibility of the movement of knowledge.

The body schema is the agent of these motor syntheses and, in general, of the syntheses of my relations with the world and with others. They are the ones that generate senses that are not only meanings, but also directions. Since the body already produces them through its gestures and its expressive movements of existence, we can say that this is what is expressed by the body. Expression is not only the externalizing function of something, but the movement towards the interior and towards the exterior that is existence.

The French phenomenologist refers to the body in 1945 as bodily mediation between the moving object and its background (Merleau-Ponty, 1972, 322). In 1953, he says that the body mediates between my "indivision" and the division of the world in order to configure a body spatiality that unites them and guarantees the continuity of movement as well as motor syntheses (Merleau-Ponty, 2011, 60). Conceived from the body, the movement of existence is no longer understood spatially, nor as a series of past, present and future moments, but in an affective and intentional way, because existence is neither a set of positions nor determinations, but a modulation in the relations between them facilitated by certain gaps that are not only empty, but also disappropriations of the ego and passive intervals that are part of the activity, that is, of existing. This is, as we have seen, activity, but not only theoretical or pragmatic, but above all practical, affective and as attentive to intelligence as to sensitivity.

I do not exist as consciousness or as a pure appearance, but thanks to the fact that I have a visible world and body that have invisible sides. Similarly, existence is "a self-presence that is an absence from oneself" (Merleau-Ponty, 1964, 303). Emptiness is therefore necessary to establish relationships; it is part of existence and not only as a lack, but as a hollow that allows movement and transformation. With this emptiness, Merleau-Ponty defies the Sartrian analysis into being (existence as consciousness) and nothing (existence as a thing) (López Sáenz, 2022c). In recent investigations, we have shown that Zambrano agrees with Merleau-Ponty on this point[9].

[9] This is what I stated in my presentation, "El vacío que crea en pintura. Zambrano y el budismo" (VI Congreso Ibero-Americano de Filosofía, "Verdad, Justicia, Libertad," Perspectivas plurales desde la filosofía", 27–1–2023, Universidad de Oporto, Portugal). See also the "creative nothingness"

4. THE PHENOMENOLOGY OF SENSING AND BEING SENSED

In a previous book, I described striking similarities between both philosophers, particularly between their phenomenologies of sensing (López Sáenz, 2013). Not only does Zambrano know phenomenology thanks to Ortega's teaching, but algo through her own readings and reflections. In her exile in Paris, she met Sartre, Beauvoir and Camus. In a letter to Ferrater Mora, she claimed to have attended a Merleau-Ponty lecture in Paris in 1957 (Zambrano, 2022b, 147), but never quotes him. He agrees, however, with Merleau-Ponty that philosophy has to think unthoughts and "hidden clarities" (Zambrano, 2007, 107). It would seem that it she who says: "phenomenology's task is to reveal the mystery of the world and of reason" (Merleau-Ponty, 1972, XVI), i.e., the dark logos (Zambrano) or the invisible (Merleau-Ponty), even the logos of the aesthetic world (Husserl).

She values the discontinous phenomenological conception of the clarity (Zambrano, 2019b, 45) and praises Husserl's return "to the things themselves" as well as his search for truth thanks to the intentionality of consciousness (Zambrano, 2007, 103), but she feels closer to Kierkegaard and Unamuno (Zambrano, 2003), as well as to Ortega's vital reason, that she conceives in movement and as living, creative and poetic reason, which is an eminently mediating reason.

Both thinkers link life with reason and experience with the revealing expression of its meaning[10]. They consider that experience is prior to the methode and it is sedimented in the course of life. As we have seen studying Merleau-Ponty, experience is made possible by the body. For Zambrano, "experience" is to realize that we inhabit our bodies that support pre-existence (Zambrano, 2022a, 856) from which existence and personal life are generated. The Zambranian person is realized by transcending, projecting and coexisting in history, since individuals cannot exist in isolation.

Similarly, for Merleau-Ponty, coexistence and inter-corporeity are not reduced to a sum of intentions towards the same objects, but neither do they exhaust the incessant movement of relationships that we establish with others in the world. What is specific about the field of existence and sense is not so much that it guarantees objectivity as that it incessantly re-institutes the field of communicative relations and interactions. Unlike the Husserlian appresentation of the other ego through his/her body, Merleau-Ponty asserts that we have an immediate and direct experience of the other subjects in co-

(Zambrano, 2019a, 252). The feeling of nothingness appears in the originary sensing, in the entrails (Zambrano, 1991, 165).

[10] Zambrano says that a true experience is the one that reveals meaning (Zambrano, 1939, 295), although is undeniable that all revelation occurs throughout history and expression.

existence. Therefore, the problem of the other disappears, because he/she is, like me, a subject who institutes me at the same time that he/she is instituted by me.

In his later works, Merleau-Ponty studies these questions in relation to that other existential phenomenon: that of my relationships with others and, therefore, with history and freedom (Merleau-Ponty, 1959, 256). He considers subjectivities as different opennesses, as diverse stages which belong to the stage of Being (Merleau-Ponty, 1964, 317). He ontologizes the field as a whole of vertical or carnal Being. He refers as the *vertical* to what Sartre calls "existence," but for Sartre immediately becomes the operation of the for-itself. Therefore, intercorporeity or *Ineinander* (of the others in us and of us in them) "must be carried out within the perspective of ontology" (Merleau-Ponty, 1964, 222). This implies the understanding of intercorporeity as flesh (*chair)*: the key concept of the Merleau-Pontian new ontology.

It is my contention that "flesh" can be considered as an operative concept (Fink, 1976, 203)[11] in Merleau-Ponty's thought as well as in the history of philosophy; i.e., flesh operates in the concept of *physis*, in that of element or *arche*. In fact, Merleau-Ponty introduces the concept of *chair* to erase the traces of positivity that could still remain in the "body," in front of which, the flesh is life in movement that originates that sensitive re-flexivity to which we have become referred. Like Zambrano, freedom is possibility of movement and reversibility[12].

Flesh is not substance, but the circularity between the interior and the exterior that inhabits the body (Merleau-Ponty, 1960b, 9) and surrounds us everywhere. Nevertheless, the flesh of the world is not self-sensing *(se sentir*) as is my flesh; it is sensible and not sentient (Merleau-Ponty, 1964, 304). In contrast, the flesh of the body is one and the other, but it is only an event of the flesh, which is the universal matrix of relationships. Flesh is generativity, like the *physis;* it is not, however, opposed to the *logos*, but culminates in it. For this reason, although the flesh of the world cannot sense, it is part of the "movement that touches and movement that is touched" (Merleau-Ponty, 1964, 310). This movement is not an act of consciousness.

Zambrano says something similar about life: we feel it as it passes through the channel that it excavates, and whereby a truth is revealed (Zambrano, 2008, 23) to "living reason," which is "a reason in motion, a reason that moves like life" (Zambrano, 2006, 132). Living reason is not limited to conceptualizing life, but is done with it and, as poiesis, it is generative.

---

[11] Fink affirms that Husserl uses certain concepts such as "phenomenon," "epoche," "constitution," etc. in an operative way and to open questions. They all represent problems that remain "open" and that have an ontological scope. These operational concepts are neither purely intellectual nor empirical.

[12] On this subject in both philosophers, see: (López Sáenz, 2013, 137–167).

As far as movement is concerned, neither is it something that is perceived in a purely subjective way, i.e., from the touching towards a touched object, but rather it can be experienced as the touchable or what could be touched, as virtuality and open possibility. This implies that the flesh of the world belongs to the actual objective order and to the virtual order, that is, it is not only the set of things, but also includes the sedimented and potential meanings as well as the complementary process of sense-bestowing and sense-receiving. It is consciousness that bestows sense, but embodied consciousness is not that of the epistemological subject, but rather that which installs us in the world before we have knowledge of it.

Accordingly, Zambrano says that the root of existence is the *sentir originario* (originary sensing) and that the existent is the human being who feels he exists (Zambrano, 2007, 160). As for Merleau-Ponty, "originary sensing consists in sensing oneself; sensing oneself directly or sensing oneself alluded to in all sensing" (Zambrano, 2019b, 92). This reflexibility is necessary to feel and to know about feeling. Inherited knowledge is not enough to achieve it. That is why there is philosophy: we need to think (act) in order to decipher the sensing. A knowledge about the soul is, then, essential (Zambrano, 2008, 24).

Merleau-Ponty's ultimate goal is to underline the ontological relationship of the world with consciousness and with the body within the flesh, this being "the formative medium of the object and the subject" (Merleau Ponty, 1964, 193). As such, flesh is an ontogenetic movement that goes through all the levels of reality in order to apprehend its articulations. Even reason participates in this movement of the flesh and its polymorphism: "Reason too is *in* this horizon—promiscuity with Being and the world" (Merleau-Ponty, 1964, 292). Consequently, this phenomenology of existence requires "an enlarged reason *(raison élargie),* which remains the task of our age" (Merleau-Ponty, 1960a, 154), a reason that embraces emotions, affections, feelings, sensuality. We could call it "existential reason" because it goes beyond intellectual reflection and beyond a reflection opposite to the sensible. It is true that existence is neither completely rational nor irrational, but that movement of constant exchange between fate and reason. Hence, Merleau-Ponty affirms that existential philosophy arises in the moment in which reason recognizes both its power and its limits and, therefore, this philosophy would not be a new movement, but rather "it is in the order of the day for more than a century" (Merleau-Ponty, 1997, 67). Zambrano, likewise, conceives her poetic reason as a reason wider than rationalist reason, a reason capable of penetrating the depths.

Existential phenomenology makes this "experience of rationality" when it thinks about the emergence of the thought of life. Guided by this reason, philosophy

becomes a "radical" questioning even of itself and of its history. It does not pretend to have the last word, but it is a call to the responsibility of reason that demands its constant self-criticism and that continues to explore the multiple dimensions of existence that we have outlined here.

5. CONCLUSION

The phenomenology of existence was started by Husserl and continued by a good number of scholars who did not avoid thinking about the problems of their time. We have wanted to point out that 20th century Spanish philosophy, exemplified by that of Zambrano, has received the influence of phenomenology and has put it into practice from her own situation. Further we have shown that in the 21st century phenomenology still constitutes a fruitful way of critical and self-critical thought to describe lived experiences, and even to develop a non-dualist new ontology. In Zambrano there is also a fundamental ontological concern as well as an opposition to dichotomies. A topic for future research could be the relationships between Merleau-Pontian flesh and entrails, which are for Zambrano the seat of sensing.

Unlike other phenomenologies of existence, Merleau-Ponty's did not seek to reverse Husserl's foundation of ontology in phenomenology; rather, he sought in phenomenology an answer to the existential situation and its pre-reflective origins. Inspired by Husserl, he understood the body as zero point of all orientations and relations. He developed the *fungierende Intentionalität* as bodily and motor intentionality. He soon realized that he continued to conceive of the body as a visible object with an invisible side, while he wanted to delve into the carnal existence that links the objective and subjective dimensions of existence.

Hence, in his latest works, he transcends the esthesiology of the body towards the ontology of the flesh (of the body and of the world). The flesh of the world means that "world" is not only the set of things, but also includes the consciousness that is inscribed in it. Embodying the world, and being embodied-in-the-world, the French phenomenologist affirms the ontological continuity as a transition "synthesis" between the active and passive, subjective and objective dimensions of existence in co-existence. Both dimensions are also fundamental for Zambrano, who in her text "Nostalgia for the Earth" (1933), exhorts us to recover the gravity and expression of that sensible world (Zambrano, 2019a, 173), of the human contact with the earth and of its sustaining passivity. The earth enables all movement and rest, like the Husserlian Earth-*Boden.* Reason extended to this generative movement enjoys the same prerogatives as Zambranian poetic reason. In 1937 she names it to characterize the "marrow"

of Machado's poetry and describes it as a "reason of love integrating the rich substance of the world" (Zambrano, 1989, 68–69).

REFERENCES

Bimbenet, E. (2004). *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

Claudel, P. (1984). *Art Poétique*. Paris: Gallimard.

Dupont, Ch. (2014). *Phenomenology in French Philosophy.* Dordrecht: Springer.

Fink, E. (1976). Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. In *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* (180–204). München: K. Albert.

Heffernan, G. (2022). Husserl's Phenomenology of Existence. In M. Cavallaro & G. Heffernan (Eds.), *The Existential Husserl* (1–30). Switzerland: Springer.

Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch* (Hua V) (W. Biemel, Ed.). Den Haag: M. Nijhoff.

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

Husserl, E. (1976a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Hua III/1) (W. Biemel, Ed.). Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1976b). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Hua VI) (W. Biemel, Ed.). Den Haag: M. Nijhoff.

Levinas, E. (1998). *Discovering Existence with Husserl* (R. A. Cohen, Trans.). Evanston: Northwestern U. P.

Loidolt, S. (2022). Is Husserl's Ethics Eixstentialist? On the Primal Facticity of the Person and Husserl's "Existentialist Rationalism". In M. Cavallaro & G. Heffernan (Eds.), *The Existential Husserl* (145–162). Switzerland: Springer.

López Saenz, M. C. (2006). La "Parole" as a Gesture of the Originating Differentiation. In B. Penas & M. C. López (Eds.), *Interculturalism. Between Identity and Diversity* (27–46). Oxford: Peter Lang.

López Sáenz, M. C. (2013). *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica.* Saarbrücken: Editorial Académica.

López Sáenz, M. C. (2015). La expresión creadora del sentido de la experiencia. *Co-herencia,* 12 (23), 43–70.

López Sáenz, M. C. (2017). Intencionalidad operante en la existencia. In B. Sylla, I. Borges & M. Casanova (Eds.), *Fenomenologia VI, Intencionalidade e Cuidado* (79–119). Rio de Janeiro: Via Verita.

López Saenz, M. C. (2022a). *Ideen I* en tant qu'invitation au Travail. *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy,* 34 (1–2), 81–110.

López Sáenz, M. C. (2022b). El movimiento de la fenomenología y el fluir ("strömen") de la existencia. In A. Dias & R. Furlan (Eds.), *A fenomenología entretempos* (39–77). Porto Alegre: Cultura Académica Editora.

López Sáenz, M. C. (2022c). El "lugar" de la nada en la filosofía. "Entre" la conciencia y el mundo. In P. Yuste (Ed.), *La otra mirada. Filosofías de la India, China y Japón* (103–131). Madrid: Dykinson.

Merleau-Ponty, M. (1952). Discussion. In *Rencontres internationales de Genève. La connaissance de l´homme au XX^e siècle* (216–252). Neuchatel: Les Editions de la Baconnière.

Merleau-Ponty, M. (1959). La philosophie de l'existence. In *Parcours deux 1951–1961* (247–267). Lagrasse: Verdier.

Merleau-Ponty, M. (1960a). *Signes.* Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (1960b). Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty: La philosophie et la politique sont solidaires. *Le Monde*, 4061 (31-XII-1960).
Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l´Invisible*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (1966). Éloge de la philosophie. In *Éloge de la philosophie et autres essais* (1–79). Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952–1960.* Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (1972). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (1989). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques.* Paris: Cynara.
Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes de Cours du Collège de France (1956–1960)*. Paris: Seuil.
Merleau-Ponty, M. (1996). *Sens et Non-Sens.* Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (1997). *Parcours 1935–1950.* Paris: Verdier.
Merleau-Ponty, M. (2002). *La Structure du Comportement*. Paris: PUF.
Merleau-Ponty, M. (2003). *L´institution dans l´histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l´inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France (1954–1955).* Paris: Belin.
Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de la expression. Cours au Collège de France. Notes 1953.* Géneve: MetisPresses.
Poirée, J. (1999). La sensation douloureuse existe-t-elle ? Neurophysiologie, psychologie et phénomenologie. *Esprit,* 258 (11), 50–70.
Ricoeur, P. (1951). Phénoménologie existentielle. In *Encyclopédie Francaise (XIX)* (9–10, 8–12). Paris : Larousse.
Sartre, J-P. (1947). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionalité. In *Situations I* (29–32). Paris: Gallimard.
Taminiaux, J. (1956). De Bergson à la phénoménologie existentielle. *Revue Philosophique de Louvain*, 54 (41), 26–85.
Waldenfels, B. (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
Warren de, N. (2022). Mad die Welt eine Hölle sein. In M. Cavallaro & G. Heffernan (Eds.), *The Existential Husserl* (65–86). Switzerland: Springer.
Wrathall, M. A. (2006). Existential Phenomenology. In H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall (Eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (31–47). Oxford: Blackwell.
Zambrano, M. (1939). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Endymión.
Zambrano, M. (1989). *Senderos.* Barcelona: Anthropos.
Zambrano, M. (1991). *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela.
Zambrano, M. (2003). *Unamuno*. Barcelona: Mondadori.
Zambrano, M. (2006). *Escritos sobre Ortega* (R. Tejada, Ed.). Madrid: Trotta.
Zambrano, M. (2007). *Filosofía y educación (Manuscritos).* Málaga: Ágora.
Zambrano, M. (2008). *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial.
Zambrano, M. (2019a). Algunos lugares de la pintura. In *Obras completas IV (Tomo 2)* (153–356). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
Zambrano, M. (2019b). Notas de un método. In *Obras completas IV (Tomo 2)* (3–152). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
Zambrano, M. (2022a). Los sueños y el tiempo. In *Obras Completas III* (830–895). Barcelona: Galaxia Gutennberg.
Zambrano, M. (2022b). *Epistolario Zambrano-Ferrater 1944–1977*. Sevilla: Renacimiento.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-362-381

PHÉNOMÉNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE. À PARTIR DES CONTRIBUTIONS D'EDUARDO NICOL*

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA

Postdoctoral researcher.
Catholic University of Louvain, Belgium. University of Valencia, Spain.
46010 Valencia, Spain.

E-mail: cesargomezalgarra@gmail.com

PHENOMENOLOGY AND ANTHROPOLOGY.
FROM EDUARDO NICOL'S CONTRIBUTIONS

This paper discusses why the work of Eduardo Nicol, still not translated and mostly unknown outside of the Hispanic context, deserves more attention, for two main reasons. First, the novelty of his meditations concerning phenomenology, following the steps of Husserl and Heidegger, but taking a different turn. Furthermore, several scholars have noted how his phenomenological project intertwines with the anthropological question, fostering a new approach to the question concerning "who are we?". Our aim is to explore how Nicol, while setting foot in the founders of phenomenology, departs from previous interpretations of its method, to advance a new dialectical phenomenology that could contribute to the actual debates on anthropological phenomenology. In order to do so, we will first examine how his vision of the phenomenological task involves an historical interpretation of metaphysics and a critique of two fundamental concepts: the transcendental reduction (Husserl) and the thesis of an "occultation of being" (Heidegger). A careful reading of Nicol's philosophy would allow us to go a step further and explain how, according to him, phenomenology should become an analysis of the dialectical presence between being/beings. Finally, we will show that the answer to the question "who are we?" is to be found inside this dialectic, in what Nicol identifies as the historical phenomenon of expression, encouraging a new dialogue with other phenomenologies of the body—and beyond.

Keywords: phenomenology, dialectics, anthropology, being, history, Nicol, Husserl, Heidegger.

* Cet article s'insère dans le projet de recherche « La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. De la apropiación hasta su crítica radical » (PID2019–108291GB-I00), financé par le Ministerio de Ciencia e Innovación (Espagne), soutenu par des fonds FEDER et dirigé par F. Jaran, de l'Université Complutense de Madrid.

© CÉSAR GÓMEZ ALGARRA, 2023

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ. НА ОСНОВЕ МАТЕРИАЛОВ ЭДУАРДО НИКОЛЯ*

СЕСАР ГОМЕС АЛЬГАРРА

Постдокторант.
Лувенский католический университет, Бельгия. Университет Валенсии, Испания.
46010 Валенсия, Испания.

E-mail: cesargomezalgarra@gmail.com

В этой статье речь идёт о двух основных причинах, по которым работы Эдуардо Николя, всё ещё не переведённые и в основном оставшиеся без внимания вне испаноязычного контекста, заслуживают большего внимания. Во-первых, в силу новизны его размышлений о феноменологии, где он, следуя за Гуссерлем и Хайдеггером, всё же отходит от них. Более того, как неоднократно отмечали некоторые исследователи, в его феноменологический проект вплетается антропологическая проблематика, мотивирующая постановку вопроса «кто мы?». Наша цель состоит в том, чтобы изучить, как Николь, оставаясь у основ феноменологии, перерабатывает её предшествующие интерпретации и развивает новую диалектическую феноменологию, которая существенно расширяет актуальные дискуссии об антропологической феноменологии. Чтобы сделать это, мы, во-первых, изучим, как его видение феноменологической задачи задействует историческую интерпретацию метафизики и критику двух фундаментальных понятий: трансцендентальной редукции (Гуссерль) и тезиса о «сокрытии бытия» (Хайдеггер). Внимательное прочтение философии Николя позволит нам пойти дальше и объяснить, как именно феноменология может стать анализом диалектического присутствия между бытием/сущностями. Наконец, мы покажем, что ответ на вопрос «кто мы?» должен находиться внутри этой диалектики, в том, что Николь определяет как исторический феномен выражения, способствующий диалогу с другими феноменологиями тела и выходу за их пределы.

Ключевые слова: феноменология, диалектика, антропология, бытие, история, Николь, Гуссерль, Хайдеггер.

1. INTRODUCTION

De nos jours, et bien que plusieurs travaux sur l'œuvre d'Eduardo Nicol (1907–1990) se succèdent depuis quelques années, force est de constater que le philosophe catalano-mexicain demeure assez méconnu en dehors de l'aire universitaire hispanique, soit l'Espagne et l'Amérique Latine[1]. Nicol, enseignant à Barcelone et plus tard

* Эта статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Феноменологическая герменевтика в контексте трансцендентальной философии. От присвоения до радикальной критики» (PID2019–108291GB-I00), финансируемого Министерством науки и инноваций (Испания) при поддержке FEDER под руководством Ф. Харана в Университете Комплутенсе в Мадриде.

1 Exception faite de plusieurs travaux en Italie, tels que ceux de S. Santasilia (Santasilia, 2010; 2014).

professeur au Mexique, *exiliado* o *transterrado*[2], représente cependant une figure fondamentale de la pensée hispanique et, en tant que phénoménologues, il mérite notre attention, au moins pour deux raisons cruciales : 1) par la façon rigoureuse dont il accueille la phénoménologie, Husserl et Heidegger en particulier, tout en proposant une lecture hétérodoxe du programme phénoménologique ; et 2) par la mise en place d'un projet de longue haleine, qui hérite des problématiques classiques de la phénoménologie, voire de la philosophie et de la métaphysique tout court : la vérité, la dialectique entre l'opinion et le savoir, l'être et le non-être, la rationalité du réel, etc., représentent ses choix problématiques de préférence.

L'ensemble de l'œuvre nicolienne tente de répondre en effet aux difficultés (et aux apories) que la conscience historique du XIX^e^ et du XX^e^ a révélées. Dans l'essentiel, il s'agit selon lui d'être à la hauteur de la tâche philosophique et scientifique que commande notre époque, et ne pas fuir le dilemme entre la vérité universelle et le relativisme de l'histoire auquel les sciences humaines (mais aussi, d'une certaine façon, les sciences de la nature) doivent faire face afin de trouver une réponse satisfaisante et rationnelle[3]. La radicalité de la proposition nicolienne tient ainsi à l'ambition de répondre à ce dilemme philosophique de premier ordre, en même temps qu'il élabore et propose une réforme et une révolution de la philosophie en tant que métaphysique à nouveaux frais[4]. À une époque où les discours sur la fin de la philosophie deviennent de plus en plus courants, le philosophe catalano-mexicain prend acte de la situation mais refuse d'abandonner le projet scientifique et rigoureux que la philosophie a instauré depuis sa fondation grecque[5].

---

2 La portée conceptuelle de cet article nous empêche de pénétrer dans des problèmes relatifs aux particularités de la philosophie hispanique et de son histoire. La bibliographie à ce sujet étant immense, nous renvoyons à quelques œuvres incontournables (Nicol, 1998; Abellán, 1998; Guy, 1998).

3 Les références au conflit suscité par l'apparition de la conscience historique sont constantes dans l'œuvre de Nicol : « Mais celle-ci n'est rien d'autre que la forme spécifique que prend actuellement en physique *le fait de l'historicité de la connaissance scientifique en général.* Il est donc nécessaire d'élucider quel nouveau sens faut-il accorder à la vérité, compte tenu que la vérité est historique » (Nicol, 1965, 14) ou, encore : « Une déficience critique du sens historique a transformé l'historicité en condition de crise […]. L'historicité semblait corrompre la prétention de vérité. Il n'était pas nécessaire de mettre à l'abri le passé, parce que ni le présent serait sauvé » (Nicol, 1982, 35). Sur la crise de l'historicité propre aux sciences de la nature, voir notamment *Los principios de la ciencia* (Nicol, 1965, 97–188). Toutes les traductions au français ont été faites par nos soins.

4 Le texte clé à ce sujet est la *Metafísica de la expresión* (Nicol, 1974). Cf. aussi son article "Return to Metaphysics" (Nicol, 1961).

5 Sur la critique de la raison en tant que réhabilitation de la raison philosophique comme amour désintéressé du savoir (Nicol, 1972, §§1–4 et §§15–18). Sur la tradition et l'unité de l'histoire de la philosophie, voir *Crítica de la razón simbólica* : « La philosophie naît une seule fois, dans un seul

Rien que sur ce point, Nicol s'avère déjà un héritier reconnu de Husserl. Mais, s'il ne va pas jusqu'à reprocher au père de la phénoménologie une certaine ignorance historique (comme beaucoup l'ont fait), il reconnaît l'importance d'une visée historique plus profonde — par là, ses affinités avec Heidegger sont plus marquées, mais non pas déterminantes[6]. Le risque étant, à ses yeux, d'introduire l'historicité comme une « note » ou une « faculté » particulière de la connaissance ou de l'être humain, sans assumer jusqu'au fond le bouleversement conceptuel qu'elle entraîne (Nicol, 1965, 33; 2013a, 40). Par ailleurs, une réforme historique de cette envergure exige une réinterprétation des Grecs (que nous retrouvons surtout dans *La idea del hombre*), mais aussi une lecture qui mêle dans ses écrits l'influence de la première modernité (Bacon et Descartes dans les premières sections de *La reforma de la filosofía*), des classiques de l'idéalisme allemand (Hegel en particulier), et finalement des auteurs clés pour se confronter au problème du sens de l'histoire et de l'être humain, tels que le seraient Dilthey et Cassirer. Toutefois, l'intérêt de cette œuvre considérable, qui comprend presque vingt livres, sans compter les nombreux articles et des recueils de conférences, ne se borne pas à être celle d'un autre penseur influencé, de façon plus ou moins originale, par la phénoménologie allemande.

Si nous proposons une approche de cette œuvre, difficile par moments mais, en même temps, très cohérente dans ses propos et dans sa portée, c'est aussi parce qu'elle nous offre des ressources précieuses pour penser à nouveaux frais la phénoménologie aujourd'hui. Depuis quelques années en effet, et surtout avec la parution à titre posthume de *Beschreibung des Menschen* de Blumenberg en 2006 (et ses traductions postérieures, en espagnol et en français), le problème anthropologique est devenu une « nouvelle » source de débats dans le champ de la phénoménologie[7]. Comme plusieurs auteurs l'ont mis en lumière, la polémique tourne autour de quelle place devons-nous

endroit. Même si elle perdure en resurgissant à chaque révolution, elle a une seule histoire, elle traverse une ligne unique de tradition » (Nicol, 1982, 33).

6 À l'opposé d'autres philosophes, comme Ortega y Gasset, qui ont vu dans la *Krisis* de Husserl, censé être le penseur anti-historique par excellence, la plume de son disciple Fink : « Seulement, Husserl a fait attention tardivement au problème génétique, quand il reconnut la nécessité d'introduire la note d'historicité dans l'être de l'homme et dans l'essence de la philosophie » (Nicol, 1980, 42). De nos jours, nous savons que ce n'est pas si *tardivement* que ça. Sur le problème de Husserl et l'histoire, on se reportera à l'ouvrage classique de D. Carr (2009). Voir aussi F. Jaran (2013) et, en espagnol, Díaz Álvarez (2003).

7 Preuve de cet intérêt renouvelé, outre les traductions récentes d'ouvrages classiques de l'anthropologie philosophique en français et en espagnol, l'organisation de plusieurs congrès et colloques, tout comme la parution de recueils d'articles consacrés à ce sujet : F. Jaran & R. Rodríguez (2021) et S. Camilleri & G. Fagniez (2023). N'oublions pas non plus la parution des écrits de jeunesse de Foucault consacrés à ce thème. Dans le domaine hispanophone, on lira avec intérêt la relance du

accorder à l'être humain au sein d'un projet philosophique qui prend son point de départ dans une critique du psychologisme humain et dans la mise en parenthèses, grâce à la réduction transcendantale, de toute réalité naturelle et empirique. Malgré ceci, la phénoménologie nourrit depuis ses débuts des projets que l'on pourrait caractériser d'« anthropologiques » : non seulement les grandes figures de l'anthropologie philosophique allemande, tels que Scheler ou Plessner se réclament d'elle, mais aussi la psychiatrie existentielle de Binswanger ou les premières œuvres de Merleau-Ponty témoignent de la confluence possible (et fructueuse) entre la phénoménologie et la question portant sur la condition humaine. Pour le dire avec les mots de Blumenberg, que J.-C. Monod reprend, la phénoménologie apparaît toujours tiraillée entre « l'interdit anthropologique » et la possibilité de sa *transgression* (Monod, 2009).

C'est pour contribuer à ce débat actuel sur les limites anthropologiques que nous proposons une lecture de l'œuvre de Nicol, bien que succincte et susceptible de se poursuivre au-delà de cet article, sous l'angle d'attaque des liens à tisser entre la phénoménologie et la question de l'essence humaine, à partir d'une interrogation qui rend justice à notre historicité essentielle[8]. Comme beaucoup l'ont noté, sa philosophie, depuis la parution de sa thèse de doctorat en 1941, *Psicología de las situaciones vitales* (Nicol, 2013b), jusqu'à ses dernières œuvres, telles que la *Crítica de la razón simbólica* (Nicol, 1982), met toujours l'accent de façon décisive sur le problème de l'histoire et de l'être humain[9]. Mais ce problème n'est pas saisissable dans toute son envergure, telle est notre hypothèse de travail, sans une approximation de la méthode phénoménologique et dialectique que Nicol élabore dans l'ensemble de ses écrits.

Il nous faut alors comprendre en quoi Nicol hérite du projet husserlien et heideggérien, tout en refusant de lui accorder légitimité à la réduction transcendantale et à la thèse de l'occultation de l'être qui, à ses yeux, caractérisent ces auteurs — tout comme

---

débat entre phénoménologie transcendantale et anthropologie philosophique par A. Zirión (2015) et J. San Martín (2015).

[8] Notre objectif, contribuer à la question des liens et des limites situés au croisement entre phénoménologie et anthropologie, nous pousse à privilégier une approche plus « synchronique » et ne pas insister sur l'évolution de la philosophie de Nicol, qui se modifie sans cesse, notamment par rapport au problème ontologique — ce que prouve la réécriture et la réédition de plusieurs de ses œuvres. Pour une analyse approfondie de cette évolution, nous renvoyons à Horneffer (2013).

[9] « Toute la réflexion philosophique d'Eduardo Nicol porte une connotation anthropologique explicite » (Santasilia, 2014, 15). Le titre de nombreux travaux consacrés à cet auteur nous fournit une autre preuve de son intérêt anthropologique, dont on pourrait songer aux monographies et aux thèses de doctorat suivantes : M. González García, *El hombre y la historia en Eduardo Nicol* (1988) ; C. Márquez Pemartín, *La ontología del hombre de Eduardo Nicol* (1994) ou S. Santasilia, *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol* (2010).

la tradition métaphysique. Ce sera le but de notre première section. Une approche négative, qui mette en avant la critique des pères fondateurs, nous aidera à préciser de manière *positive* quel est le sens de la phénoménologie dialectique nicolienne et sa portée historique et ontologique. Une fois nous avons éclairci ces questions de méthode, nous serons en mesure d'approcher la question « qui est l'être humain ? » telle qu'elle apparaît esquissée dans les principaux écrits nicoliens. Nous essaierons ainsi d'expliciter la dimension historique et expressive dont il a essayé de rendre raison, au sein d'une œuvre qui s'étend sur plus d'un demi-siècle, tout en posant les premiers jalons d'un dialogue qui pourrait se poursuivre avec d'autres représentants de la phénoménologie.

2. LA PHÉNOMÉNOLOGIE SUIVANT NICOL : MÉTHODE ET CRITIQUE

2.1. Husserl et la réduction transcendantale

> Notre philosophie doit adopter une méthode phénoménologique ; mais elle ne peut pas rester fidèle à la phénoménologie de Husserl (Nicol, 1974, 101).

Malgré ses critiques, il est hors de doute que Nicol voit chez Husserl l'un des plus grands philosophes du xx^e^ siècle. Comme le souligne J. Sales i Coderch, Husserl n'est pas seulement, à ses yeux, le fondateur de la phénoménologie, mais aussi et surtout « le philosophe de notre siècle », voire « le dernier des modernes » (Sales i Coderch, 1998, 95; Nicol, 1980, 106). L'ambiguïté de cette caractérisation nous permet déjà de mesurer toute la dette que Nicol assume face à Husserl : il entend suivre son projet, « non conclus » et faire face à la crise des sciences modernes et à la perte de sens qu'elles ont provoqué, à partir d'une réforme de la philosophie, mais sans pour autant suivre les mêmes voies que suit l'auteur des *Ideen* (Nicol, 1980, 106)[10]. Dès lors, le philosophe entend combattre l'absence de repères et d'orientations moderne ; celle-ci est produite par le primat de l'objectivité scientifico-technique, que Husserl diagnostique dans la *Krisis* et qui pourrait se rapprocher de ce que Nicol identifie comme la « raison de force majeure », notamment à partir de *El porvenir de la filosofía* (Nicol, 1972)[11]. Par

[10] Sur l'interprétation husserlienne des sciences modernes et la crise de l'objectivité, voir surtout les §§7–9 de *La reforma de la filosofía* (1980) et les premières pages de *El porvenir de la filosofía* (1972).

[11] Avec « la raison de force majeure [*razón de fuerza mayor*] » Nicol paraît prendre acte des thèses husserliennes sur la science et de la critique heideggérienne de la technique, pour dénoncer une rationalité qui privilégie le calcul et l'utilité jusqu'à s'éloigner, chaque fois davantage, non seulement de la *Lebenswelt* mais aussi de son projet initial (grec) : la recherche désintéressée de la vérité. Nous renvoyons au chapitre VIII de *La reforma de la filosofía*, tout comme à la thèse de doctorat

ce biais, tout homme ayant la vocation de faire de la philosophie est à même de reconnaître que la philosophie devient de moins en moins nécessaire et qu'elle peut, finalement, disparaître et mourir : d'une mort qui ne serait pas philosophique, mais qui proviendrait de causes externes à elle (Nicol, 1972, 165; 1982, 15). Or, si le diagnostic peut être rapproché et si les raisons qui provoquent cet effondrement sont analysées dans des termes similaires par moments, il n'empêche pour autant que le philosophe catalano-mexicain ne suit pas la méthode prônée par Husserl pour combattre un règne de sciences (et d'hommes) fondé sur des purs et de simples faits — et la désertification de sens qu'elle provoque (Husserl, 1976, 4). Autrement dit, selon Nicol la méthode phénoménologique, telle qu'elle est exposée à partir des *Ideen I*, s'avère une impasse qu'il faut rejeter de premier abord. Mais ce rejet répond à des raisons plus profondes et qui s'enracinent dans l'histoire de la philosophie occidentale dans son ensemble, pouvant se remonter jusqu'aux présocratiques, Parménide en particulier.

En retraçant sa fondation dans la philosophie grecque, Nicol dénonce que la métaphysique a toujours, malgré ses tours et ses détours, privilégiée une compréhension qui tend à voiler l'être en tant que tel. Il considère qu'au moins depuis Platon (la *République* et le *Phédon*), la vérité de l'être, ce qu'il *est*, tout comme le rapport à son essence, est pensé à l'instar de quelque chose qui serait caché, invisible ; quelque chose qui ne peut être atteint qu'à partir d'un travail intellectuel ardu et laborieux[12]. Cette institution de l'être comme ce qui est occulté et inaccessible ne fait que s'accroître et se développer avec les siècles, et retrouve dans la philosophie de Husserl une de ses dernières figures et qui mérite notre attention, à savoir celle de la réduction transcendantale.

Tout comme un cortège de phénoménologues réalistes, Nicol regrette que l'appel d'aller « aux choses mêmes », tel que les *Recherches logiques* le mettaient en avant, ait été oublié assez vite pour, finalement, se voir reconduit à une philosophie de la conscience. En ce sens, la motivation husserlienne n'empêche pas que l'indétermination du mot d'ordre « aux choses mêmes » ne nous fasse pas tomber dans le vide, dès qu'elle s'avère une « injonction puissante dans son élan mais vague dans sa direction »

---

de Escalante Villegas (2021), qui aborde ce problème dans le détail de son évolution, mettant en avant le problème de l'*ambiguïté* de la raison chez Nicol. À ce sujet, voir aussi les articles de Aguirre (2023) et d'Aguirre & Yahair Báez Gil (2017) qui relient le thème de la raison de force majeure à la violence et à la théorie politique.

12 Parménide privilégierait ainsi un concept statique et immobile de l'être, ce qui poserait un problème par rapport à son accès par la pensée. Héraclite, au contraire, représente pour Nicol l'exemple à suivre, celui qui tente de penser, à chaque fois, le mouvement de la réalité et de l'histoire dans son devenir concret, mais structuré et rationnel — tentative qui ne sera renouvelée qu'avec Hegel, bien qu'à un nouveau degré d'abstraction (Nicol, 1965, 502).

(Alloa, 2008, 29). Ainsi, Nicol n'accepte pas qu'il y ait une distance — à ses yeux, si la distance existait vraiment, elle serait infranchissable — entre la conscience et l'être. La réduction transcendantale assume le rôle de mise entre parenthèses, de séparation afin de récupérer l'être après les différentes analyses que le phénoménologue déploie. D'une certaine façon, Nicol radicalise la filiation cartésienne dans son interprétation de la phénoménologie de Husserl, et l'accuse de forcer une rupture avec l'être qui ne peut pas se justifier méthodologiquement. Pour le dire avec ses mots, « la phénoménologie ne peut pas être cartésienne », parce que c'est le doute ontologique qui prend le dessus sur toutes les opérations rationnelles et épistémologiques (Nicol, 1974, 101)[13]. Face à cette tendance de la tradition métaphysique moderne, pour Nicol c'est toujours l'être qui précède la pensée, et cette primauté ontologique n'est que repoussée plus loin si l'on procède à des opérations de doute et de réduction[14].

En ce sens, pour lui, aussi bien le doute cartésien que l'*epokhè* husserlienne forcent une mise à distance qui n'est pas nécessaire pour accéder à l'être : la présence, la réalité de celui-ci, ne se donne pas au-delà et malgré les apparences, mais à même les apparences. Aborder dans le détail la problématisation des apparences que Nicol met en avant nous éloignerait de la visée de cet article, mais il nous faut souligner néanmoins qu'elle implique une réhabilitation (partielle) de la *doxa* — face à la division classique entre l'opinion et le savoir telle qu'elle a été instaurée par les Grecs. Pour Nicol, il s'agit justement de reconnaître qu'il y a déjà une évidence de l'être dans la *doxa*, et que celle-ci ne peut pas être complètement délaissée comme accidentelle et erronée, mais qu'elle correspond plutôt à un niveau ontologique de présence où la vérité, sans être rigoureusement scientifique, *est déjà là* et exige que nous portions notre regard sur elle (Nicol, 1974, 101–102)[15]. Comme le souligne (parmi d'autres) sa disciple, J. González, le philosophe — ou l'homme de sciences — n'a pas à récuser

[13] Sur ce point, Nicol rejoint — à son insu — l'interprétation que Heidegger (parmi d'autres) élabore depuis ses premiers cours des années 1920, qui traverse les écrits privés de la *Kehre* et arrive jusqu'à ses derniers séminaires : « Phénoménologie équivaut à cartésianisme » (Heidegger, 2015, 210).

[14] Nous retrouvons déjà les prémisses de cette critique dans la deuxième version corrigée de la *Psicología de las situaciones vitales* : « Cette distanciation ne nous délie pas vitalement de la réalité, parce que ceci est impossible, même dans l'expérience la plus radicale ou la plus extrême d'abstraction ou de réflexion. Aucun acte de l'esprit pose ou supprime ce que nous appelons la réalité » (Nicol, 2013b, 62). À ce sujet, notons enfin qu'il est possible de comparer, pour mesurer leur proximité, l'interprétation nicolienne de Husserl avec celle de X. Zubiri (pour qui les phénomènes sont « des objectivités de diamant » que seulement le phénoménologue pourrait atteindre), dont son influence dans la réception hispanique de la phénoménologie est décisive, comme l'a bien montré l'étude de Serrano de Haro (2016).

[15] Il ne va pas de soi que cette critique rende justice à la thématisation de la *Lebenswelt* et de l'attitude naturelle chez le dernier Husserl, même si Nicol n'a pas eu accès à tous les manuscrits posthumes

les données de l'expérience que la *doxa* comporte, en cherchant une évidence absolue (elle est toujours indubitable), mais il est obligé de les aborder plus rigoureusement pour mieux affiner ses connaissances, selon la voie de l'*épistème* (González, 1981, 96; Cortés, 2014, 64; Mollo, 2020, 96–97).

Mais il ne suffit pas de rejeter la phénoménologie transcendantale pour la simple raison de l'accuser d'avoir mis à distance l'être ; il nous faut aussi comprendre en quoi l'être n'est jamais ni voilé ni occulté pour Nicol[16]. Pour ce faire, une confrontation avec l'œuvre de Heidegger, penseur par excellence de l'occultation (*Verborgenheit* ; *Verbergung*) et de la désoccultation (*Unverborgenheit*) historiques de l'être, s'avère ici pertinente.

2.2. Heidegger: l'occultation historique de l'être

Par rapport à certaines questions, il apparaît que les inquiétudes de Nicol rejoignent davantage la philosophie de Heidegger : notamment, tous les deux partagent une attention accrue portée au problème de l'histoire et de l'historicité, constituant un aspect fondamental des problématiques phénoménologiques abordées dans leurs œuvres[17]. C'est ainsi que le philosophe catalano-mexicain l'expose dès le début de son article « Fenomenología y dialéctica » (1973), où il reconnaît sa proximité avec la tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie telle qu'elle est annoncée au début de *Sein und Zeit* (Nicol, 1973, 41; Heidegger, 1979, §6). De même que le philosophe fribourgeois, Nicol constate qu'il est impossible de se défaire de l'histoire en philosophie, surtout à une époque où la mort de la philosophie cerne l'horizon de toute tâche intellectuelle (Nicol, 1973, 40–41). Or, malgré cette proximité, il s'oppose à la thématisation méthodologique de la phénoménologie que *Sein und Zeit* met en avant dès ses premières pages. Si l'être (et son histoire) représente en effet un problème décisif dans son œuvre, il le sera suivant une voie méthodologique qu'il considère opposée à celle de Heidegger. En quel sens ?

L'interprétation nicolienne de la phénoménologie chez Heidegger est ambiguë, en ceci qu'elle apparaît déchirée entre un certain éloge et son rejet radical. Tout

---

à ce sujet. Il n'empêche, à ses yeux, que le problème tient à la légitimité de la réduction en tant que telle (Cortés, 2014, 77; Zirión, 1990).

16 Remarquons aussi que la critique de la réduction transcendantale s'insère dans toute une réflexion nicolienne concernant la méthode de la philosophie moderne, traçant une ligne qui va depuis Descartes jusqu'à Husserl, en passant par Spinoza, Kant et Hegel (Nicol, 1972, §9; 1982, 153–179). Voir aussi González Hinojosa (2022).

17 Sur l'histoire et au-delà, plusieurs articles ont analysé la proximité et la distance entre les deux auteurs. Voir notamment Horneffer (1996), Santos (1998) et Gabás (1998).

d'abord, Nicol salue comme une grande avancée méthodologique le fait d'avoir pris comme point de départ l'être, notamment à partir de la compréhension de l'être (*Seinsverständnis*) propre au *Dasein* et ceci, dès les premières pages de *Sein und Zeit* (Heidegger, 1979, §2). Il apparaît en effet que le philosophe de la Forêt Noire serait un des seuls penseurs modernes (avec Hegel) à avoir soutenu l'être comme *factum*, une compréhension dans laquelle nous sommes déjà immergés et à partir de laquelle toute enquête ontologique prend son point de départ. Le premier point de rapprochement entre les deux auteurs correspond ainsi à cette définition de l'être, qui permet de faire de la phénoménologie une ontologie : une science de l'être. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger affirme en effet que la phénoménologie ne peut se déployer que comme une ontologie (Heidegger, 1979, §7). Nicol dit la même chose dans la *Crítica de la razón simbólica* (Nicol, 1982, 171). Dans les deux cas, il est indiqué que seulement la méthode phénoménologique est à même de rendre raison de l'être et de l'étant, *ontos on* — mais non pas de la même façon ni suivant les mêmes voies : soit selon sa désoccultation (*Unverborgenheit*) ou selon sa présence.

Si Nicol reconnaît dans cette thèse un grand avantage phénoménologico-herméneutique — l'être étant défini, au moins provisoirement, comme ce qui est toujours déjà là –, il regrette qu'à peine quelques pages après, dans la propédeutique §7, c) Heidegger va rater son intuition géniale et procéder à délier l'être du phénomène, en définissant ce dernier comme ce qui, d'emblée, *ne se montre pas* (Nicol, 1982, 160). Cette occultation, pour Nicol, revient à perdre les acquis que la définition de la compréhension de l'être était capable de déployer : par le biais de la phénoménologie, comprise comme monstration de ce qui s'occulte de prime abord, l'être est désormais défini plus par son absence que par sa présence. Mais, pour lui, l'être n'est surtout pas « dans l'ombre » ; c'est plutôt sa compréhension traditionnelle qui est « demeurée obscure » (Nicol, 1965, 56–57)[18]. À ses yeux, et c'est ce qu'il exprime aussi dans *Los principios de la ciencia*, Heidegger ne rend pas justice à la dimension première, pré-ontologique, de l'être (Nicol, 1965, 420)[19].

En d'autres termes, les réticences de Nicol tiennent au fait que, selon lui, l'être n'exige aucune interrogation précise pour être dévoilé : il est déjà phénomène, il se

[18] Le différend concernant la nature de l'occultation de l'être du phénomène conduit aussi Nicol à rejeter un des concepts les plus importants de la pensée heideggérienne : son interprétation de l'*alétheia* comme vérité en tant que dés-occultation. Contre cette traduction, souvent critiquée, Nicol propose celle de l'*alétheia* comme *attention* ou *mise en garde* (Nicol, 1974, 171; 1980, §30).

[19] Il serait aisé de rétorquer par une analyse minutieuse, non seulement de plusieurs passages clé de *Sein und Zeit*, mais surtout des cours de jeunesse concernant l'herméneutique de la facticité. Mais Nicol n'aurait pas eu accès à ces textes : le cours de 1923 sur *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* étant publié en 1988, soit seulement deux ans avant sa mort.

donne toujours et principalement comme une réalité totale, absolue. L'erreur de la tradition (idéaliste en particulier), aurait été précisément de poursuivre une fondation de l'être quand il est cependant déjà là, et de chercher l'être dans un au-delà au lieu de l'appréhender comme la donation absolue qu'il implique en vérité (Nicol, 1965, 420)[20]. En ce sens, pour Nicol, il n'y a pas vraiment de « réponse définitive » à la question de l'être : sa présence invite à procéder par d'autres chemins et la première étape essentielle est de reconnaître cette situation[21]. D'où toute une série d'expressions qu'il propose pour capter cette immédiateté de l'être : « l'être est en vue [*está a la vista*] » ou « Il y a de l'Être [*Hay Ser*] » (Nicol, 1973, 49)[22]. Ce que l'on peut — et l'on doit, dès lors que la phénoménologie est ontologie — explorer ce n'est pas tant l'évidence de l'être (celle-ci va de soi pour Nicol) mais justement l'obscurité de ce que l'on fait avec : l'obscurité dans laquelle l'étant se manifeste. Plus précisément, il faut rendre raison du fait que l'être comme présence absolue soit toujours lié à un ensemble de choses non humaines, dont leur sens appelle à être élaboré. Nous y reviendrons.

Finalement, soulignons que l'interprétation critique de Nicol insiste sur les difficultés qu'une enquête historique exige de faire face et quelles voies devrait-elle suivre. Ce dernier aspect du différend avec Heidegger nous semble plus complexe, dans la mesure où, comme R. Gabás l'a mis en avant, les références au problème de l'historicité sont assez fragmentaires et donnent plutôt l'apparence d'une lecture partielle du problème (Gabás, 1998, 133–134). Dans l'essentiel, il semble que Nicol accuse Heidegger d'avoir fait de l'historicité une faculté supplémentaire qui appartiendrait à l'être humain, à l'instar de la raison ou de la pensée (Nicol, 1973, 40). Mais il ne va pas de soi que, comme nous le lisons dans *Los principios de la ciencia*, Heidegger n'ait pas poussé l'historicité jusqu'à son comble, et il est discutable qu'il ait fixé le *Dasein* à partir de plusieurs « caractères constants » (Nicol, 1965, 201)[23]. Encore plus, de telles

[20] Sur l'être comme absolu, à partir duquel Nicol tente de penser le commencement de la philosophie avec et contre Hegel, voir particulièrement *Crítica de la razón simbólica* (Nicol, 1982, §§28–29, 166–179).

[21] Sur l'impossibilité (traditionnelle) de définir l'être, voir : « En réalité, [la question de l'Être] n'a pas de réponse, et si la mission de la métaphysique était celle de déterminer en quoi consiste l'Être, ou pourquoi il y a de l'Être, sa marche demeurerait paralysée presque à l'instant même où la première question était formulée » (Nicol, 1974, 420; 1960, 19; 1982, 250).

[22] Les connotations heideggériennes de ces expressions ont de quoi surprendre, puisque Nicol les élabore avant sa lecture de *Zeit und Sein* (1962) — qu'il commente dans la même page de « Fenomenología y dialéctica », en interprétant le „*Es gibt Sein*" comme un changement radical qui le rapprocherait de Heidegger (Nicol, 1973, 49; 1982, 246).

[23] Sur le problème de l'historicité chez Heidegger, nous consulterons l'ouvrage classique de J. A. Barash (1988) et, plus récemment, l'intéressante contribution de G. Fagniez (2019), à partir d'une lecture croisée avec Dilthey.

affirmations semblent ignorer le changement méthodologique profond qu'entraîne le tournant (*die Kehre*) par rapport à l'historicité de l'être, compte tenu que les cours sur Nietzsche sont publiés en 1961. Dans tous les cas, gardons à l'esprit que l'intérêt de ce problème tient surtout à ce qu'il fait signe vers la problématique de l'histoire, dont la phénoménologie nicolienne cherche à rendre raison avec ses propres ressources.

Une fois nous avons analysé le sens et l'influence des maîtres de la phénoménologie, nous sommes en mesure de présenter le projet phénoménologique que propose Nicol et, surtout, d'y analyser la place occupée par l'être humain.

3. PRÉSENCE ET HISTOIRE : L'EXPRESSION HUMAINE

3.1. La phénoménologie comme dialectique de la présence

> La phénoménologie s'impose par principe, depuis le principe : le fondement absolu c'est l'Être, dans sa présence concrète. L'Être est phénomène (Nicol, 1982, 190).

Si, malgré son rejet des voies husserliennes et heideggériennes, Nicol n'hésite pas à qualifier sa propre philosophie de phénoménologique, c'est parce qu'il entend conserver le sens originaire que ce terme met en avant : il s'agit non seulement d'une science des phénomènes, mais surtout d'un discours et d'une analyse de ceux-ci (Nicol, 1982, 155). Nous avons vu toutefois que le phénomène n'est pas accessible à partir de la mise à distance de la conscience transcendantale, ni constitue ce qui s'occulte de prime abord. Les phénomènes, pour Nicol, sont liés à une donnée primaire : la présence absolue de l'être dans laquelle l'être humain baigne depuis toujours. De l'être, affirme Nicol, on ne peut jamais « se déprendre », et il se révèle toujours sous la forme d'une évidence et d'une certitude, qu'il caractérise aussi en tant que l'*apophansis* ou l'*apodeixis* originaires (Nicol, 1982, 190; 1974, 109). Cela n'implique pas, loin de là, que toute analyse des phénomènes puisse aller de soi, comme ce qu'il y aurait de plus évident, sans poser aucune difficulté au philosophe. L'être, compris comme phénomène, n'épuise pas la totalité de ce qui se montre d'emblée à nous ; ou plutôt, l'être n'épuise pas la totalité de ce que nous pouvons penser, connaître et à partir de laquelle nous agissons en conséquence. C'est que l'être est inséparable de sa propre « donation », voire de sa « dispersion » sous forme d'étants, puisque si l'être est toujours « en vue », il n'est jamais isolé de l'étant, mais tous les deux se donnent conjointement. Comment saisir alors la tâche de la *phénoméno-logie* (de ce que Nicol identifie comme discours et science du phénomène), suivant ces termes et ces critères ?

L'infléchissement dialectique de la phénoménologie que propose Nicol tient à la reconnaissance de la différence, et plus particulièrement du non-être, qui se manifeste aussi au sein de la visibilité, telle qu'elle constitue la présence absolue, apodictique, de l'être. Ce dernier est immédiatement accessible, nous l'avons déjà remarqué, en tant que ce qui est déjà là — Nicol se risquant même à le caractériser de *réel* ou de *réalité* (Nicol, 1982, §39). Or cet être (tel est le paradoxe qu'il tente de justifier), même s'il apparaît absolu et non historique, il n'en est pas moins visible ; cependant, il l'est seulement dans la « déclaration » que nous sommes capables de faire par rapport à sa primauté (Nicol, 1974, 173). Qu'est-ce à dire ? Qu'il faut comprendre la présence de l'être dans des termes quasi-transcendantaux (qui ne vont pas sans évoquer le texte heideggérien), en tant que condition de possibilité « la plus primitive » : l'être non pas en tant que quelque chose à fonder, mais comme ce qui est déjà fondement démesuré, et qu'il l'est depuis toujours (Nicol, 1972, 219; 1974, 102; 1982, 43, 174).

Si la présence de l'être est garantie depuis toujours, sa donation concrète à partir de l'étant entraîne toutefois une dimension changeante et historique. Sa nature de fondement ne représente pas le dernier mot concernant l'être, dès lors qu'il se manifeste toujours à partir de ce qui se sépare de lui et de ce que, d'une certaine façon, n'est pas identique à lui-même. Tout d'abord, sous la forme des étants et des apparences, dans ce qu'il nomme une « infinité de réalités concrètes » (Nicol, 1982, 175). Selon Nicol, les étants et les apparences prennent une myriade de formes, qui font toujours signe à un clivage entre l'être et le non-être, entre *ce qui est* et *ce qui n'est pas* — au sens d'une détermination dialectique. Comme nous le lisons dans la *Crítica de la razón simbólica*, l'apparence serait « comme le témoignage irrécusable d'un être présent », nous faisant douter quant à ce que « l'être peut être trompeur ; que l'apparence n'est pas la réalité » (Nicol, 1982, 157). Cependant, la réalité des apparences, si elle est susceptible de nous tromper, ne doit pas pour autant nous conduire à dénier l'être, dimension pré-ontologique première, du visible et du perceptif — mais aussi et surtout au-delà, au fait originaire qu'*il y a de l'être* (*Hay Ser*). Au contraire, cette question constitue le point de départ pour une phénoménologie qui tâche de devenir dialectique, en vue de proposer un discours qui donne raison de ces apparences et de ces changements.

Revendiquant la légitimité du parricide platonicien dans *Le Sophiste*, Nicol insiste sur la possibilité de déterminer « négativement » ce qui est : « ce que nous affirmons c'est que l'être déterminé implique un non-être-déterminé, et à l'inverse » (Nicol, 1982, 191). Par ce biais, nous faisons l'expérience phénoménologique de l'étant comme de quelque chose qui *n'est pas* de la même teneur que l'être lui-même, et c'est cette différence qui ouvre la voie à *creuser* la présence, en la reliant de façon essentielle à un non-être qui a, quant à lui, sa propre positivité, et qui exige d'être abordé dialecti-

quement — sans pour autant chercher à la résoudre de façon spéculative[24]. Selon cette optique, la phénoménologie doit accéder à la présence fondamentale de l'être pour après, dans une deuxième étape, poursuivre son interrogation en essayant de rendre raison de chaque différence et de chaque contradiction qui s'y retrouve. Autrement dit, le phénoménologue doit rendre raison de la vérité et de l'erreur qui concernent aux étants dans son ensemble.

Au sein de cette expérience, de la présence absolue de l'être comme évidence apodictique, une autre séparation ou différence a lieu qui mérite notre attention : celle de l'étant face auquel cette présence se manifeste. La présence ne se donne pas en effet sans un « face à [*frente a*] » (Nicol, 1974, 102). Parmi tous les différents étants, il n'y en aurait qu'un seul capable d'accueillir cette présence de l'être et d'élaborer, par la suite, un discours sur tout ce qui est : nous-mêmes, en tant qu'êtres humains. Nicol reprend ainsi la définition traditionnelle de l'essence humaine pour souligner que nous sommes d'abord des êtres doués de *logos*, de parole. Toutefois, en surinvestissant notre rapport à la présence de l'être et son clivage avec tout ce qui est et ce qui devient — l'étant — il pose aussi les jalons d'une ontologie historique de l'être humain. La question qui nous intéresse de répondre alors est : *qui* est l'être humain à l'intérieur de cette dialectique de la présence ?

Aux yeux de Nicol, l'*animal rationale* n'est surtout pas à saisir comme une définition subsistante et immobile au cours du temps, mais une définition qui se voit affectée historiquement dans ses composantes essentielles. Suivant le philosophe catalano-mexicain, la faille creusée par le non-être, qui concerne tout étant au sein de la présence de l'être, nous pousse bien au-delà d'une ontologie statique, et nous invite à reconsidérer le rôle que l'être humain et ses actions peuvent y jouer — ce qu'il va nommer *l'expression*. Selon lui en effet, toute pensée et toute action sur le présent apparaissent déterminées par un écart essentiel, faisant signe vers l'origine qui se manifeste à nous. Telle serait la source non seulement de la temporalité, mais surtout, de l'histoire. C'est sur cette question de l'histoire que nous voulons nous pencher dans notre dernière section, afin d'esquisser les contours d'une anthropologie fondée phénoménologiquement, ainsi que sur ses possibles bénéfices herméneutiques.

---

[24] Comme ce serait le cas, selon Nicol, de Hegel (Nicol, 1982, 212). Deux pages après, Nicol identifie la même limitation chez Heidegger, tel qu'il aborde le problème dans *Was ist Metaphysik ?* (1929), ce qui mériterait un traitement plus approfondi qui prenne en compte le déploiement de la différence ontologique. Enfin, il ne faut pas confondre cette *faille* de la présence comme une revendication de l'absence, sous peine de réintroduire l'invisible phénoménologique au sein de l'être (Nicol, 1973, 51).

3.2. Qui sommes-nous ? L'être expressif et historique

> Il n'est pas suffisant de montrer que tout ce qui est humain est expressif. […] Il est nécessaire de montrer que l'expression est essentiellement historique (Nicol, 1974, 35).

Pour Nicol, la présence de l'être face à l'être humain établit une relation, une correspondance dans laquelle les deux pôles (et leurs sens) sont toujours liés. Cette correspondance est à comprendre éminemment comme *expression*. Si le concept d'expression connaît une longue tradition en phénoménologie, puisque celle-ci naît avec sa problématisation dans la première des *Recherches logiques*, il importe de souligner de quelle façon il structure l'ensemble de l'anthropologie nicolienne et cela, dans toutes ses ramifications[25]. C'est à partir d'elle que nous serons en mesure d'identifier la place de l'être humain dans son projet phénoménologique, en essayant de répondre à la question fondamentale : qui sommes-nous ?

Face à la présence absolue et à l'évidence première de l'être comme phénomène, l'expression caractérise la réponse (dialectique) que nous sommes capables de fournir. À partir d'elle, la tentative de Nicol — ambitieuse par sa portée mais cohérente avec les concepts qu'il a mis en avant — est de rendre raison de la vérité, en même temps qu'il tente de caractériser par ce biais le noyau ontologique de l'être humain. Il veut ainsi intégrer les acquis de la conscience historique, en montrant que la vérité n'est plus à saisir suivant une adéquation logique — qui, en dernière instance, serait placée en dehors du temps, de la présence et de la réalité (Nicol, 1974, §1). Mais, pour le faire, et dès lors qu'il n'y a plus de vérité qui ne soit pas saisissable dans le temps, la vérité et l'histoire exigent d'être appréhendés ensemble, identifiant leur origine commune.

Contre la définition logique de la vérité privilégiée par la tradition — correspondance froide et rationaliste –, pour Nicol l'expression représente au contraire la dimension originaire de la vérité, en ce qu'elle se retrouve dans toute action ou comportement humains, mais aussi dans l'ensemble des disciplines du savoir ; au sein des sciences humaines ou des sciences de la nature, dans la poésie ou n'importe quelle autre activité créatrice qui comporte une note essentielle de l'agir humain. L'expression représente ainsi notre réponse significative et corporelle propre, capable de rendre raison de ce qui est dans un moment précis, mais qui n'est pas moins significatif et tou-

[25] De façon assez surprenante, si nombreux sont les travaux qui mentionnent l'importance de Husserl chez Nicol, il n'y a aucun, à notre connaissance, qui procède à une analyse comparative et rigoureuse entre les notions d'expression-significativité dans les *Recherches logiques* et la critique que le philosophe catalano-mexicain propose de celles-ci, critique qui s'étend tout au long de son œuvre (Nicol, 1974, 163; 1982, 54).

jours accessible à notre connaissance. Elle concerne simultanément ce que l'on peut faire et le produit de ce que l'on a fait, son résultat : ce que Nicol nomme la création de « plus d'être » (dans un sens qualitatif et non pas quantitatif) à partir de chaque action humaine. De ce point de vue, il peut affirmer que toute ontologie de l'humain comporte un aspect épistémologique (et historique) qui lui est inhérent (Nicol, 1974, 27). Cependant, l'expression ne constitue pas une réplique humaine unilatérale, dont son sens pourrait s'épuiser, mais elle est toujours multiple.

C'est que, dès que l'expression prend en compte tout ce qu'il y a de contradictoire, de changeant, voire de non-être au sein de cette présence première de l'être, alors le résultat expressif ne peut pas être délimité suivant des critères logiques trop bornés. Autrement dit, tout comme la présence de l'être est déjà chargée d'apparences, il apparaît que l'expression humaine se manifeste d'emblée dans une dialectique entre l'être et le non-être, dialectique qui est située au même niveau ontologique de l'évidence première de la présence de l'être. Qu'est-ce à dire ? Que le propre de l'être humain n'est pas à saisir de façon statique, encore moins à l'instar d'un substrat essentiel qui serait placé dans un au-delà, invisible — et inaccessible. Ce qu'est l'être humain, dans sa totalité, son caractère expressif nous le dit déjà. Comme Nicol l'écrit dans la *Metafísica de la expresión* : l'être humain porte ses catégories « à fleur de peau [*a flor de piel*] » (Nicol, 1974, 116).

Nicol hérite ici, sciemment ou pas, de la thématisation de la *Werfrage* que Heidegger propose dans le §64 de *Sein und Zeit.* Comme chez ce dernier, il apparaît que nous ne sommes jamais identifiables à partir de la question « *quoi ?* » (question limitée aux étants déjà définis), mais seulement en partant de la question du « *qui* ? ». Nous ne sommes pas une essence immuable, affirme Nicol, puisque c'est la diversité de nos expressions — et donc, de nos actions et de nos réponses historiques — qui prend le dessus face à n'importe quelle autre détermination définitive (Nicol, 2013a, 16–17). Telle est la singularité exclusivement humaine, propre à un être indéfini, « lacunaire [*carente*] », qui ne se comprend lui-même qu'en s'exprimant et proposant une définition de lui-même à partir de l'être, bref à partir du fait de fournir « une présence de l'être humain face à lui-même » (Nicol, 2013a, 27)[26]. En même temps, l'individualité de son *qui* peut et mérite d'être retracée dans l'histoire ; la reconstruction de ces réponses historiques s'élargit, à son tour, jusqu'à atteindre une philosophie de l'histoire

[26] La capacité de l'être humain de se définir lui-même conduit Nicol à une réflexion profonde, très influencée par Cassirer, sur la dimension symbolique propre à notre essence, qu'il résume dans la phrase du *Banquet* de Platon inaugurant sa *Metafísica de la expresión* (« l'homme est un symbole pour l'homme ») et qu'il poursuit dans la *Crítica de la razón simbólica* (Nicol, 1982, 233–277).

qui ne craint pas le devenir de ses différentes formes mais l'intègre pleinement dans son propre processus (Nicol, 2013a, 40)[27].

Enfin, soulignons toutefois que cette perspective n'équivaut pas à affirmer que le propre de l'être humain n'aurait rien de physique ou de biologique. Nicol ne prétend pas réduire l'importance du corps dans toute forme d'expressivité, mais il remarque néanmoins qu'en insérant la dimension expressive à l'intérieur de chacun de ses comportements, le corps apparaît déjà médiatisé « historiquement », dans une situation vitale, immergé dans la présence de l'être et répondant à celle-ci. Un double avantage ressortit de cette thèse sur l'historicité expressive de l'être humain : 1) la remise en question de la position cartésienne et de ses héritiers, selon laquelle l'être humain est à saisir selon la distinction *res cogitans — res extensa*, la différence intérieur-extérieur, apparaît minée depuis ses présupposés ontologiques — tradition idéaliste qui arriverait jusqu'au sujet transcendantal de la phénoménologie. Nous citons Nicol : « la chose étendue ne transmet pas bien un message », à savoir il n'y a pas une séparation entre ce que la chose étendue constitue et ce qu'il projette — écueil que l'on tâche d'éviter si nous saisissons l'expression comme « constitution ontologique et unitaire du Je » (Nicol, 1974, 146). Ensuite, 2) la description de l'expressivité permet de se déployer rigoureusement en prenant en compte les différents aspects du corps, s'élargissant jusqu'à atteindre le statut d'une herméneutique générale qui rassemble l'expressivité et l'action (Nicol, 1974, 197; 1982, 65). À ce stade, un dialogue avec d'autres projets phénoménologiques de la corporalité, particulièrement avec ceux qui ont accordé une attention singulière à la dimension expressive, s'avère une voie possible et féconde[28].

---

[27] Voir aussi *La idea del hombre* : « En philosophant sur l'histoire, l'être humain n'élabore pas une science de plus, mais il comparaît devant lui-même » (Nicol, 2013a, 45). Nicol pose les premiers jalons de cette entreprise, dont l'influence diltheyéenne est indéniable, et analyse l'institution grecque d'une « idée de l'être humain » mais celle-ci pourrait s'élargir, allant jusqu'à la Modernité et au-delà.

[28] Nous songeons, bien sûr, à Merleau-Ponty, dont l'affinité thématique avec Nicol est indéniable, et pour qui l'expression constitue un aspect fondamental de notre être : « Toute perception, et toute action qui la suppose, bref tout usage de notre corps est déjà *expression primordiale*, c'est-à-dire non pas le travail second et dérivé qui substitue à l'exprimé des signes donnés par ailleurs avec leur sens et leur règle d'emploi, mais l'opération qui d'abord constitue les signes en signes, fait habiter en eux l'exprimé, non pas sous la condition de quelque convention préalable, mais par l'éloquence de leur arrangement même et de leur configuration, implante un sens qui n'en avait pas, et qui donc, loin de s'épuiser dans l'instant où elle a lieu, ouvre un champ, inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition » (Merleau-Ponty, 1969, 111). Si Nicol ne le cite pas, il semble l'avoir lu en détail, et il renvoie à son projet inabouti dans la deuxième version de la *Psicología de las situaciones vitales* (Nicol, 2013b, 17). Un travail sur les deux auteurs pourrait bénéficier aussi de la dimension symbolique, abordée dans la *Metafísica de la expresión* et la *Crítica de la razón simbólica*.

4. POUR CONCLURE

Finalement, nous voudrions remarquer que la phénoménologie développée par Nicol, malgré son caractère foncièrement hétérodoxe, est à même de nous offrir des ressources prometteuses au sein du débat contemporain sur la question anthropologique. En fin de compte, l'histoire de la phénoménologie n'est pas, avant tout, l'histoire des hérésies dont Ricœur faisait l'éloge (Ricœur, 1991, 156) ?

Nous avons montré qu'en reprenant et en transformant l'héritage husserlien, Nicol propose une nouvelle approche — métaphysique et ontologique — de l'être et de sa présence, par où il entend combattre les présupposés anciens qui ont structuré l'histoire de notre tradition occidentale. Contre la thèse, qui se remonte aux Grecs (à Parménide et à Platon en particulier), d'une occultation essentielle de l'être, quelque chose que l'on doit explorer et sonder, Nicol revendique le statut de l'être comme facticité première et constitutive. Ainsi, la tâche du phénoménologue ne serait plus de rendre compte de l'être en tant que tel, puisque celui-ci représente toujours une donnée absolue et évidente — une condition qui ne requiert ni d'être fondée, ni d'être questionnée inlassablement. Ceci aurait été l'erreur de la tradition philosophique, idéaliste en particulier, et qui, pour Nicol, arrive aussi jusqu'à ses détracteurs plus contemporains, comme Heidegger.

Ce qui mérite encore notre attention toutefois, c'est le rapport dialectique qui s'établit entre la présence de l'être et celle de l'être humain, ouvrant par le même mouvement une dimension historique inhérente à notre action[29]. Il s'agit alors de la dialectique à travers laquelle nous agissons et nous exprimons quelque chose, octroyant un sens à l'étant, qui est susceptible de vérité ou de fausseté. Autrement dit, l'expression humaine constitue le jaillissement d'un *sens historique*, puisque c'est à partir d'elle que chaque sens se fait jour, toujours déterminé entre la présence de l'être et celle de l'agir humain[30]. Un tel sens, Nicol y insistera tout au long de son œuvre, appartient de façon « directe et sans équivoque » à l'être humain (Nicol, 1974, 39). Celui-ci est

[29] Dans cet article, nous avons privilégié l'accès méthodologique au problème phénoménologique de la présence de l'être et sa réponse expressive de la part de l'être humain. Mais l'œuvre de Nicol mérite d'être poursuivie par d'autres voies, notamment quant à ce qu'il nomme la dimension commune de l'expérience de l'être et de la vérité, qui le pousse à radicaliser le *Mit-sein* heideggérien vers une nouvelle approche du problème de l'intersubjectivité qui s'éloignerait de la *V^ème Méditation cartésienne* — travail qui concerne aussi la possibilité d'une anthropologie phénoménologique, mais que nous devons remettre à plus tard.

[30] Sur ce point, outre Merleau-Ponty, Nicol rejoint une grande figure de l'anthropologie philosophique, influencée par la phénoménologie : Plessner : « C'est seulement dans l'expressivité que réside le fondement interne du caractère historique de son existence [de l'être humain] » (Plessner, 2017, 506).

foncièrement historique, non pas en tant qu'il possède une faculté supplémentaire à l'instar de la raison, mais parce qu'il agit et qu'il s'exprime toujours en donnant naissance à un sens concret, individuel par où la vérité peut se faire jour. Enfin, à partir de ces coordonnées conceptuelles, Nicol défend que la position de l'être humain exige d'être considérée à nouveaux frais, sans écarter ni sa portée phénoménologique ni sa dimension dialectique. Sa présence et son essence propres ne peuvent être réduites ni occultées afin de rendre raison des phénomènes qui l'entourent et qui le convoquent, par où, tout simplement, *il y a de l'Être*.

REFERENCES

Abellán, J. L. (1998). *El exilio filosófico en América: los transterrados de 1939.* Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre, A. (2023). Humanidad doliente: la violencia contemporánea en la obra de Eduardo Nicol. *Daimon*, 88, 125–135.

Aguirre, A., & Yahar Báez Gil, E. (2017). Eduardo Nicol: el totalitarismo y el régimen de fuerza mayor en la vida. El mundo ante la violencia total. *Bajo Palabra*, 13, 121–133.

Alloa, E. (2008). *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*. Paris: Kimé.

Barash, J. A. (1988). *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. La Haye: Springer.

Camilleri, S., & Fagniez, G. (Eds.). (2023). *L'idée d'une anthropologie phénoménologique. Perspectives germaniques*. Louvain: Peeters.

Carr, D. (2009). *Phenomenology and the Problem of History*. Evanston: Northwestern University Press.

Cortés, F. J. (2014). La fenomenología dialéctica de Eduardo Nicol. *Investigaciones fenomenológicas*, 11, 57–79.

Díaz Álvarez, J. (2003). *Husserl y la historia*. Madrid: UNED.

Escalante Villegas, M. (2021). *Análisis crítico del concepto de razón de fuerza mayor en la obra de Eduardo Nicol*. Mexique: UNAM.

Fagniez, G. (2019). *Comprendre l'historicité.* Paris: Hermann.

Gabás, R. (1998). Eduardo Nicol. Las aporías del concepto de "ser histórico". *Anthropos*, Extraordinario 3, 128–133.

González, J. (1981). *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. Mexique: UNAM.

González Hinojosa, R. A. (2022). El discurso del método desde la perspectiva de Eduardo Nicol. *Revista de Filosofía*, 47 (2), 511–525.

Guy, A. (1998). *La philosophie espagnole*. Paris: Presses Universitaires de France.

Heidegger, M. (1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (2015). *Überlegungen XII-XV. (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Horneffer, R. (2013). *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*. Mexique: UNAM.

Horneffer, R. (1996). De la fenomenología al misterio. Heidegger y Nicol. *Theoria*, 3, 37–48.

Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.

Jaran, F. (2013). *Phénoménologies de l'histoire. Husserl et Heidegger*. Louvain: Peeters.

Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.

Mollo, M. L. (2020). El lenguaje de la ontología de Eduardo Nicol. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 25, 83–100.
Monod, J.-C. (2009). « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg. *Revue germanique internationale*, 10, 221–236.
Nicol, E. (1961). The Return to Metaphysics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 22 (1), 26–39.
Nicol, E. (1960). *Historicismo y existencialismo*. Madrid: Tecnos.
Nicol, E. (1965). *Los principios de la ciencia*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
Nicol, E. (1972). *El porvenir de la filosofía*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
Nicol, E. (1973). Fenomenología y dialéctica. *Dianoia*, 19, 40–63.
Nicol, E. (1974). *Metafísica de la expresión*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
Nicol, E. (1980). *La reforma de la filosofía*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
Nicol, E. (1982). *Crítica de la razón simbólica*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
Nicol, E. (1998). *El problema de la filosofía hispánica*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
Nicol, E. (2013a). *La idea del hombre*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
Nicol, E. (2013b). *Psicología de las situaciones vitales*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
Plessner, H. (2017). *Les degrés de l'organique et l'homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*. Paris: Gallimard.
Ricœur, P. (1991). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
Rodríguez, R., & Jaran, F. (Eds.). (2021). *El proyecto de una antropología fenomenológica*. Madrid: Escolar.
Sales i Coderch, J. (1998). Eduardo Nicol y la fragilidad de la filosofía. *Anthropos*, Extaordinario 3, 94–98.
San Martín, J. (2015). Comentario al «Prólogo» de Antonio Zirión. *Investigaciones fenomenológicas*, 12, 221–252.
Santasilia, S. (2010). *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*. Florence: Le Cariti.
Santasilia, S. (2014). *Simbolo e corpo. A partire da Eduardo Nicol*. Naples: Guida.
Santos, M. L. (1998). Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental. *Anthropos*, Extraordinario 3, 119–127.
Serrano de Haro, A. (2016). *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Trotta.
Zirión, A. (1990). El sentido de la fenomenología en Nicol. In J. González & L. Sagols (Eds.), *El Ser y la expresión: homenaje a Eduardo Nicol* (87–97). Mexique: UNAM.
Zirión, A. (2015). Prólogo (para el libro "Antropología y fenomenología" (tomo I)). *Investigaciones fenomenológicas*, 12, 209–220.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-382-397

JUAN DAVID GARCÍA BACCAS LEKTÜRE DER TRANSZENDENTALEN PHÄNOMENOLOGIE. VOM INTENTIONALEN BEWUSSTSEIN ZUM TODESKÄMPFENDEN BEWUSSTSEIN

JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA

PhD, Research Project Manager.
Philosophical Seminar/Cultural Philosophy, University of Wuppertal.
42119 Wuppertal, Germany.

E-mail: ferrer@uni-wuppertal.de

JUAN DAVID GARCÍA BACCA'S READING OF TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY. FROM INTENTIONAL CONSCIOUSNESS TO DEATH-FIGHTING CONSCIOUSNESS

The Navarre-Venezuelan philosopher Juan David García Bacca is one of the most notable and original figures of Spanish-speaking thought, although his work has not yet received the attention it deserves. One of the pillars of his philosophy consists of what he calls a transfinite anthropology that considers man as an entity that strives to enhance his being. This anthropological approach is based on a phenomenology of nature that emphasizes the becoming and the transformations that man effects in the world. In this philosophical context, García Bacca soon became interested in the work of Husserl, Scheler y Heidegger. This article deals with the way in which García Bacca describes and values Husserl's descriptions of intentional consciousness. The problem that García Bacca poses to transcendental phenomenology concerns neither the reality of pure consciousness nor its objective scope. García Bacca is interested in finding out if there is a potentiation of the being of consciousness superior to or deeper than the self-reflection proper to the transcendental attitude. He discovers this potentiation in the notion of an "agonic consciousness" that resists the representation of its annihilation, and whose philosophical antecedent is found in the work of Miguel de Unamuno. Without sharing all of García Bacca's interpretation of Husserlian phenomenology, the author of the article considers that it nevertheless raises relevant questions concerning the facticity and necessity proper to the transcendental subject.

Keywords: consciousness, intentionality, reflexion, agony, death, potentiality, subject, transcendentality, facticity.

© JESÚS GUILLERMO FERRER ORTEGA, 2023

ХУАН ДАВИД ГАРСИА БАККА И ЕГО ИСТОЛКОВАНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ. ОТ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ К СОЗНАНИЮ В БОРЬБЕ СО СМЕРТЬЮ

ХЕСУС ГИЛЬЕРМО ФЕРРЕР ОРТЕГА

PhD, научный сотрудник.
Философский семинар/Отделение философии культуры, Бергский университет Вупперталя.
42119 Вупперталь, Германия.

E-mail: ferrer@uni-wuppertal.de

Наваррско-венесуэльский философ Хуан Давид Гарсиа Бакка — одна из наиболее заметных и самобытных фигур испаноязычной философии, хотя его работы пока не привлекли того внимания, которого они заслуживают. Один из основополагающих элементов его философии состоит в том, что Бакка называет трансфинитной антропологией, рассматривающей человека как единство, стремящееся охватить своё бытие. Такой антропологический подход опирается на феноменологию природы, на первый план выводится то становление и те трансформации, которые человек приносит в мир. В этом философском контексте Гарсиа Бакка достаточно рано обратился к работам Гуссерля, Шелера и Хайдеггера. В статье обсуждается то, как Гарсиа Бакка описывает и оценивает Гуссерлевскую тематизацию интенционального сознания. Проблема, которую в контексте трансцендентальной феноменологии ставит Гарсиа Бакка, касается не реальности чистого сознания, не его объективного содержания. Гарсиа Бакка заинтересован в поиске возможного потенциала бытия сознания, более глубокого или более высокого, чем рефлексия, характерная для трансцендентальной установки. Он обозначает такой потенциал термином «агонизирующее сознание»; речь идёт о таком сознании, которое сопротивляется представлению о собственном уничтожении; философских предшественников такого понятия сознания можно найти в работах Мигеля де Унамуно. Не во всём разделяя ту интерпретацию феноменологии Гуссерля, которую приводит Гарсиа Бакка, автор статьи, тем не менее, видит в этой интерпретации важные вопросы, касающиеся фактичности и необходимости трансцендентального субъекта.

Ключевые слова: сознание, интенциональность, рефлексия, агония, смерть, потенциальность, субъект, трансцендентальность, фактичность.

Juan David García Bacca (1901–1992) setzt sich mit der Husserl'schen Phänomenologie in seinen Werken *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (García Bacca, 1990), *Siete modelos de filosofar* (García Bacca, 1963b) und *Introducción literaria a la filosofía* (2003) auseinander. Diese Bücher vor allem stellen García Baccas philosophiegeschichtliches Erbe dar. Seine Interpretation der Phänomenologie ist Teil eines umfassenderen Projekts der Geschichtsschreibung der Philosophie, das einer kurzen Bemerkung zu seinem Verständnis von Husserl bedarf: Die Unkenntnis von vielen damals unveröffentlichten Manuskripte des Husserl-Nachlasses hatte freilich

Auswirkungen auf García Baccas Lektüre der transzendentalen Phänomenologie. Ich teile jedoch nicht den Ansatz einiger namhafter Historiker der frühen Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Lateinamerika, die insbesondere tatsächliche (oder angebliche) Missverständnisse hinsichtlich des Werkes des Begründers der phänomenologischen Bewegung betonen. Es kommt leider oft vor, dass sie die kritisierten Textstellen aus ihrem philosophischen Zusammenhang reißen und ihren Sinn aus den Augen verlieren. (Die Idee einer ganz genauen Interpretation des Werkes Husserls durch orthodoxe Schülerschaft ist des Weiteren eine Illusion, die für eine vom ihm inspirierte phänomenologisch-wissenschaftliche Arbeitsphilosophie kontraproduktiv ist).

García Baccas Interpretation der Phänomenologie, genauso wie ihre Aufnahme bei anderen spanischen und lateinamerikanischen Autoren und Autorinnen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, fließt in ein originelles Denken ein, das tief genug ist, um philosophische Grundfragen an eine von Husserl inspirierte Phänomenologie zu stellen. Seine Überlegungen auf die Grenzen eines phänomenologischen Ansatzes, der die Reflexion über das reine intentionale Bewusstsein überbetont, behandelt ein für die gegenwärtige Phänomenologie bedeutendes Thema. Er stützt sich auf eine Analyse der Reflexionstendenz zur Potenzierung des realen transzendentalen Subjektes und auf Miguel de Unamunos Deskription eines „todeskämpfenden Bewusstseins" (*conciencia agónica*), das sich der Vorstellung seiner Vernichtung widersetzt[1]. Auf diese Weise schlägt García Bacca eine Neuinterpretation der transzendentalen Subjektivität vor, die von ihrer Faktizität, ihrer Historizität und ihrer intersubjektiven Offenheit ausgeht. In diesem Aufsatz werde ich einen Beitrag von García Baccas zur Phänomenologie skizzieren, der weiterhin zur Entdeckung innerer Ressourcen des Werkes ihres Begründers führt.

Im Kapitel zur Phänomenologie („Husserl oder die reine Intentionalität") seines bekanntesten philosophiegeschichtlichen Buches *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* stellt García Bacca einen auf den ersten Blick fragwürdigen Gegensatz dar: Die zunehmende Klarheit des reinen Bewusstseins, seines „intentionalen Lichts", gehe mit der zunehmenden Dunkelheit der Dinge einher. Je intensiver das intentionale Licht, desto mehr erhelle sich das Bewusstsein zum Nachteil der Dinge. In der Hinsicht vergleicht er das Bewusstsein und seine Konstitution mit Bildern aus einem Gedicht von Charles Baudelaire:

[1] Siehe die Analyse von Carlos Beorlegui über die Bedeutung des Begriffs des todeskämpfenden Bewusstseins für das Verständnis der historisch-philosophischen und auch literarischen Stelle des Denkens von Unamuno (Beorlegui, 1998).

Un damné descendant sans lampe,
Au bord d'un gouffre dont l'odeur
Trahit l'humide profondeur,
D'éternel escaliers sans rampe,

Où veillent des monstres visqueux
Dont les larges yeux de phosphore
Font une nuit plus noire encore
Et ne rendent visibles qu'eux[2].

[2] „Ein Verdammter muss zum Abgrund steigen,
Keine Lampe in der Hand er trägt,
Fauler Dunst ihm feucht entgegenschlägt,
Endlos sich die steilen Treppen neigen,

Scheußliches Getier harrt unten sein,
Dessen wilden Blickes Phosphorfunkeln
Macht die schwarze Nacht noch schwärzer dunkeln,
Macht nichts sichtbar als den Blick allein.
(Baudelaire, 1982, 133–134).

„Und als ich diese Worte von Baudelaire las, konnte ich nichts anders, als an das Bewusstsein und seine Konstitution zu denken […]. [Ich] frage mich, ob in der Husserl'schen Phänomenologie nicht etwas Ähnliches geschieht: eine ewige Qual, die Nacht der Dinge, die immer dunkler wird, und die unheimliche Klarheit der reinen phosphoreszierenden Struktur des Bewusstseins, die immer deutlicher wird, ein Licht der ‚intentionalen' Art, das nur dazu dient, sich selbst zu beleuchten und andere Dinge immer mehr zu verdunkeln" (García Bacca, 1990, 50–51). Eine voreilige Lektüre dieser Passage hat Historiker der lateinamerikanischen Phänomenologie zu dem Schluss geführt, dass ihr Ausgangspunkt „die dichterische oder dramatische Ader von García Baccas Ausführungen zu phänomenologischen Themen" sei (Zirión, 2009, 83). Diese kritische Feststellung erklärt jedoch nicht, wie und warum sich das philosophische Denken García Baccas (der in der Logik, der Mathematik und den Naturwissenschaften hochgebildet war) hin zu einer literaturgeschichtlichen Betrachtung philosophischer Werke entwickelt hat. Zudem geht sie zum Gedankengang des Kapitels zur Phänomenologie in *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* nicht ins Detail (die mathematischen Metaphern für die Leistungen des intentionalen Bewusstseins, der Wesensanschauung und der transzendentalen Reflexion werden etwa nicht erwähnt). Deswegen taucht das philosophische Problem, das García Bacca der Phänomenologie stellt, nicht wirklich auf und andere, sogar positive Aspekte von García Baccas Verständnis der transzendentalen Phänomenologie werden ausgelassen. Die mögliche, in gewissem Masse berechtigte Kritik an García Baccas Interpretation der Phänomenologie Husserls findet hier also nicht in dem wirklichen philosophiegeschichtlichen Kontext statt, der ihr eine solide Grundlage bieten würde. Gustavo Leyva seinerseits interpretiert den Vergleich des intentionalen Bewusstseins mit Baudelaires Bildern als eine Infragestellung „der Möglichkeit des Zugangs zum realen Sein von einem reinen Bewusstsein aus, das alle Verbindungen zur Realität selbst abgebrochen hat" (Leyva, 2018, 275). Im vorliegenden Aufsatz versuche ich vielmehr zu zeigen, dass beide Prämissen ungenau sind. Bei García Bacca unterbricht das reine Bewusstsein keineswegs die Verbindung mit der Realität, weil er den transzendentalen Reflexionsakt für eine reale Potenzierung des Subjektes hält — wenn auch nicht die radikalste mögliche. Man kann auch nicht sagen, dass García Bacca die Objektivität des erkennenden Bewusstseins aufhebt. Im Gegenteil, er unterstreicht sie in vielen Stellen. Das Problem, das ihn interessiert, ist ein anderes. Ich habe mich

Im Folgenden wird es gezeigt, dass der Schwerpunkt des von García Bacca angesprochenen Problems weder darin liegt, das reine intentionale Bewusstsein als Phantasmagorie zu brandmarken, noch die Objektivität der intentionalen Akte noch die Wissenschaftlichkeit der transzendentalen Phänomenologie infrage zu stellen. Vielmehr wirft er eine originelle und für die gegenwärtige Phänomenologie relevante Frage über das Wesen und die Faktizität der transzendentalen Subjektivität auf.

1. DAS WESEN DES BEWUSSTSEINS

García Bacca befasst sich zunächst mit der Frage nach dem Wesen des Bewusstseins. Seine Antwort lautet: Es sei das einzige Seiende, dessen Existenz darin besteht, sich seiner selbst gewahr zu werden. Damit hängt es zusammen, dass das Bewusstsein notwendigerweise nicht von sich selbst abgelenkt werden darf. García Bacca beschreibt diese ursprüngliche Situation als ein Hängen am seidenen Faden des Selbstbewusstseins, eine Spannung der auf sich selbst gerichteten Aufmerksamkeit. Dank dieser ursprünglich selbstreflexiven Intentionalität vermag das Bewusstsein Sachen zu erfassen und zu objektivieren, die an sich unbewusst sind, Seiende, die ihrem Wesen nach nicht *de jure*, sondern *de facto* mit sich identisch sind. Das Bewusstsein sei jenes Seiende, das superlativisch mit sich identisch ist. Denn es ist an sich und zugleich weiß, was es ist (darin besteht sein ursprüngliches „Für sich"). Dank dieser doppelten Verstärkung seiner Identität und Zweierpotenz seines Wesens vermag das Selbstbewusstsein die Theorie bzw. Objektivierung der Sachen und die Technik bzw. die Herrschaft über die Naturdinge zu stiften[3].

---

mit dem philosophischen Kontext von García Baccas Rezeption der Phänomenologie in meiner Einleitung zu *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch* (Ferrer, Schmich & Pérez-Gatica, 2022, 135–143) auseinandergesetzt.

[3] García Bacca drückt diese Idee mit der für ihn charakteristischen metaphorischen und humorvollen Sprache aus: „[…] die einfachen Seienden, die Realitäten, die sind, was sie sind, und die nach dem handeln, was sie sind, aber ohne sich dessen bewusst zu sein, gehen wie Schlafwandler durch die Welt. Die bewussten Realitäten gehen im gleichen Tempo, berauben jene ihrer Eigenschaften, erschöpfen sie und machen sie zu Sklaven. Da das Licht nicht weiß, dass es leuchtet, können wir es benutzen, um *uns* zu erleuchten; weil das Feuer brennt, ohne es zu wissen, ist es möglich, dass wir es in *unseren* Dienst stellen; und indem es uns dient, wird das Licht verbraucht und das Feuer verzehrt; sie leuchten und heizen, wie wir wollen, schnell oder langsam, wie es uns passt" (García Bacca, 1990, 51). Diesen Zeilen liegt eine Phänomenologie der natürlichen Welt zugrunde, die García Bacca später in seinem Werk *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* (García Bacca, 1963a) darlegte. José Luis Abellán hat dessen Inhalt in seinem wichtigen Buch über die Philosophie des amerikanischen Exils zusammengefasst (Abellán, 1998, 369–397).

Gleichwohl zeigt das Bewusstsein eine gewisse Prekarität seines Seins auf. Eine einzige Ablenkung, ein Nachlassen der Aufmerksamkeit, reicht scheinbar aus, um es momentan zu zerstören. Es handelt sich jedoch nur um einen Schein (García Bacca, 1990, 52). Wenn ein bewusstes Seiendes in die Bewusstlosigkeit fällt, hört es auf, für-sich zu sein, aber es bleibt immer noch weiterhin, genauso wie die natürlichen Seienden. Unser menschliches Bewusstsein ist ständig davon bedroht, vom Für-sich-Sein in ein bloßes An-sich-Seindes zu fallen. Diese Situation weist auf eine wesentliche Eigenschaft des Bewusstseins hin, so García Bacca weiter: Es sei das einzige Seiende, das ein ontologisches Privileg genießt: Sein Übergang vom Für-sich zum An-sich und umgekehrt lässt sich durch keine kausalen Verhältnisse erklären. Das menschliche Bewusstsein rührt nicht von seinem psychophysischen, anatomischen und physiologischen Hintergrund her. Es entsteht ohne wirkliche Ursache, wie eine unvorhersehbare Neuigkeit und Schöpfung. Wenn es erscheint, dann verschwindet jeder physische Hintergrund[4]. Da das Bewusstsein in der Hinsicht ungeschaffen ist, darf man es als ein Absolutes bezeichnen, das nichts anderes (im kausalen Sinn) braucht, um zu existieren (García Bacca, 1990, 54).

Das wesentliche Unterscheidungsmerkmal dieses absoluten Wesens des Bewusstseins besteht darin, dass in ihm nur es und die Korrelate seiner intentionalen Akte erscheinen. Die Dinge und ihre Eigenschaften treten im Bewusstsein nicht als Wirklichkeiten auf, sondern als Gegenstände. Es handelt sich dabei um ihre objektive Anwesenheit für mich. Solch eine Präsenz der Sachen im intentionalen Bewusstsein bildet die Grundlage jeder Wissenschaft, die von der Phänomenologie thematisiert wird. García Bacca bestreitet nicht, dass das intentionale Bewusstsein anschauliche

[4] „Alles Unbewusste, alles Physische, muss verschwinden, wenn das Bewusstsein, das Bewusste, erscheint. Aus diesem Grund, obwohl das Physikalische und das Chemische, das Anatomische und das Physiologische in unsere Wirklichkeit eintreten, erscheinen sie nicht im Bewusstsein. Wenn sie es täten, wären wir, ohne zu studieren, berühmte Chemiker und hervorragende Physiker, bewundernswerte Anatomen und vollendete Physiologen. Selbst nachdem die Wissenschaft auf seltsame und verdrehte Weise etwas von dem Hintergrund des einfachen An-sich-Seins entdeckt, das unserem Bewusstsein zugrunde liegt, bleibt ihm unbewusst, was es als An-sich-Sein hat“ (García Bacca, 1990, 53). Aus Husserl'scher Sicht bedürfen diese Ausführungen García Baccas der Nuancierung: Die Kontinuität zwischen den Kinästhesien bzw. den „Empfindnissen“ und den höheren Reflexionsakten wird zwar durch keinen kausalen Determinismus erklärt; doch lässt sich eine Genese des intentionalen Lebens nachzeichnen, die von den Trieben und der Affektion ausgeht, die Motivationen der Affektivität und des Willens durchläuft und im reflektierenden Selbstbewusstsein gipfelt. Es fällt auf, dass García Bacca sich in einem theoretischen Rahmen von qualitativen Sprüngen in der natürlichen Evolutionsgeschichte des Menschen bewegt. Es wäre interessant, die Unterschiede (oder möglichen Kompatibilitäten) dieses Schemas mit den Texten zu vergleichen, in denen Husserl von einer Naturgeschichte der intermonadologischen Gemeinschaft und von einer rückläufigen Konstitution der anzestralen Welt sowie der Entstehung höherer Formen des bewussten Lebens spricht.

und erkenntnistheoretische Konsistenz besitzt. Denn damit wir die Dinge erkennen, ist es notwendig, sie als Objekte zu haben und dadurch ihnen ihrer bloßen Realität an sich zu berauben. In diesem wissenschaftlich-phänomenologischen Zustand leisten die Dinge nicht mehr, was sie ursprünglich und real sind:

> Das gedachte Feuer brennt nicht, auch wenn man gleichzeitig an trockenes Stroh denkt. Das Wasser des Meeres wird niemanden überschwemmen, auch wenn man denkt, dass ein Mensch auf dem Meeresgrund liegt. Die Zwei wird nicht zur Drei addiert, noch wird eine positive Zahl von einer positiven Zahl subtrahiert werden. (García Bacca, 1990, 55–56)

Je objektiv-wissenschaftlicher das Bewusstsein erkennt, desto mehr zieht es sich paradoxerweise in sich zurück und flüchtet es sich in das „Ich". Das Subjekt kennt zwar die Dinge, das Licht des intentionalen Bewusstseins beleuchtet jedoch weniger die Realität der Dinge an sich denn ihre objektive, unwirksame Präsenz für mich. Je mehr das Subjekt von den Dingen weiß, desto mehr erleuchtet sich das Bewusstsein selbst, indem es die reale Wirksamkeit der Dinge gegen ihre irreale Objektivität im intentionalen, erkennenden austauscht. Die Metaphern, die García Bacca zur Bezeichnung des Bewusstseins verwendet, sind in der Hinsicht eloquent: „Monstrum", „Leuchtturm", der keine Strahlen aussende, „Sonne", die nichts erhelle als das Bewusstsein, „kinematographische Leinwand" und „Kinositzung", bei der sich unwirkliche Gegenstände aufeinanderfolgen (García Bacca, 1990, 55–56). Aber keineswegs erklären diese Metaphern das intentionale Bewusstsein für ein Hirngespinst, das mit der Wirklichkeitserkenntnis nichts zu tun hat.

2. DER ABSTAND ZWISCHEN SUBJEKT UND OBJEKT

Es stellt sich nun die Frage: Wenn García Bacca weder die Realität des intentionalen Bewusstseins noch sein Erkenntnisvermögen leugnet, welches ist dann das genaue Problem, das er in Bezug auf sein Wesen stellt? Er unternimmt bemerkenswerterweise eine Klassifizierung der Arten von Distanz zwischen Subjekt und Objekt. Dieser Abstand wird zuerst durch verschiedene Erkenntnismodalitäten gemessen, wobei das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt bestehen bleibt. Durch Erkenntnis haben wir explizit, unmittelbar und eindeutig mit Gegenständen zu tun, indem wir das Subjekt und seine Eigenschaften setzen:

> 2 ist ein Primzahlpaar; 2 ist eine ganze Zahl größer als 1 und kleiner als 3; 2 ist das arithmetische Mittel zwischen 1 und 3, usw. Es ist klar, dass ein solcher Fall am präsentesten ist und *am unmittelbarsten*, *explizit und eindeutigsten* mit den mathematischen Gegen-

ständen zu tun hat. Und zwar nicht deshalb, weil das *Subjekt* explizit genannt wird, sondern, weil die *Prädikate* dem Subjekt und nur ihm entsprechen. (García Bacca, 1990, 58)

Hierbei handelt es sich um eine Definition der Zahl 2, die in der Anschauung des Gegenstandes implizit enthalten sein muss, damit eine objektive Erkenntnis zustande kommt.

Aber wir können auch die Objekte implizit erkennen:

> Wenn ich zum Beispiel vom arithmetischen Mittel zwischen 1 und 3, von der geraden Primzahl, von der ganzen Zahl größer als 1 und kleiner als 3, von der Lösung der Gleichung $4x - 8 = 0$ usw. spreche, weiß ich nicht explizit, wem solche Prädikate oder Beziehungen entsprechen; aber ich weiß, dass solche Prädikate eine genaue Lösung zulassen… (García Bacca, 1990, 58)

Die Distanz zwischen Subjekt und Objekt wird größer, wenn allgemeine Begriffe ins Spiel kommen:

> Wenn ich sage: „2 ist gerade", „3 ist ungerade", „7 ist prim" […] dann ist klar, dass es sich um 2, 3, 7 handelt, aber ich gehe nicht eindeutig mit ihnen um. Strenggenommen habe ich mit allen Paaren *en bloc* zu tun, denn weder 2 noch 3 noch 7 haben ein besonderes Privileg, gerade, ungerade oder Primzahl genannt zu werden. (García Bacca, 1990, 59)

Diese Zeilen geben einen Einblick in das philosophische Problem, das García Bacca interessiert: Es handelt sich nicht darum, den objektiven Wert der Erkenntnis (bzw. des erkennenden Bewusstseins) zu leugnen. In dieser und in anderen Stellen klassifiziert García Bacca sorgfältig die Erkenntnistypen: von der Definition ausgehend, die in einer mehr oder weniger adäquaten Anschauung enthalten ist, bis hin zu allgemeinen Begriffen. Ein Problem, das García Bacca hier anschneidet, ist etwa das der Wiederherstellung *realer* Verhältnisse zwischen dem Subjekt und den Sachen (nicht jenes dessen erkenntnistheoretisch-objektives Verhältnis zur Realität). García Bacca zieht andere Entfernungsmaßstäbe in Betracht, die je nach der Potenzialität des Subjektes im Verhältnis zum Objekt variieren. Die verschiedenen Bewusstseinsakte streben auf den Gegenstand hin, sind in ihn eingestellt. Möge es auf einer höheren oder niedrigeren Ebene sein, sie sind immer in ihm „installiert". Die Intentionalität der Wahrnehmung, der Erinnerung, des Bildbewusstseins usw. ist durch das Objekt und auf es gerichtet[5]. Aber wenn Erkenntnismodalitäten wie Gewissheit, Verdacht

[5] García Bacca übersetzt das deutsche Wort „Einstellung" ins Spanische nicht nur mit „*actitud*", sondern auch mit „*instalación*", um die lateinische Etymologie des Verbs „*installare*" hervorzuheben. Es bedeutet „sich an einen Ort zu setzen", „sich dort niederzulassen". Er betont so die Verflechtung von Subjekt und Objekt im intentionalen Bewusstsein: „Wenn wir das Husserl'sche Wort ‚Einstellung' mit

und Zweifel ins Spiel kommen, vermag das Subjekt sich von den Gegenständen und der Welt loszulassen. Es zieht sich auf eine innere Welt zurück, aus der es nicht vertrieben wird, solange er seiner Gewissheit gewahr wird, etwas vermutet oder bezweifelt.

Im Gegensatz zu Descartes hat Husserl das Zurückziehen des Subjektes auf sich selbst nicht im Bereich des methodischen Zweifels thematisiert. Die Originalität der Phänomenologie besteht nicht darin, Bewusstsein und Objekte zu distanzieren, sie anzuziehen, auf sie zu stürzen oder sie abzustoßen bzw. systematisch und methodisch anzuzweifeln. All diese Einstellungen bzw. Installationen im Objekt charakterisieren sich durch ein positives oder negatives Vorzeichnen, wofür sich die Phänomenologie nicht interessiert (García Bacca, 1990, 66). Ihr Programm besteht vielmehr in der Ausschaltung der These der natürlichen Einstellung. Der Phänomenologe läuft durch die verschiedenen Arten von Installationen des Bewusstseins in den Sachen durch, um am Ende bei der phänomenologisch-transzendentalen Einstellung zu bleiben.

In der natürlichen Einstellung installieren wir uns in der Welt und in den Dingen. Wir befreien uns bis zu einem gewissen Grad von dieser Verankerung, wenn wir andere Welten betrachten, zum Beispiel die arithmetische und die geometrische, deren Horizont nicht mehr die natürliche Welt und ihre Dinge haben: „Eine erste Befreiung oder ein Wechsel des Wohnsitzes wird dadurch erreicht, dass man zumindest für eine Weile in anderen Welten lebt, z.B. in der arithmetischen, in der geometrischen…“ (García Bacca, 1990, 67). Dasselbe gilt für die eidetischen Welten: Wesenheiten sind keine Universalien, die einzelne Beispiele für ihren Umfang erfordern[6]. Sie besitzen eine innere Konsistenz[7]. Die eidetische Phänomenologie stellt sich in die

‚*instalación*‘ übersetzen, dann müssen wir sagen, dass das Subjekt und seine Handlungen im Objekt ‚installiert‘ sind, auf einer höheren oder niedrigeren Ebene, aber immer ‚in‘ ihm. Die ‚Intention‘, die Tendenz oder Richtung, wird durch das Objekt selbst gerichtet“ (García Bacca, 1990, 62).

6 „Selbst wenn wir uns zwischen Zahlen, Figuren und logischen Gesetzen bewegen, hat die natürliche Welt uns fest im Griff. Sie macht sich auf tausend Arten gegenwärtig, auch subtil, indem wir nach Beispielen, Zeichnungen, Illustrationen solcher unnatürlichen Welten in der natürlichen Welt suchen — also in der Geometrie zeichnen, in der Algebra schreiben…“ (García Bacca, 1990, 66).

7 „Kurzum: sich in echten allgemeinen Begriffen zu installieren, ist eine wesentlich unsichere und gravitierende Niederlassung. Sie wird von der natürlichen Welt angezogen, wie ein Stein, der, während er sich erhebt, aufgrund der ständigen Anziehung, die die Erde auf ihn ausübt, fällt. Sich unter dem *eidos*, den reinen Formen zu installieren, ist eine Niederlassung in Zweierpotenz der Sicherheit und positiven Distanzierung von der natürlichen Welt“ (García Bacca, 1990, 70). In diesem Punkt, so scheint mir, missdeutet García Bacca die Wesensanschauung. Wie Husserl sie begreift, fußt sie immer auf dem empirischen Boden der Wahrnehmung und dem intuitiven Boden der imaginativen Variation. Ihre Allgemeingültigkeit besteht nicht darin, dass sie alle Exemplare der *eide* umzufassen beansprucht, sondern darin, dass wir immer wieder Beispiele anführen können, die nähere wesentliche Bestimmungen von Gegenständen erlauben — auch im mathematischen und geometrischen Bereich. Dies macht die Wesensanschauung und die Begrifflichkeit der Phäno-

Gegenständlichkeiten einer eidetischen Welt ein, um sie zu beurteilen, zu bejahen oder zu verneinen, über sie zu sprechen.

Es gibt ferner eine transzendentale Phänomenologie. Sie befasst sich nicht mehr mit den Wesen der Gegenstände, sondern mit den transzendental reduzierten Phänomenen. Sie spürt alle Akte auf, die uns mit real-natürlichen oder eidetischen Objekten verbindet, und setzt sie in Klammern bzw. außer Kraft. Das transzendentale Bewusstsein installiert sich nicht mehr durch affirmative oder negative Sätze in den Gegenständen[8], sondern macht die Entdeckung, dass die These der natürlichen Einstellung, ihr Setzungsakt, in seiner Hand liegt. Es kommt auf die Freiheit des transzendentalen Subjektes, sich für oder gegen die Gegenstände auszusprechen, ohne dass ihre Beschaffenheit berührt. Sie sind immer noch im transzendentalen Bewusstsein präsent wie in einem Spiegel[9].

menologie für Offenheit und Präzisierung wie auch für Korrektur tauglich. Ebendeshalb halte ich den unbewussten Fehler, den manche Phänomenologen unter dem Vorwand Phänomenologie als strenge Wissenschaft zu betreiben, noch heute begehen, für noch gravierender: phänomenologische Grundbegriffe und eidetische Bestimmungen als eine Art *intuitus originarius* darzustellen, die für einen apriorischen Konsens daständen.

8 In seinem Lesebuch *La fenomenología en México. Historia y Antología* scheint Antonio Zirión die „literarische Logik", von der García Bacca in anderen Texten spricht, mit dessen Vorstellung von der „richtig praktizierten" transzendental-phänomenologischen Einstellung gleichzusetzen. Der Punkt, der Antonio Zirión irritiert, liegt darin, dass in dieser literarischen Logik „weder die Behauptung noch die Affirmation, die Negation, des *modus ponens* oder des *modus tollens* einen logischen Wert hätten, noch die Wahrheitswerte usw." (Zirión, 2009, 86), und dass García Bacca diese Logik und diesen literarischen Stil denen von Husserl gegenüberstellt, die „eher der natürlichen Einstellung zuzuordnen sind, in der man bejaht und verneint, zwischen Wahrheit und Falschheit unterscheidet, Sachen feststellt, sie als Thesen aufstellt usw." (Zirion, 2009, 86). Dieser Vorwurf ist teilweise gerechtfertigt, insoweit García Bacca aus dem transzendentalen Subjekt eine Instanz macht, die die reinen Phänomene, die ihm wie auf einer „Kinoleinwand" dargestellt werden, weder bejaht noch verneint. Doch ist das transzendentale Subjekt immer mit den reinen Phänomenen beschäftigt, indem es kein bloßer Zuschauer der reinen Phänomene (deren Objektivität es des Weiteren nicht in Frage stellt) ist, sondern ein weltkonstituierendes Subjekt. Was Zirións Kritik betrifft, übersieht sie jedoch, dass García Bacca den Verzicht auf Affirmation und Negation nicht zunächst in einer rein literarischen Logik ansiedelt. Im Gegenteil, García Bacca zufolge war dieser Verzicht eine Bedingung für die Möglichkeit des Fortschritts in der Geometrie, der Mathematik, der Naturwissenschaft und der eidetischen Phänomenologie (was er in *Siete modelos de filosofar* nachdrücklich behauptet, jedoch nicht in *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*). García Bacca stützt sich zunächst auf keine literarische Logik alleine, sondern auf seine Überlegungen über die Philosophiegeschichte und die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften, einschließlich die der Phänomenologie. Ich habe mich mit diesem Ansatz von García Bacca in *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch* (Ferrer, Schmich & Pérez-Gatica, 2022, 136–143) befasst.

9 „Das Großartige an unserem Fall ist, dass dieser *Setzungsakt* oder These in unserer Hand liegt. Das ist das *Faktum*, auf dem die *transzendentale* Phänomenologie beruht" (García Bacca, 1990, 71). Diese Interpretation der Husserl'schen Phänomenologie berücksichtigt die Unterscheidung zwischen eidetischer Reduktion und transzendentaler Reduktion. García Bacca besteht jedoch allzu sehr darauf,

García Bacca vergleicht die transzendentale Einstellung mit arithmetischen Sätzen wie 1 + 2 + 3 + 4 und 1 · 2 · 3 · 4. Es handelt sich dabei um eine bloße Angabe ohne Addition oder Multiplikation. Es steht dem Mathematiker frei, die Sätze von ihren Ergebnisse zu trennen: 1 + 2 + 3 + 4 = 10; 1 · 2 · 3 · 4 = 24. Ähnlich bejaht oder verneint das transzendentale Subjekt die Gegenstände nicht, sondern betrachtet sie als jemand, den es „nicht die Bohne interessiert", als ob man ihm von ihnen erzählte (García Bacca, 1990, 72). Weder bejaht noch verneint es z.B. den mathematischen Satz: „Zwei plus zwei ist vier". Dieser stellt sich vielmehr dem transzendentalen Bewusstsein folgenderweise dar: „Es sei in der natürlichen Einstellung gesagt, dass zwei plus zwei vier ist". Zugleich ist der transzendentale Akt oder die transzendentale Erfahrung des Hörens von „zwei plus zwei sind vier" voll präsent, fest und sicher in dem Ausmaß, in dem „ich mich selbst dazu bringe, es zu sagen". Das transzendentale Subjekt bringt eine neuartige Notwendigkeit mit sich, bei der seine eigene Realität und die Setzung seines freien Aktes gleichwertig werden[10].

Mit anderen Worten: Die Notwendigkeit des transzendentalen Subjektes besteht in der realen Möglichkeit einer Reflexion, die den wesentlichen Charakter einer evidenten und unangreifbaren Selbstsetzung hat. Phänomenologische Reflexion bedeutet hier „Bewusstwerdung" der eigenen transzendentalen Realität. Sie ist für den Phänomenologen eine höchste, unübertreffliche und evidente Weise, sich selbst

---

die phänomenologisch-transzendentale Reflexion mit einem Akt der Freiheit gleichzusetzen, der das Subjekt zu einem distanzierten Zuschauer der Objekte und der Welt macht (In diesem Sinne scheint mir Antonio Zirión in gewissem Maße Recht zu haben, wenn er schreibt: „García Bacca betont am Ende vielleicht übertrieben die Freiheit unserer Thesen- oder Setzungsakte, unsere ‚ontologische Realmacht': Wir seien frei, alles Setzen ‚auszuräumen', wir haben Lust, uns zu deinstallieren…" (Zirión, 2009, 84). Man vermisst bei García Bacca eine nähere Betrachtung der phänomenologischen Reduktion als Freilegung der weltkonstituierenden Leistungen des transzendentalen Subjektes, wobei zu beachten ist, dass er das transzendentale Subjekt nicht zum absoluten Zentrum oder Prinzip machen wollte, sondern es als eine spontane Schöpfung bzw. ein im Lauf der Entwicklung unvorhersehbar entstandenes Seiendes beschreibt. Eine solche Fragestellung, die nicht ganz richtig ist, was den Husserl'schen Begriff des transzendentalen Subjekts und seine konstitutiven Leistungen betrifft, interessiert allerdings die gegenwärtige Phänomenologie. Denn es ist nicht nur wichtig, die Konstitution der Welt durch und im transzendentalen Subjekt zu beschreiben, sondern auch, wie es (nicht kausal) durch die reale Welt im Werden faktisch konstituiert und bedingt wird.

[10] García Bacca unterscheidet scharf zwischen der faktischen Notwendigkeit der phänomenologischen Reflexion und der Notwendigkeit, die dem einzelnen Fall eines eidetischen Gesetzes eigen ist: „Das Vorhandensein oder die überprüfbare Tatsache der ‚Reflexion', des Bewusstseins, in einer mehr oder weniger expliziten Form […] erhebt die Erfahrungswirklichkeit zur Ebene einer *faktischen Notwendigkeit*, die allen eidetischen Notwendigkeiten — mathematischen, logischen… — allen einfachen Wirklichkeiten, die zu einer intrinsischen Reflexion bzw. zum Bewusstsein unfähig sind, überlegen ist. Da die Reflexion eine positive Tatsache ist, ist die Phänomenologie positiv gerechtfertigt als die sicherste Wissenschaft, abgesehen davon, dass sie, im Vergleich zu allen anderen, originell und neu ist" (García Bacca, 1990, 80).

Wirklichkeit zu geben und als transzendentales Subjekt real zu sein. Solange die Reflexion vollzogen wird, gibt es keine mögliche Ursache, die die bewusst gewordenen Akte verschwinden lässt. Das reflektierte Erlebnis ist als solches real, konkret, ursprünglich, und es wird zugleich durch die Reflexion gesetzt.

Dadurch erweist sich die Reflexion als verstärkte Setzung der Subjektwirklichkeit. Sie erhebt die intentionalen Erlebnisse zu einer höheren Ebene, einer Realität Zweierpotenz und einem Zustand, in dem das transzendentale Subjekt und sie faktisch notwendig werden. (Als Noeme büßen die Korrelate der intentionalen Erlebnisse die Leistungen ihrer intrinsischen Realität ein, jedoch nicht ihre erkenntnismäßige Objektivität). Das phänomenologische Subjekt installiert sich in der „inneren Burg" (*castillo interior*) des eigenen Selbst an und erlebt sich dadurch als faktisch-notwendig, solange es die *epoché* und die phänomenologische Reduktion durchführt. Aber trotzdem leidet die phänomenologische Reflexion (die real ist und bestehen bleibt) unter einer „Gravitation" der reinen Erlebnisse zum Zustand des „An-sich". Die phänomenologische Reduktion besteht in einer maximalen Potenzierung des Seins des Subjektes in Bezug auf die begriffliche und eidetische Betrachtung von Gegenständen. Dennoch steht sie in einem Spannungsverhältnis zur Gegentendenz der Erlebnisse, in die Unbewusstheit zu fallen, bloß „an sich" zu sein[11].

3. DAS TRANSZENDENTALE BEWUSSTSEIN UND DAS TODESKÄMPFENDE BEWUSSTSEIN

Es ist kein Zufall, dass García Bacca nach dem Kapitel über die Husserl'sche Phänomenologie mehrere Seiten der Philosophie Miguel de Unamunos gewidmet hat (García Bacca, 1990, 83–148). Dessen zentrale Thema ist die maximal reale Potenzierung

[11] Wäre die reale Macht der Reflexion absolut, so gäbe es keinen Zusammenhang mehr zwischen den reflektierten intentionalen Erlebnissen und ihren Objekten. Aber gerade diese reale Verbindung ist es, das sie im reflexiven Bewusstsein mit ihrer objektiven Anwesenheit zur Erscheinung bringt. „Wenn die Grundwirklichkeit unserer Erfahrungen erhöhbar bzw. durch Reflexion aufhebbar wäre, dann wären wir von den Gegenständen losgelöst. Sie müssten nicht einmal als Noemen präsent sein. Dies muss bei Gott der Fall sein. Wir wären dann nicht nur mit faktischer oder empirischer Notwendigkeit, sondern auch mit absoluter Notwendigkeit notwendig […]." (García Bacca, 1990, 80). Aus diesen Überlegungen García Baccas stellt sich eine phänomenologische Tatsache heraus, nämlich ein dem transzendentalen Subjekt innewohnender Dynamismus, der es dazu bringt, sich über die endlichen Modi der Erkenntnis und der Anschauung zu emporheben. Wenn man ferner einen Aspekt einbezieht, der in García Baccas Lektüre der Husserl'schen Phänomenologie zu fehlen scheint, der aber in dieser einen wichtigen Platz einnimmt, könnten wir zum Beispiel von der Tendenz des *weltkonstituierenden* transzendentalen Subjekts sprechen, reale Gegenstände allseitig wahrzunehmen, die Anderen durch eine universelle Einfühlung zu verstehen (was ein Eckpfeiler der phänomenologisch zu beschreibenden religiösen Erfahrung ist).

des Bewusstseins. Die transzendentale Phänomenologie, wie García Bacca sie interpretiert, verortet den maximalen Grad dieser Potenzierung in der phänomenologischen Reduktion. Durch sie befreit sich das Subjekt von den Objekten, die es mit Hilfe allgemeingültiger Begriffe durch Wesensanschauung erkennt. Das transzendentale Subjekt wird so in einem Akt völliger Freiheit zum Zuschauer der natürlichen Welt sowie aller anderen möglichen Welten (mathematisch, geometrisch, formal-logisch, axiologisch usw.)

Sowie das Spannungsverhältnis der phänomenologischen Reflexion zu den einzelnen Erlebnissen als auch die Distanzierung des transzendentalen Subjektes von den Gegenständen werfen weitere Fragen auf. Eine erste betrifft die Möglichkeit einer stärkeren Potenzierung des Bewusstseins, zu der es ebenso in der phänomenologisch-transzendentalen Einstellung unweigerlich tendiert. Diese Frage findet in der modernen westlichen philosophischen Tradition, die Erkenntnis und Anschauung bevorzugt, kaum eine Antwort. Descartes gilt als Begründer der Bewusstseinsphilosophie, indem er betont, dass man alles bezweifeln kann, außer der Tatsache, dass man seiner selbst bewusst ist. So thematisiert er zum ersten Mal in der Philosophiegeschichte das Bewusstsein als reinen Ort der Präsentation. Metaphorisch ausgedrückt: als eine Art Bildschirm, auf dem sich allerlei Erscheinungen aufeinanderfolgen. Nach García Bacca vermag die philosophische Tradition, die Husserl begründet hat, keine andere Art Potenzierung des Bewusstseins zu thematisieren als die Selbstreflexion. Das Verdienst von Miguel de Unamuno liege darin, zu zeigen, dass das hartnäckige Festhalten im reinen, reflexiven Selbstbewusstsein eine „Abstraktion" ist und gar eine „reale Verstümmelung und Gewalt" an der Wirklichkeit des Subjektes ausübt (García Bacca, 1990, 86). Unamuno seinerseits bemühe sich darum, das Bewusstsein wieder mit dem konkreten Menschen „aus Fleisch und Blut" zu vereinen. Die neuzeitliche Philosophie hatte sich gegen jegliche Einmischung des konkreten Menschen und des Gefühls in den Bereich des Bewusstseins abgeschirmt. Unamuno habe im Gegenteil gezeigt, dass das Eindringen des tragischen Lebensgefühls eine reale Grundlage und philosophische Konsequenzen hat.

Für Unamuno resultiert das tragische Gefühl des Lebens aus einer Spaltung zwischen dem Willen und der Vernunft. Ersterer strebt notwendigerweise die Unsterblichkeit und Fortsetzung des Bewusstseins an, die die Vernunft nicht zu beweisen vermag. García Bacca greift dieses Konzept auf und verbindet es mit dem, was er „todeskämpfendes Bewusstsein" (*conciencia agónica*) nennt. Es handelt sich dabei um einen Begriff, die aus einer berühmten Stelle aus *Del sentimiento trágico de la vida* stammt:

> In der Tat ist es für uns auch unmöglich, die Vorstellung unserer Nichtexistenz zu fassen, das heißt mit der Vorstellung unseres Ich zu verbinden. Und keine Kraft reicht dafür aus, dass das Bewusstsein sich Rechenschaft von seiner absoluten Bewusstlosigkeit, seiner ei-

> genen gänzlichen Vernichtung gäbe. Der Leser bemühe sich, in ganz wachem Zustande den Zustand seiner Seele während eines tiefen Schlafes nachzubilden, sein Bewusstsein mit der Vorstellung des Unbewusstseins ganz zu erfüllen; und er wird mir recht geben. Das Bemühen, solches zu begreifen, macht uns in der furchtbarsten Weise schwindeln. Wir können uns nicht als nicht existent vorstellen. (Unamuno, 1925, 49–50)

García Bacca interpretiert diese Zeilen weniger als ein Gedankenexperiment denn als ein reales Schmerzprogramm (*programa de dolor*) unseres Bewusstseins. Durch den Versuch, sich den Bewusstseinstod vorzustellen, macht Unamuno die Vernunft und den Willen schmerzhaft auf sich aufmerksam. Es handelt sich dabei um eine Art von „ontologischem Sadismus", der den Schmerz des Willens und der Vernunft herbeiführt und dadurch zeigt, dass sie zu uns noch realer gehören als die bloße Reflexion über die Verstand- und Willensakte. Ein solcher Schmerz des eigenen ganzen Seins ist gleichbedeutend mit dem todeskämpfenden Bewusstsein.

Der Schmerz erweist sich sowohl als Bedingung der Möglichkeit für das höchstpotenziertes, reales Selbstbewusstsein zu haben, wie auch als eine Kategorie der Wirklichkeit: „Das ontologische Wesen des Schmerzes besteht jedoch nicht in erster Linie und im Wesentlichen darin, dass er ein Übel voraussetzt, sondern darin, dass er uns auf ursprüngliche, ganz bestimmte und höchst sichere Weise unsere Wirklichkeit und ihren Grad offenbart" (García Bacca, 1990, 91). Für Heidegger zeigt die Angst unsere Existenz als Last auf[12]. Unamunos Ansatz ist radikaler. Der Mensch könne sein Bewusstsein freiwillig in Agonie versetzen (Letztlich ist das todeskämpfende Bewusstsein kein bloßes Ergebnis eines Gedankenexperiments, sondern die ursprüngliche Konstitution des Subjektes, das weiß, dass es sterblich ist und dem Tod widersteht). Unamuno wendet sich damit gegen die theologische und philosophische Tradition, die das Bewusstsein auf das rein Gegenständliche und Schmerzlose verengt. Mit Unamuno García Bacca behauptet, dass der Schmerz das reale Selbstbewusstsein steigert. Schmerzhaftes todeskämpfendes Bewusstsein schärft das Gegenwartsbewusstsein, indem wir uns real fühlen, um unsere Realität kämpfen und sie in der Schwebe halten.

[12] Um genau zu sprechen, redet Heidegger im §29 von *Sein und Zeit* über „Last", um die ontologische Bedeutung von Gefühlen oder eines Zustands scheinbarer affektiver Unbestimmtheit aufzuzeigen: „Der ungestörte Gleichmut ebenso wie der gehemmte Missmut des alltäglichen Besorgens, das Übergleiten von jenem in diesen und umgekehrt, das Ausgleiten in Verstimmungen sind ontologisch nicht nichts, mögen diese Phänomene als das vermeintlich Gleichgültigste und Flüchtigste im Dasein unbeachtet bleiben. Dass Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, dass das Dasein je schon immer gestimmt ist. Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, dass gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird" (Heidegger, 1977, 178–179).

Im Gegensatz zu Heidegger lässt Unamuno das Nichts nicht einfach erscheinen[13]. Er zeigt, dass das reale Subjekt sich gegen es heftig widersteht. Das Scheitern des Gedankenexperiments (eines bewussten Selbstmordes) bestätigt potenziell nicht nur die Tatsache des Denkens (*cogito ergo sum*), sondern die reale Existenz, die sich gegen das Nichts auflehnt[14]. Dadurch wird des Weiteren eine andere, höhere faktische *Notwendigkeit* des Selbstbewusstseins festgestellt. García Bacca redet zunächst von einer ersten Potenzierung des todeskämpfenden Bewusstseins, die zur Nullpotenz eines rein vergegenwärtigenden Stils entgegenkommt. Die reale Unmöglichkeit, mich als nichtexistierend vorzustellen, unterscheidet sich von der reinen Gewissheit des *cogito* und der phänomenologisch-transzendentalen Reflexion sowie zum existenzialistischen „Ich existiere", auch wenn alle Objekte verschwinden, sei es durch methodischen Zweifel oder Angst. Die zweite Potenzierung ergibt sich aus der Abscheu vor der Vernichtung, wodurch meine Wirklichkeit von einer potenziellen Notwendigkeit zu einer aktuellen erhoben wird:

> Solange wir uns unserer selbst bewusst sind, ist es unmöglich, dass uns unser Sein gestohlen wird, wie wir in dem Husserl gewidmeten Kapitel ausführlich dargelegt haben. Unamuno gibt ihm hier nicht nur die äußere, sondern auch die innere, neue Formulierung: „Solange ich mir bewusst bin, ist es unmöglich, sich vorzustellen oder zu denken, dass ich es nicht haben kann"; daher existiere ich in der Zwischenzeit *notwendigerweise*; außerdem „vor dem Gedanken oder der Vorstellung, dass ich aufhören könnte zu existieren, fühle ich einen unbesiegbaren und eindringlichen Schrecken, einen Widerwillen". Deswegen ist es, solange ich mir dieses Schreckens bewusst bin, *widerwärtig*, dass ich aufhöre zu existieren. Daher *existiere ich in der Zwischenzeit notwendigerweise*. Diese Schlussfolgerungen sind nicht theoretisch feststellbar, sondern real und gefühlsmäßig spürbar. (García Bacca, 1990, 100)

Zum Abschluss dieses Artikels (der einen zweiten Teil haben wird) weise ich nun auf Folgendes hin: Das Problem, das García Bacca der gegenwärtigen Phänomenologie stellt, ist im Grunde genommen das der faktischen Notwendigkeit der transzendentalen Subjektivität — sofern sie dem Bewusstsein weniger durch Ref-

[13] Zu García Baccas Interpretation Heideggers siehe vor allem das ihm gewidmete Kapitel in *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (García Bacca, 1990, 149–184).

[14] Unamunos Intensivierung des Bewusstseins lässt ihn erkennen, dass die volle Befriedigung des bewussten Lebens weniger in der objektiven Erkenntnis als vielmehr im Steigern der eigenen Tätigkeit besteht, also im Verharren im Bewusstsein. „Nicht die Befriedigung des Wissens eigentlich, sondern des Forschens und des Erfahrens. Wenn man irgendeinen Gegenstand für sich neu kennenlernt, so besteht zugleich die Tendenz, ihn zu vergessen, oder, wenn man so sagen darf, das Wissen von ihm unbewusst zu machen. Die Befriedigung, der reinste Genuss, heftet sich nun an den Akt der geistigen Erfahrung, des Erlernens oder Erwerbens der Erkenntnis, mit anderen Worten an den Akt der Unterscheidung" (Unamuno, 1925, 283).

lexion als durch das Gefühl des Widerstands gegen die Vernichtung des eigenen Seins erscheint. Die Notwendigkeit des transzendentalen Faktums ist eine Frage, die László Tengelyi in seinem posthumen Werk *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* anschneidet. Er unterscheidet dort vier Gruppen von Urtatsachen: Ich, Welthabe, Intersubjektivität und Geschichtlichkeit, deren faktische Notwendigkeit phänomenologisch beschrieben werden muss (Tengelyi, 2014, 180–227). Die Aufsätze über Husserl und Unamuno in *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* bringen zu diesem Ansatz zwei neue Fragestellungen bei: Zum einem die Frage nach einer Dynamik der Seinspotenzierung der transzendentalen Subjektivität (die ich in groben Zügen umrissen habe); zum anderen die Frage nach der Sterblichkeit des empirischen Subjektes und der Unsterblichkeit des transzendentalen Subjektes. All dies ist ein Beispiel dafür, wie die Geschichtsschreibung der frühen Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika die gegenwärtige phänomenologische, am Werk Edmund Husserls orientierte Forschung mit einer neuartigen Problemkonstellation konfrontiert.

REFERENCES

Abellán, J. L. (1998). *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.

Baudelaire, C. (1982). *Die Blumen des Bösen* (T. Robinson, Trans.). München: Diogenes.

Beorlegui, C. (1998). La conciencia agónica. Originalidad filosófica de Unamuno. *Cultura*, 82, 95–116.

Ferrer, G., Schmich, N., & Pérez-Gatica, S. (2022). *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch* (G. Ferrer, N. Schmich & S. Pérez-Gatica, Eds., N. Schmich & G. Ferrer, Trans.). Baden Baden: Verlag Karl Alber.

García Bacca, J. D. (1963a). *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.

García Bacca, J. D. (1963b). *Siete modelos de filosofar*. Caracas: Universidad Central de Venezuela-Facultad de Filosofía y letras.

García Bacca, J. D. (1990). *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas. Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*. Barcelona: Anthropos.

García Bacca, J. D. (2003). *Introducción literaria a la filosofía*. Barcelona: Anthropos/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Pública de Navarra.

Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo* XX. *Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.

Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Unamuno, M. (1925). *Das tragische Lebensgefühl* (R. Friese, Trans.). München: Meyer & Jensen Verlag.

Zirión, A. (2009). *La fenomenología en México. Historia y antología*. Mexiko: UNAM.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-398-432

THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN ARGENTINA BY EUGENIO PUCCIARELLI: HIS IDEAL OF A MILITANT AND HUMANIST PHILOSOPHY UNDERPINNED BY A PLURALISTIC CONCEPTION OF REASON AND TIME*

IRENE BREUER

PhD in Philosophy, Architect, Researcher.
University of Wuppertal, Germany.
42119 Wuppertal, Germany.

E-mail: ibreuer@hotmail.com

This paper focuses on the Argentine philosopher Eugenio Pucciarelli (1907–1995) and his critical reception of phenomenology. It introduces to his contribution to phenomenology in the context of its early reception in Argentina and addresses the following issues: 1) the mission of philosophy, the various ways of accessing its essence, in particular those of Scheler, Dilthey and Husserl, 2) his reception of Husserl as far as the ideals of science and reason are concerned, 3) the crisis of reason 4) his pluralistic conception of reason and time, and finally, to 5) his humanistic stance. I argue that his conception of philosophy, which emphasizes the personal dimension and the social commitment of philosophical practice as well as the relentless search for unshakeable foundations of knowledge as carried out by Husserl, is underpinned by a pluralistic conception of reason, time and culture that confers Pucciarelli's philosophizing a humanistic bias. Phenomenology as conceived by Pucciarelli becomes thus an active force by embracing multiple perspectives, such that its methodology can be applied to varying contexts and circumstances. Pucciarelli's commitment to social justice and Latin American culture responds

* I'm greatly indebted to Dr. R. J. Walton for his ongoing and generous support, especially during my research stay in Argentina, where he was my host and tutor at the *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*. The research was financed by a DAAD's (*Deutscher Akademischer Austauschdienst*) grant for research on "The Philosophical Anthropology in Germany and Argentina. A Study of the German/Argentine cultural transfer in the 20th century based on Eugenio Pucciarelli." It counted with the support of the *Bergische Universität Wuppertal*, represented by Prof. Dr. Gerald Hartung, Director of the *Institut für Grundlagenforschung zur Philosophiegeschichte* (IGP) and Professor for Philosophy of Culture/Aesthetics at the Faculty of Humanities and Culture, and was carried out during the months of April, May, and June 2019, with a working place at the *Centro de Estudios Filosóficos* of the *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*.

© IRENE BREUER, 2023

to the attempt to rescue the virtues and freedom of the individual, which ground human dignity. In short, Pucciarelli's stance reveals a profound pluralistic humanism that does not neglect its militant and critical function, thus evidencing its relevance to the current sociopolitical situation in Latin America.

Keywords: Argentina, culture, humanism, Latin America, phenomenology, pluralism, reason, time.

РЕЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В АРГЕНТИНЕ: ИДЕАЛ ВОИНСТВУЮЩЕЙ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ С ОПОРОЙ НА ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКУЮ КОНЦЕПЦИЮ РАЗУМА И ВРЕМЕНИ У ЭУХЕНИО ПУЧЧАРЕЛЛИ*

ИРЕНА БРОЙЕР

PhD по философии, архитектор, исследователь.
Бергский университет Вуппераля.
42119 Вуппераль, Германия.

E-mail: ibreuer@hotmail.com

Эта статья сфокусирована на фигуре аргентинского философа Эухенио Пуччарелли (1907–1995) и его критической рецепции феноменологии. Она служит введением в его вклад в феноменологию в контексте её первичной рецепции в Аргентине и строится вокруг следующих тем: 1) миссия философии, различные пути осмысления её сущности, в частности — путь Шелера, Дильтея и Гуссерля; 2) его рецепция Гуссерля в связи с идеалом науки и разума; 3) кризис разума; 4) его плюралистичная концепция разума и времени, и, наконец, 5) его гуманистическая направленность. В статье утверждается, что его концепция философии, в которой подчеркивается личностный аспект и социальная значимость философской практики, а также неустанный поиск незыблемых основ знания, сродни гуссерлевскому, опирается на плюралистическую концепцию разума, времени и культуры, которая придает философствованию Пуччарелли гуманистический уклон. Поскольку феноменология в том виде, в котором её развивает Пуччарелли, становится активной силой, охватывающей множество точек зрения, её методология может быть применена к различным контекстам и обстоятельствам. Приверженность Пуччарелли социальной справедливости и латиноамериканской культуре является ответом на попытку спасти добродетели и свободу личности, которые лежат в основе человеческого достоинства. Иными словами, позиция Пуччарелли демонстрирует глубокий плюралистический гуманизм,

* Я благодарна д-ру Р. Дж. Уолтону за его постоянную бесценную поддержку, особенно в ходе моей исследовательской стажировки в Аргентине, где он выступил принимающей стороной и наставником в Национальной академии наук Буэнос-Айреса. Исследование финансировалось грантом DAAD (*Deutscher Akademischer Austauschdienst*), поддержавшим исследование «Философская антропология в Германии и Аргентине. Исследование немецкого / аргентинского культурного трансфера в XX веке на материалах Эухенио Пуччарелли». Я также благодарна Бергскому университету Вуппераля, представленному проф. Геральдом Хартунгом, директором Института фундаментальных исследований по истории философии (IGP) и профессором философии культуры/эстетики на факультете гуманитарных наук, поддержка которого пришлась на апрель, май и июнь 2019 с предоставлением рабочего места в Центре философских исследований в Национальной академии наук Буэнос-Айреса.

который не пренебрегает своей воинственной и критической функцией, что свидетельствует о ее актуальности для текущей социально-политической ситуации в Латинской Америке.

Ключевые слова: Аргентина, культура, гуманизм, Латинская Америка, феноменология, плюрализм, разум, время.

1. INTRODUCTION. THE EARLY RECEPTION OF GERMAN PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGY IN ARGENTINA

The occasion to review and do justice to the early reception of phenomenology in Latin America is propitious to refer to its early reception in Argentina, especially by Eugenio Pucciarelli, who undoubtedly should be placed among the greatest contributions made by Argentine philosophy throughout the twentieth century. In this context, the work and trajectory of emeritus Professor Dr. Roberto J. Walton, disciple and successor of Pucciarelli in the chair of Gnoseology and Metaphysics at the *Universidad de Buenos Aires*, retired Senior Researcher at the *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina* (CONICET) (National Council for Scientific Research), and emeritus Director of the *Centro de Estudios Filosóficos* (Center for Philosophical Studies), which bears Pucciarelli's name, of the *Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires* (National Academy of Sciences of Buenos Aires) is well known internationally[1]. The same does not apply to Pucciarelli's work, whose repercussion and reception was centered in Latin America[2], unlike that of both his teachers Alejandro Korn (1860–1936) and Francisco Romero (1891–1962) and his colleagues

[1] Besides his numerous articles, Walton is author of *Mundo, conciencia, temporalidad* (*World, Consciousness, Temporality*) (Walton, 1993a), *El fenómeno y sus configuraciones* (*The Phenomenon and Its Configurations*) (Walton, 1993b), with Angela Ales Bello, *Introducción al pensamiento fenomenológico* (*Introduction to Phenomenological Thought*) (Ales Bello & Walton, 2013), *Intencionalidad y horizonticidad* (*Intentionality and Horizonticity*) (Walton, 2015), *Horizonticidad e historicidad* (*Horizonticity and Historicity*) (Walton, 2019) and *Historicidad y metahistoria* (*Historicity and Metahistory*) (Walton, 2020). See the "Lista seguida de obras de Roberto Walton" ("List of Works by Roberto Walton") prepared by Javier San Martín in *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton* (*Horizon and Mundanity. Homage to Roberto Walton*) (Rabanaque & Zirión Quijano, 2016), and, on the dominant issues of his thought (Rabanaque & Walton, 2022, 64 ff.).

[2] See publications in tribute of Pucciarelli and/or dedicated to his work: (Stoppani et al., 1995)—contributors: A. O. M. Stoppani, Alte. C. A. Sanchez Sañudo, J. C. Agulla, R. J. Walton, V. Massuh, A. P. Carpio, E. Albizu, H. O. Mandrioni, M. Laclau, F. García Bazán, D. Leserre, H. E. Biagini, L. A. Marturana—; (AA. VV., 1995b)—contributors: R. J. Walton, J. C. Agulla, A. P. Carpio—; (Walton et al., 1995)—contributors: H. Biagini, D. Leserre, J. V. Iribane, M. Riani, R. J. Walton—; (Biagini et al., 2005)—contributors: H. Biagini, D. Leserre, J. V. Iribane, M. Riani, R. J. Walton—; (Pucciarelli et al., 2007))—contributors: E. Pucciarelli, R. J. Walton, M. Laclau, D. Leserre, J. V. Iribarne—; (Breuer & Walton, 2020)—contains a selection of Pucciarelli's articles on reason, science, technics

Coriolano Alberini (1886–1960), Carlos Astrada (1894–1970) and Luis Juan Guerrero (1899–1957), who held closer ties to Germany.

Let us recall that the introduction and development of phenomenology in Argentina are closely related to three key facts. Firstly, Argentina's intellectual background at the beginning of the twentieth century was characterized by the need to overcome positivism. Secondly, the influence of José Ortega y Gasset[3], who paid three visits to the country in 1916, 1928, and 1939, founded the *Revista de Occidente* in 1924 and edited a collection of books under the title of *Biblioteca de ideas del siglo XX*, which contributed to the reception and translation of German philosophy[4]. However, already before his first visit, Alberini mentions in his *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía* of 1973 that phenomenological notions were circulating in the *Universidad de Buenos Aires* well before Ortega's first visit[5]. Thirdly, thanks to the early translation into Spanish of the *Logical Investigations* (1929) by José Gaos and Manuel García-Morente, Husserl's phenomenology was widely read and discussed[6]. This early period in the development of phenomenological thinking in Argentina[7] is marked by the reception of Husserl, Heidegger and Scheler by mainly Alberini, Astrada, Cossio, Guerrero and Romero, while the reception of Kant was mainly due to the pioneering work of Korn.

All these philosophers laid the foundations of the influence of German philosophy in Argentina and, in contrast to Pucciarelli, held personal contact to German philosophers, as the following short introduction to their work shows. We may start by Astrada, who studied in Cologne, Bonn and Freiburg, and met not only Husserl

---

and ideology; (Perez de Watt, 1988)—contributors: B. Portela, M. Sacerdote, A. Montenegro, F. J. Olivieri, E. Pucciarelli, C. Fernéndez—; (Walton, 2004); (Walton, 2008).

3 See the pioneering work of Javier San Martín, who edited an anthology of the writings of Ortega y Gasset in German (Ortega y Gasset, 1988). On the phenomenology of Ortega y Gasset see: (San Martín, 2012). On the influence of Husserl's on Ortega y Gasset see: (Díaz Alvarez, 2013, 3–8) and on Ortega y Gasset's visits to Argentina see: (Ruvituso, 2015, 57–63, 74–83).

4 On this subject see: (Ruvituso, 2015, 61).

5 This early knowledge was presumably due to teaching activities of the German professor Felix Krüger, who taught in Argentina from 1906 to 1909, as remarked in: (Ferrer, Schmich & Pérez-Gatica, 2022, 103, fn. 165).

6 On this subject see: (Walton, 1997, 675; Rabanaque & Walton, 2022, 54).

7 On the later reception of phenomenology in Argentina as well as in Latin America see: (Rabanaque & Walton, 2022; Rizo-Patrón Lerner, 2021; Walton, 1997; Walton, 2017; Zirión Quijano, 2021) and (Zirión Quijano, 2022). On the early reception in Argentina and Latin America see: (Ferrer, Schmich & Pérez-Gatica, 2022, 103–116, 117–178; Walton, 1997; Walton, 2017). For a general overview of the development of philosophy in Latin America see: (Krumpel, 1992; Krumpel, 2006, 17–106; Herrera Restrepo, 1998, 7–48).

and Heidegger, but also Scheler, Hartman, Oskar Becker and Ernst Cassirer[8]. Astrada's interests in phenomenology are prevalent in his early books, for instance in both *El juego existencial* (*The Existential Play*) of 1933 and *El juego metafísico* (*The Metaphysical Play*) of 1942, where he emphasizes, under the influence of Heidegger and Scheler[9], the notions of existential and metaphysical play[10], while in both his *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (*Phenomenological Idealism and Existential Metaphysics*) of 1936 and *Fenomenología y praxis* (*Phenomenology and Praxis*) of 1967 he interprets Husserl's philosophical position as a "transcendental idealism" (Astrada, 1967, 42–48) that accepts the Cartesian ontological postulates[11]. Astrada was the personal student of Risieri Frondizi (1910–1983), who thanks to a scholarship studied in Harvard, where he met Wolfgang Köhler. Under the influence of Köhler's Gestalt theory and that of Husserlian thought, he published his main work *¿Qué son los valores?* (*What are values?*) in 1958, where he conceives of philosophy as a theory that concerns the totality of experience. He develops a theory of values, which, while emphasizing objectivity, also involves individual and social considerations (Frondizi, 1958, 114 ff.). He founded the Department of Philosophy of the *Universidad de Tucuman* in 1937 and taught in Yale during Perón's dictatorship, returning after his destitution in 1955, when he assumed as Dean and Rector of the *Universidad de Buenos Aires*[12]. Alberini taught at the *Universidad de Buenos Aires*, where he was its Dean from 1923 to 1927, and edited the influential *Revista de la Universidad de Buenos Aires* since 1912. He travelled to Germany in 1930 and gave conferences about the influence of German philosophy in Argentina in Berlin, Leipzig and Hamburg. In Berlin, he was invited to the *Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft*, where

---

8 Astrada, as the only non-European author, contributed with his article titled „Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis", to the book *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften, aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages verfasst* (Astrada, 1949), which included contributions by Ludwig Binswanger, Wilhelm Szilasi and Carl Friedrich von Weizsäcker, among others (Walton, 2017, 14).

9 On Astrada see: (Ferrer, Schmich & Pérez-Gatica, 2022, 106–110).

10 Astrada writes in *El juego existencial* that, the farther he advanced in his reflections on the "extatic core of existing," the clearer he perceived that "the totality of the existential structures in which we moved was submitted to a transcendent process, whose undulating metaphysical line was that of the play itself" (Astrada, 1933, 10). On play itself, Astrada argues that "the play that the transcendence of existence plays, as such, is called *world*" (Astrada, 1933, 24). In *El juego metafísico* Astrada writes: "Metaphysics is a play", that of a "fundamental questioning." "In the metaphysical play human existence, under the impulse that projects it towards transcendence, strives for the search of being" (Astrada, 1942, 7). On this subject see: (Walton, 2017, 14 ff.; Rabanaque & Walton, 2022, 54 ff.).

11 On this subject see: (Zirión Quijano, 2022, 145).

12 On Frondisi see: (Vázquez, 1965, 368–378).

he met Albert Einstein, Wolfgang Köhler and Max Planck, while in Freiburg he met Heidegger, Husserl, and in Munich, Oswald Spengler. Central to academical networking was the publication of his book *Die deutsche Philosophie in Argentinien* in Berlin in 1930[13]. In 1949 he opened the so-called *Primer Congreso Nacional de Filosofía*, occasion on which German and North American delegations met for the first time in Argentina[14]. Guerrero graduated in Zürich in 1925 with a thesis on general axiology, which was published in Marburg in 1927. Back in Argentina he taught aesthetics and published his main work *Estética operacional en sus tres direcciones* (*Operational Aesthetics in its Three Directions*) (1956–1967)[15] in three volumes, where, under the influence of Husserl and Heidegger, he recurs to the notion of transcendental horizon to analyze artworks and elaborates an operative aesthetics encompassing the processes of manifestation, production and promotion of artworks[16]. Carlos Cossio (1903–1987), whose activities, like Pucciarelli's, were also centered in Argentina, also applied Husserlian phenomenology, in his case to law: He developed an egologic theory of law, consisting in an analysis of legal norms and systems (logic of parts and wholes) and a transcendental theory of legal knowledge. Cossio draws on Husserl to introduce values and valuation in the theory of law under consideration of intersubjective behavior[17]. He also published in Austria (Cossio, 1953)[18].

Regarding Pucciarelli's teachers, Korn and Romero, what characterizes their philosophy is its humanistic stance. Korn taught at the *Universidad de Buenos Aires* from 1906 to 1930 and was its dean between 1918 and 1921. He was co-founder of key institutions such as the *Sociedad Kantiana* in Buenos Aires in 1929, integrated by almost all professors holding a chair at the *Universidad de Buenos Aires* and at the *Universidad de La Plata* from 1928 till its dissolution around 1933/34 (Romero, 1952, 54)[19]. In his *La libertad creadora* (*The creative freedom*) of 1930, he emphasizes the

[13] On this subject see: (Ruvituso, 2015, 79, 310).

[14] The German delegation was integrated by Eugen Fink, Wilhelm Szilasi, Hans-Georg-Gadamer, Otto Friedrich Bollnow, Ludwig Landgrebe, Ernesto Grassi, Fritz-Joachim von Rintelen, Walter Bröcker und Thure von Uexküll, while the exiled Karl Löwith and Helmut Kuhn joined the North American delegation. On this subject see: (Ruvituso, 2015, 155–211).

[15] Guerrero explains that the term 'operational' as applied to his "transcendental" aesthetics involves not only a "seeing, but rather seeing in a particular way" (Guerrero, 1956, 15).

[16] On Guerrero see: (Walton, 2017, 21–24; Walton, 2022, 55 ff.).

[17] On Cossio see: (Walton, 1997, 677; Walton, 2022, 56).

[18] On the controversy between Cossio and Hans Kelsen about the normative (Kelsen) or transcendental (Cossio) function of norms see: (Caminada, 2023, 304 ff.)

[19] The titles of the conferences and seminars held by Romero, Korn and Astrada, among others, at the *Sociedad Kantiana* have been published in *Kant-Studien* Vol. XXXV (1930, 581), XXXVI (1931,

concepts of both freedom, which is not absolute, and will, which teleologically strives for the realization of higher spiritual values. Hence, he does not conceive of an "ethics without duty, without responsibility, without sanctions, and above all else, without freedom," which, by liberating us from "mechanical automatism," grants us "the dignity of our conscious personality, free and owner of its destiny" (Korn, 1948, 46). As Pucciarelli puts it in his foreword to the 1948 edition, "habit repeats and freedom creates" (Pucciarelli, 1948, 7), words which convey Korn's essential message: "If we want a better world, we will create it," by overcoming resistance and obstacles (Korn, 1948, 46). His fellow colleague Romero taught at the *Universidad de Buenos Aires* and *Universidad de La Plata*, was director of the prestigious *Biblioteca Filosófica* of the *Losada* publishing house, where he sponsored translations of Scheler among others, as well as consulting foreign editor for *Philosophy and Phenomenological Research* from its foundation, thanks to which a book on his philosophy was published in New York already in 1960[20]. He was the co-founder of the *Sociedad Kantiana,* together with Korn, and of the *Colegio Libre de Estudios Superiores*, spaces which were key for the development of philosophy in Buenos Aires and the establishment of intellectual networks with philosophers abroad[21]. In 1962 he travelled to Germany and stayed in Stuttgart, Tübingen and Munich. Under the influence of Husserl, Scheler and Hartmann, he developed a "theory of man," published as *Teoría del Hombre* in 1952 (3rd ed. 1965) and translated into English in 1964 as *Theory of Man.* The main thesis of Romero's philosophy is that experience confronts us with a movement of "transcendence," which, as a "drive or impulse" stemming from a "will of consciousness" (Romero, 1965, 46), runs through reality. This movement increases and encompasses manifold modes of irradiation, gradually advancing from inorganic reality through life, pre-intentional psychism and intentional psychism to the realm of spirit[22]. In agreement with Korn,

218), XXXVII (1932, 235, 322–325), XXXVIII (1933, 292) and XXXIX (1934, 110). For the full list, see: (Dotti, 1992, 224). On Korn see: (Dotti, 1992, 172–178); (Ferrer, Schmich & Pérez-Gatica, 2022, 103–106; Krumpel, 1992, 227–240).

[20] See: (Harris, 1960). In 1960, as Clara Ruvituso observes, Romero was invited to contribute to a compilation titled *Sinn und Sein*, dedicated to von Rintelen and edited by Richard Wisser, one of his assistants. Both had travelled to Argentina in 1952. He was there introduced as the most influential philosopher in South America. See: "Transzendenz und Sinn. Programm einer Philosophie" in (Romero, 1960b, 347–367).

[21] On Korn and Romero see also: (Krumpel, 1992, 227–240; Krumpel, 2006, 237–243) and for an extensive analysis of Romero's philosophy see: (Walton, 2022). Walton (2022, 99) remarks that Romero is the author in 1936 of the first article on Husserl written in Argentina: "Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl" ("Loss and Recovery of the Subject in Husserl"), published in (Romero, 1941).

[22] On this subject see: (Walton, 1997, 676; Walton, 2022, 97 ff.).

he asserts the "parallelism between freedom and transcendence," insofar the "absolute transcendence" of spiritual and cultural acts is correlative to the "suppression of coercion." In short, Romero develops a general theory of reality and sketches a "metaphysics of transcendence" as the framework for the examination of reality and values, following "the philosophical requisite by which no particular problem can be isolated from conceptions concerning totality" (Romero, 1964, 163 ff.).

Despite these early contacts, studies on circulation of knowledge between Europe and Latin America, while emphasizing the center-periphery relationship that in this early period mainly involved transfers from Europe to Latin America, also make clear that these transfers were not passive[23]. In this connection, as early as 1952 Romero argued in his *Sobre la filosofía en América* (*On Philosophy in America*) that the "Latin American mind" was characterized on the one hand, by the "predilection for issues concerning spirit, values and freedom," the tendence to unify them under the "assertion of spirit as the essence of the culmination of reality" and the assertion of "spirituality as the free realization of value" (Romero, 1952, 17). On the other hand, as he observed later in 1960 in *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura spiritual y otros ensayos* (*Ortega y Gasset and the Problem of the Spiritual Leadership and Other Essays*), a salient trait was the consideration of a multiplicity of perspectives—for which he coined the term "occidentalidad más espacio libre"—all which features testified the "fundamental unity" and the originality of Latin American culture (Romero, 1960a, 114, 115)[24]. Romero emphasized particularly the "feeling of freedom" (Romero, 1952, 17) that underlies Korn's theory of values, which "humanistic roots" express "human personality" and thus incarnate "the fight against coercion, the aspiration to freedom" (Romero, 1952, 67).

These humanistic concerns are shared by Pucciarelli. What distinguishes him from his predecessors is his pluralistic conception of reason and time, by which he develops an original theory that can be viewed as an instantiation of Romero's assertion about the plurality of perspectives characterizing Latin American thinking, which underpins the role of philosophy as an active force that promotes and induces social transformations, without engaging in partisanship. Accordingly, he particularly stresses the relevance of the philosopher's social commitment for overcoming the crisis caused by the dominance of technology and ideology over society—a commitment that neither neglects the personal dimension of philosophizing nor its social function as a militant and critical humanism.

---

[23] On these 'transfers' see: (Dotti, 1992; Dotti, 2000; Ruvituso, 2015; Ruvituso, 2017; Sarlo, 1988).

[24] On this subject see: (Ruvituso, 2017).

2. PUCCIARELLI: BIOGRAPHY AND WORKS

Eugenio Pucciarelli was born in La Plata, Argentina, in 1907, and graduated as a medical doctor at the University of Buenos Aires—a profession he did not practice—and as a professor in philosophy at the *Universidad Nacional de La Plata* (*National University of La Plata*). At this university, where he was disciple not only of Korn and Romero, as stated above, but also of Pedro Henríquez Ureña (1884–1946), he obtained his doctorate in philosophy in 1937 with a thesis titled "La Psicología de Dilthey" ("The Psychology of Dilthey") (Pucciarelli, 1938), under the tutelage of Romero. A year later he began his teaching career at the *Universidad Nacional de Tucumán*, where he was Dean of the Faculty of Philosophy and Letters from 1940 to 1944. After this period, he pursued his teaching at the Universities of Buenos Aires (1960–1983) and La Plata (1944–1957). He was the Director of the collection *La vida del espíritu* of the publishing house *Nova*, Buenos Aires, which, with the publication of works by Dilthey, Scheler and Husserl, among others, made it possible to disseminate valuable works of classical and contemporary philosophy in Latin America. He was a full member of the *Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas* (*National Academy of Moral and Political Sciences*), where he was President, and in 1974 he founded and directed the *Centro de Estudios Filosoficos*, which today bears his name, and four years later the journal *Escritos de Filosofía*, currently directed by Dr. Roberto J. Walton and Dr. Luis R. Rabanaque. Pucciarelli died in 1995[25].

Pucciarelli carried out his academic activities almost exclusively in Latin America. Besides those in Argentina, he taught at both the *Universidad Nacional de Caracas* (1945–1946) and the *Universidad de Piedras* in Puerto Rico (1960–1961). According to his biographical notes (undated), he also held conferences as invited speaker in Germany (1963), in Mainz and Heidelberg, Colombia (1964), Peru (1943, 1951), Guatemala (1961) and held seminars in Mexico (1961, 1964), Brazil (1948, 1949, 1959) Chile (1959) and Bolivia (1943). Apart from his numerous publications in the Latin American countries he visited, there are only a few contributions in translation[26]. Among them, one in particular deserves mentioning, namely, "El hombre y el tiempo" ("Man and Time"), which was published in Spanish in both *Escritos de Filosofía* in 1983 (Pucciarelli, 1983a) and a compilation titled *La evolución, el hombre y el Humano* (*Evolution, Man and the Human*) in Tübingen in 1986 (Sevilla, 1986), on the occasion of two associated con-

[25] For an introduction to Pucciarelli, see: (Rabanaque & Walton, 2022, 56–58) and for an extensive analysis see: (Walton, 2004; Walton, 2007; Walton, 2008; Walton, 2017).

[26] See: "Conflict between technological and humanistic values" (Pucciarelli, 1987a), "Angel Vasallo, Elogio de la Vigilia" (Pucciarelli, 1945a), and "Philosophie et culture: perspectives d'avenir" (Pucciarelli, 1983c).

gresses. The first event, the "Primer Simposio Internacional de Antropología Filosófica" ("First International Symposium on Philosophical Anthropology"), took place in 1983 at the *Academia Nacional de Ciencias* in Buenos Aires under Pucciarelli's direction, while the second one, the "II Simposio Europeo-Latinoamericano de Antropología Filosófica" ("II European-Latin American Symposium on Philosophical Anthropology"), was held in 1984 in Tübingen[27]. They both dealt with a common topic, namely, "El hombre en la crisis de nuestro tiempo" ("Man in the Crisis of Our Time").

Given the magnitude of his work, which encompasses some 1.200 writings, the least part published[28], I will limit myself here to highlighting his reflections on phenomenology and his ideal of humanism. As a brief introduction to these issues, it is important to stress that Pucciarelli was characterized by the breadth of his concerns, which led him to venture into art, literature, politics, social issues, science and technology from a philosophical position that opened up the horizons of the most diverse human endeavors and achievements. Testimony to this is his legacy, of which only three thematic compilations have been published to date: *Los rostros del humanismo* (*The Faces of Humanism*) (Pucciarelli, 1987b), *El enigma del tiempo* (*The Enigma of Time*) (Pucciarelli, 2013), *Razón Técnica, Ideología* (*Reason, Technics, Ideology*) (Breuer & Walton, 2020). As for his philosophical references, Pucciarelli points first to vitalism, indicating that his interests were closer to Dilthey than to Bergson. In an article titled "Autopresentación" ("Self-presentation") he also underlines the "spell" of Simmel ideas:

> Duration, historicity, horizontal and vertical transcendence of life depending on whether one looks at the thought of Bergson, Dilthey or Simmel have been for me nothing but different expressions of becoming, different ways of visualizing it and making it manifest. Hence my initial sympathy for these thinkers, to whom I was never a prisoner. (Pucciarelli, 2007, 304)

Later came the influence of phenomenology (Husserl, Scheler, Hartmann), as he makes clear in the self-presentation titled "Última lección de filosofía" ("Last Lesson in Philosophy") (Pucciarelli, 1988). In Husserl he emphasizes the problems of

---

[27] The first congress counted with the participation of Gerhard Funke, Hans Albert, José Ferrater Mora, Antonio Pintor Ramos, Danilo Cruz Vélez, André Jacob, Marcos M. Olivetti, Pietro Prini, Georges Gusdorf, Pierre-François Moreau and Edgar Morin. The Tübingen publication contains contributions of Manuel Granel, Julián Marías, José Ferrater Mora, Antonio Pintor Ramos, Danilo Cruz Vélez, André Jacob, Marcos M. Olivetti, Pietro Prini, Jorge J. E. Gracia, Valerio Rohden, Gerhard Funke, Georges Gusdorf, Hans Albert, Pierre-François Moreaux, Edgar Morin and Murielle Gagnebin. The majority of these philosophers participated in the congress, according to the foreword written by Rafael Sevilla (Sevilla, 1986, 9–13).

[28] Inventoried and digitally archived by the author in the framework of the grant awarded by the DAAD.

consciousness and time, the wresting of logic from subordination to psychology, thus securing its autonomy, and the discovery that consciousness has a constant structure, which he highlights as a significant achievement particularly in connection with the enquiry into the nature of time (Pucciarelli, 1988, 33). He was acquainted not only with his original contribution to the gnoseological problematic in the *Logical Investigations*, the three volumes of *Ideas* and "Philosophy as a Strict Science," but also with the question of time in *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time.* Later on, already in the 1960s, he devoted himself to texts such as *Experience and Judgment* and *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, which had been published a few years earlier (Iribarne, 2007).

The problems "that have become flesh" in his consciousness have been "reason, time, technology and ideology" (Pucciarelli, 2007, 292). This primacy does not preclude that his theoretical interests be extended to other fields such as the nature of philosophy and humanism. In addition, he has devoted himself to the history of Argentinean philosophy and literature, subjects which are underpinned by the question of the *conditio humana* (Walton, 2007). Faced with this plurality of themes, Pucciarelli emphasizes in "Última lección de filosofía" on the occasion of the event held in homage to him by the Bank of Boston Foundation to present his book *Los rostros del humanismo* in 1987, that it is necessary to engage in a dialogue on the problems, distinguishing between the particular situation of the problems, which is affected by the passage of time, and their content, which is not affected by history. In this respect, he recalled a phrase by Nicolai Hartmann, also echoed by Romero,

> which led to an emphasis on the problem, considered as the most vivid part of philosophy, and to use the answers, especially when they came from dissimilar orientations, to make the perception of the problem more evident. And I have always tried not to forget the ethical implications of teaching philosophy, a teaching directed not to the intelligence but to the whole man as a member of a society. (Pucciarelli, 1988, 42)

These expressions reveal his strong ethical vocation, which defines the mission of philosophy and the core of the humanist ideal he represented.

3. MISSION OF PHILOSOPHY, THE HUMAN TYPE OF THE PHILOSOPHER

Pucciarelli embodied the humanist ideal, which he defined, in the wake of Korn and Romero[29], as "that philosophical position which, by emphasizing the value of man and exalting the feeling of his dignity, stresses the importance of free activity

[29] Pucciarelli devoted many articles and conferences to his teachers. On Korn see: (Pucciarelli, 19370; Pucciarelli, 1948; Pucciarelli, 1959; Pucciarelli, 1960), and on Romero see: (Pucciarelli, 1972b; Pucciarelli, 1975a).

and stimulates his original creations" (Pucciarelli, 1987b, 32). Since the human being is "the architect of his world and of himself," constructing a world of meanings and making decisions on the basis of which he shapes his own personality, the notion of humanism is linked to the freedom of the human being. It is free insofar as it emancipates itself from all external subjection, recognizing, however, the validity of the prevailing values in the various historical contexts in which it is inserted. Pucciarelli does not hide his fear of the crisis that the humanities are going through, triggered on the one hand by the sciences, which have forged an image of the world opposed to that forged by classical culture, and by politics which, claiming a break with the orders of the past, conceives of the humanities as "ideological masks" designed to conceal social justices (Pucciarelli, 1987b, 35). Pucciarelli asks whether, in the face of the urgent demands of the present, humanism is a valid orientation for today's world. For Pucciarelli, humanism continues to be present, although it presents itself in modern forms. It is dominated by the critical attitude, the practice of which characterizes the philosophers' mission. Without it, the sense of freedom in the human world would disappear.

Philosophy is, thus, that wisdom which springs from the exercise of freedom and criticism, and which has as its mission the integration of culture and the historical action of humanity. For this reason, Pucciarelli frames humanism within the encompassing and integrative framework offered by philosophy as the wisdom that guides the human spirit in its virtue-oriented education. The theory of philosophy, that is, the question of philosophy as a "problem for itself" (Pucciarelli, 2007, 297), is an issue to which he has devoted himself without pause. To this subject he wrote extensively, dealing with the questions of the internal structure of philosophy, with the relations of philosophy to human life and its historicity, with the unity of philosophy in the midst of plurality and with the expressions and conceptions of individual philosophers.

This critical attitude of the philosopher entails "the need to reform the concept of truth", as he argues in "La filosofía como expresión del tipo humano" ("Philosophy as an expression of a human type") (Pucciarelli, 1987c). It must consist in a congruence between "the world view, expressed in each philosophical system and the corresponding human type" (Pucciarelli, 1987c, 118) Philosophy, as an expression of a human type, is less a doctrine than "a way of access to reality" (Pucciarelli, 1987c, 91), but it cannot be characterized simply as an epochal consciousness. To consider it as an "ideology detached from reality," as "an expression of the alienation of man" (Pucciarelli, 1987c, 93) implies renouncing to correct its inadequacies and limiting oneself to the mere contemplation of the world. This is why Pucciarelli rejects the human type that limits itself to contemplation in a merely receptive attitude and accordingly

stresses the importance of a "thought that imbues action in order to transform the world," insisting on the "militant" function of philosophy (Pucciarelli, 1987c, 94). It is not enough, then, to "discourse about freedom" (Pucciarelli, 1987c, 93), but one must actively contribute to its exercise by creating the necessary conditions that make it possible. Hence, Pucciarelli advocates a "militant philosophy," and an exercise of philosophy that is world-transforming (Pucciarelli, 1987c, 94).

From these considerations, Pucciarelli develops a *pluralist* conception of both philosophy and human types, which advocates a personal and *militant* dimension of philosophical activity in order to transform reality, such that philosophy can face the challenges posed by the present unstable political situation in Latin America[30].

4. PATHS OF ACCESS TO PHILOSOPHY: SCHELER, DILTHEY, HUSSERL

One of the ways of addressing philosophy itself consists, as mentioned above, in starting from the human type of the philosopher, since

> without philosophy—without clear and well-founded ideas about the human being and history, about the world and the ends that stimulate the moral action of individuals—neither a harmonious culture nor a fully human life is possible. (Pucciarelli, 1987c, 84)

The philosopher must therefore examine "his way of seeing the world and feeling life" (Pucciarelli, 1987c, 84). Thus, in "Max Scheler y su idea de filosofía" ("Max Scheler and his Idea of Philosophy") (Pucciarelli, 1969c), he emphasizes Scheler's attempt to determine the essence of philosophy on the basis of the "spiritual attitude" of the person and the "human type" (Pucciarelli, 1969c, 218). Scheler asserted the existence of a correlation between the spiritual attitude of the philosopher and the realm of entities under study, accessible only thanks to a "moral act of the whole person" determined by love, as he points out in "El acceso a la esencia de la filosofía" ("Access to the Essence of Philosophy") (Pucciarelli, 1969a, 25). Access to the essence of philosophy in Scheler occurs through the heuristic method (Pucciarelli, 1969c, 218), which starts from the consideration of the human type of the philosopher, whose achievements constitute partial contributions to the vision of totality. Pucciarelli points out in his critique that, in his interest to grasp reality intellectually, the philosopher's task is torn between the aspiration for totality and its conceptual expression, that is, between the claim to universal validity and the contingent and ephemeral character of human experience. This is why "only a fragment" of knowledge is grasped, in each case, by the

[30] On the challenges posed by the present unstable political situation in Latin America see: (Rizo-Patrón Lerner, 2021).

philosopher. The first factor that introduces a personal dimension into philosophizing is thus the "*fragmentation of knowledge,*" as Walton (2007, 316) remarks.

The way of access to philosophy is for Dilthey history, which reveals the one-sidedness and heterogeneity of systems. Pucciarelli raises a serious objection to this position, on the grounds that it has alienated philosophy from history. Dilthey's historicist position has the character of a *petitio principii*, since it demands to know beforehand the boundaries between philosophy, art, religion and science, a knowledge of which already presupposes a knowledge of essences that allows orientation, incurring thus in a hermeneutical circle. Moreover, Pucciarelli reproves the fact that the result arrived at by the historical method cannot transcend its grounding in already given systems, and in particular, the fact that under these conditions it would be difficult to foresee the emergence of unprecedent forms of interpretation of reality (Pucciarelli, 1969a, 26 ff.). From these considerations we can deduce the "inevitably personal character" (Pucciarelli, 1969a, 28) of the philosophical task and the "pluralistic consideration of the history of philosophy" (Pucciarelli, 1987c, 118), which favors tolerance and reflection, promoting dialogue and the renewal of thought.

Thus, a second factor that introduces a personal dimension to philosophizing concerns is the "*diversity of human types*" (Walton, 2007, 316). Hence, Pucciarelli's interest in Dilthey's analysis of worldviews, which, while providing a ground for philosophies, arise in turn from lived experience and "vary according to the constitution of each *human type*" (Pucciarelli, 1969a, 18). The resulting heterogeneity is not radical, for it presupposes a common ground of problems that is constant throughout history. This is why Pucciarelli refers to the differentiation postulated by Nicolai Hartmann between the "situation" of problems, which is modified over time, and the "content" of problems, which is not affected by history, as he states in "La metafísica en la situación actual" ("Metaphysics in the Present Situation") (Pucciarelli, 1968, 7). The treatment of the content of the problem faces different situations which vary according to historical circumstances.

The development of philosophy leads to the separation or even opposition between the scientific spirit and the ethical-religious vocation. As a theory, philosophy is love of knowledge, culminating in the ideal of science. It corresponds to the human type in which not only the thirst for knowledge predominates, but also the hope of satisfying it within an impersonal scientific framework. As a practice, philosophy is love of wisdom, and this implies a concrete way of manifesting itself that reveals "the existence of an order embodied in conduct," as he states in "Ciencia y Sabiduría" ("Science and Wisdom") (Pucciarelli, 1965, 367). Neither pole excludes the other. This implies, in turn, that the personal dimension of existence cannot be hidden under a set

of impersonal concepts. The ideal of science advocated by Husserl must be properly interpreted, that is, not as a philosophical norm, but as a pole on which the efforts of researchers converge and which motivates them to reach higher levels of universal validity. In the name of this claim, Husserl elaborated the idea of philosophy as a strict science. Pucciarelli characterizes this science as

> The demand for substantiation, linked to the notion of evidence conceived of as the immediate awareness of truth, and the demand for systematization, destined to be realized in the total unity of knowledge, achieved by making explicit the necessary connection between all its parts. (Pucciarelli, 1969a, 20)

The satisfaction of both requirements made it possible to elaborate the basis for an "ultimate and absolute foundation of the other sciences", which became subordinate to philosophy understood as a "strict science" (Pucciarelli, 1969a, 20). Pucciarelli argues that with the interpretation of philosophy as a genre of knowledge that "cannot but be reduced" to a correlation between consciousness and object, "being is reduced to object" and counterposed to the unobjectifiable being, which is excluded from the totality of being. He also points out that the decision to subject philosophy to the norm of science is not grounded in Husserl's work but seems to have arisen "from the author's personal experiences, perplexed by ideological divergences and aware of the impossibility of resolving them by a critique inspired by objective guidelines" (Pucciarelli, 1969a, 20 ff.).

This last aspect is re-evaluated in the article "Husserl y la actitud científica en filosofía" ("Husserl and the Scientific Attitude in Philosophy") (Pucciarelli, 1962), where he points out that Husserl's philosophy, which requires the realization of the ideal of a philosophy as a strict science, arises from the reflection on the two meanings of the word philosophy: love of knowledge and love of wisdom. Husserl calls for a philosophy as science, starting from the 'idea' of science and from the demands of foundation and systematization contained in it. The unity of knowledge calls for a double movement: objective, turned towards things, and reflective, directed towards the subjective activity of cognition. As for the method, which requires the prior elimination of all assumptions—the principle of "going to the things themselves"—it is intuition. Phenomenology is a philosophical science which embraces in hierarchical order the eidetic sciences—at its apex, phenomenology—, the ontologies and the 'empirical sciences.' It is an eidetic-material science of a descriptive nature. Its field is constituted by the essences of the experiences of pure consciousness. As these essences are morphological, the science that deals with them cannot be exact, but it can be rigorous, based on an intuition that guarantees the evident apprehension of its objects,

which does not exclude intersubjective confirmation. Research finds its principle in transcendental subjectivity as the source of all objectivity, without losing contact with the "lifeworld." Both the elevation of the sciences to the dignity of philosophy and the transformation of philosophy into science presuppose for Husserl the establishment of knowledge on absolute and self-evident foundations.

Pucciarelli concludes in "El acceso a la esencia de la filosofía" ("Access to the Essence of Philosophy") (Pucciarelli, 1969a), that both Husserl and Dilthey alienate philosophy by subjecting it, the former to science and the latter to history. He acknowledges, however, the merit of the scientistic position for having distinguished between the existing sciences and the very idea of science as the ideal term for the convergence of the particular sciences: However, he criticizes the fact that the very idea of science is also conceived of as a historical fact, changing through the ages on the one hand, and on the other, that even the most rigorous sciences are not in a position to satisfy the demands of an ideal science (Pucciarelli, 1969a, 27). In short, "autonomy of philosophy, exemption from assumptions, concern for totality, rigorous knowledge" are the common features that make up the essence of philosophy and its three ways of access: the historicist (Dilthey), the scientific (Husserl) and the one that considers spiritual activity (Simmel and Scheler) (Pucciarelli, 1969a, 16). The motivation behind Pucciarelli's criticism is, in his own words, his own struggle against the pretensions of neo-positivism which denies philosophy the consideration of traditional problems—being, truth, value—and reduces its problematic to linguistics and its function to that of a mere auxiliary of science (Pucciarelli, 1969a, 28).

To Pucciarelli's remarks on Husserl I may object that Husserl's main aim in the *Crisis* involves no subordination of philosophy to science. Quite on the contrary, he endeavors to enquire into the philosophical foundations of the universal validity claim posited by science. Accordingly, he exposes the process of idealization of the sciences by which they 'forget' their grounding in the "ontology of the lifeworld" as the origin of the constitution of meaning and lived experience, studies which were deepened in the manuscripts assembled in the complementary volume to the *Crisis* (Husserl, 1993, 140–160)[31]. Moreover, the fact that the critique may start form 'personal experience' does not imply that it lacks objectivity. In this connection, it must be emphasized that Husserl grew up in an age where the sciences had achieved their own development through technical efficiency, fueling thus an unbroken faith in progress and in the continuous improvement of human existence. When Husserl denounces

[31] See also: (Husserl, 2008). Husserl develops the notion of "life-worldly evidence (lebensweltliche Evidenz)" in 1936. See: (Husserl, 1993, 214–216).

the crisis of sciences in the 1930s, he is "invoking the spirit of his time" (Heffernan, 2015, 55 ff.). This motif of a crisis with grave consequences for the meaning of human life was neither new to the *Geistes-* or *Naturwissenschaften*, nor in Husserl's thought[32]. In face of this "tragedy of modern scientific culture" (Husserl, 1969, 3), what was required was the questioning of both the very foundations on reason and the pretension of truthfulness of sciences. To disclose these foundations required, more precisely, a clarification of the sense of the validity of applied reason as it concerns mathematics and formal logic, the exactness of which science relied upon. Hence, it involved the interrogation of the operation of reason in the constitution of a particular historical moment, that is, the constitution of science itself (Ströker, 2019, 296).

This enquiry demanded a philosophical "reflection" (*Besinnung*) and a "critique" of both the sense of human existence and the significance that science carries for life (Husserl, 1970, 5 ff.). Critique is thus a "reflection in which something is given as what it genuinely, essentially 'is,'" where this givenness is understood as a determination of sense[33]. Hence, the sense of the validity of science involves a claim about its meaning, which must be rational in order to signify and have a weight or value, or what Husserl calls 'evidence,' which in turn only manifests itself in reflection (Dodd, 2004, 4 ff.). Moreover, this endeavor to search for the foundations of validity, which concerns in the first place a reflection on the horizons in which the "claims of reason" and validity are constituted (Dodd, 2004, 7), requires we reflect on the original modes of encounter between subject and world, that is, it requires a reflection on the way we relate to the world and endow it with sense. Hence, intentionality is neither an "objectivation" nor an "exclusion" of the subjective or objective poles of this relation, as Pucciarelli argues, but a way of relating them through the constitution of meaning and sense. Husserl's commitment to this reflection on the meaning of science must not be confused with what has been termed an "uncritical worship of science" so common in positivism or in "naturalistic philosophers" (Spiegelberg, 1969, 77).

5. HUSSERL: THE IDEAL OF SCIENCE AND THE HORIZON OF REASON

Pucciarelli considers, both in the afore mentioned "El acceso a la esencia de la filosofía" (Pucciarelli, 1969a) and in "La idea de filosofía en Husserl" ("The Idea of Philosophy in Husserl") (Pucciarelli, 1969b), that in Husserl's thought there are tacit

[32] George Heffernan retrieves this thought already in Husserl's "Philosophy as Rigorous Science" of the first decade of the century (Heffernan, 2015, 55 ff.; Husserl, 1987, 60).

[33] On the notion of evidence in Husserl's phenomenology of existence, mainly based on *Grenzprobleme der Phänomenologie* (Husserl, 2014), see: (Heffernan, 2021).

assertions that act as unproven assumptions, thus rendering his attempt to lay the foundations of an absolute science invalid. Even if one disregards his "gnoseological idealism" and his "spiritualistic metaphysics," as well as the hypothesis of pre-established harmony to overcome solipsism and his claim to universality of phenomena by not taking a position on transcendence, the statement that "science is the highest aspiration of the human spirit, which leads it to place the theoretical ideal above the practical ideal, truth above the good" cannot be concealed in Husserl's thought. Furthermore, Pucciarelli argues that the application of the ideal of science to philosophy obeys the assumption that being is object, and thus opposed to the subject, which presupposes, in Husserl's view, the possibility of objectively valid knowledge, derived from the inference of absolute science from positive science (Pucciarelli, 1969b, 34). In doing so, science

> ignores the singular intimacy of each subject, removes from knowledge the personal aspects of human experience, reduces them to subjective dispositions, and excludes from knowledge all that is irreducible to the categories of reason. It reduces all being to an object. (Pucciarelli, 1969b, 35)

Pucciarelli enunciates here not only a very definite objection to Husserl's idea of philosophy but also his own humanist position: "The primacy of reason, which Husserl affirms, threatens the fullness of human experience, which has access to spheres of being that cannot be fixed in logical schemes obligatory for all; there are evidences different from those that reason provides" (Pucciarelli, 1969b, 35). To sustain this claim, he quotes Husserl's well-known passage of an appendix to Husserl's *Crisis*[34] to assert that Husserl himself had given up the dream of a philosophy as rigorous science (Pucciarelli, 1969b, 35). Husserl's well-known proclamation preceding the quoted passage, which has sparked a long debate in academic circles, seems to confirm it. There, Husserl states: "Philosophy as science, as serious, rigorous, apodictically rigorous science—*the dream is over*" (Husserl, 1954, 508; 1970, 389). Stephan Strasser (1959, 132)[35]

[34] The full passage reads as follows: "To be sure, the man who has once tasted of the fruits of philosophy, has become acquainted with its systems, and has then unhesitatingly admired these as among the highest goods of culture can no longer let philosophy and philosophizing alone. Some regard the philosophies as art works of great artistic spirits and consider philosophy 'as such' to have the unity of an art. Others oppose philosophy to the sciences in another way, such that it stands on a plane with religion, into which we have grown historically" (Husserl, 1954, 508; 1970, 389).

[35] Strasser writes: „Es ist den meisten Husserl-Forschern bisher entgangen, daß dieses Werk in vieler Hinsicht einen Wendepunkt in Husserls Denken bedeutet. Wir finden darin eine deutliche Absage an das den formal-apriorischen Wissenschaften entlehnte Erkenntnisideal (der Titel des Werkes ist bezeichnend hierfür). […] Vor allem aber wird hier zum ersten Mal […] die historische Dimension in die phänomenologische Problematik einbezogen […]. Der Wunschtraum einer Philosophie

and Ludwig Landgrebe (1967, 187)[36] were the first philosophers to interpret these lines as Husserl's renouncement to that ideal[37], as the title of Husserl's text ("Denial of Scientific Philosophy. Necessity of Reflection") seem to imply. However, Hans Spiegelberg (1969, 77, fn. 2)[38] and in his wake Hans-Georg Gadamer (1963, 25)[39] made clear that

---

als — im mathematischen Sinn —‚strengen' Wissenschaft läßt sich nicht verwirklichen. Die Historie muß in den philosophischen discursus eingeführt werden" (Strasser, 1959, 132 ff.)

[36] Landgrebe agrees with Strasser: „Es zeigt sich hier, wie die Verabschiedung der Leitidee der apodiktischen Wissenschaft Hand in Hand geht mit der entschiedenen Zuwendung zur geschichtlichen und geschichtsphilosophischen Begründung des Weges der Besinnung. Sie ist kein Bruch mit Husserls früheren Ansätzen, sondern die Konsequenz aus dem Programm einer letzten Begründung philosophischer Wahrheit auf ‚absolute Erfahrung'". Landgrebe further explains that the subversion of all common beliefs also required the questioning of the ego's evidence. However, this could not be carried out in view of Husserl's positing of the subject of absolute experience as the grounds on which any justification relies. Hence, Husserl had to recur to a "reflection" (*Rückbesinnung*) on the history of this requirement as it had been made by European science and philosophy.
In my view, these reflections on the impossibility of an "apodictical critique" (Landgrebe, 1967, 187) and consequently, on the necessity of a historical investigation, make clear why Strasser and Landgrebe interpreted Husserl's phrase as implying that an apodictical science, that is, a science built on irrefutable and absolute grounds, was no longer possible. However, Landgrebe seems here to conflate two problems, namely, the apodictical evidence of the Ego with the deployment of historical horizons, and views them as contradictory, as Ignacio Quepons argues in connection with Landgrebe's analysis of the *Cartesian Meditations.* Scientific predicative judgments and their evidence are connected to lived experiences and presuppose pre-predicative judgments having their own mode of evidence, which involves potentialities of meaning that in turn build up the potential horizon of all predicative evidence (Quepons, 2023). Hence, the progressive deployment of evidence as a striving for the confirmation of apodictic judgments implies both the analysis of the historical horizon in which the idea of science has been constituted and the reflection on the pre-predicative judgments which the former ones presuppose. Thus, the questioning of the Ego's evidence implies both a reflection on the lived experience on which it grounds and the analysis of historical horizons, where these evidences find concretion, such that the apodicticity of the Ego results from this deployment of evidences, implying therefore no contradiction.

[37] As Karl-Heinz Lembeck points out, this interpretation was shared by Wilhelm Szilasi and Hubert Hohl. See: (Lembeck, 1988, 54, fn. 18; Szilasi, 1965, 87, 101; Hohl, 1962, 78). Hohl views this renouncement of „wissenschaftlicher Strenge" as the emergence of a „neuer, phänomenologischer Wissenschaftsbegriff" that involves a return towards the "living world (*Lebenswelt*)" and towards "transcendental subjectivity" (Hohl, 1962, 79 ff.). Szilasi views this as Husserl's "resignation" and adds that since Husserl had lost the „Ariadnefaden", what was needed was a return to "first principles" (Szilasi, 1965, 101).

[38] Spiegelberg writes: "In the few places where in 1935 Husserl seems to be saying that philosophy as a rigorous science is a dream now ended (for instance, in *Husserliana* VI, 508) the context makes it plain that he was speaking in bitter irony about the times, not about himself" (Spiegelberg, 1969, 77, fn. 2).

[39] Gadamer quotes Spiegelberg and observes: „Man mißversteht diese Husserlschen Worte, wenn man sie als seine eigene Meinung auffaßt. In Wahrheit schildern sie eine von ihm nicht geteilte, ja

Husserl was simply referring to a common opinion of some of his colleagues, who had been "seduced by historicism and an irrational philosophy of life (*Lebensphilosophie*)" (Moran, 2002, 4) and/or by an anthropology *à la* Heidegger[40]. Indeed, a few lines further in the text, Husserl writes: "A powerful and constantly growing current of philosophy which renounces scientific discipline, like the current of religious disbelief, is inundating European humanity" (Husserl, 1954, 508; 1970, 390). It is precisely this fact that not only confirms that Husserl had not given up his ideals, but actually lead him to a reflection on the history of philosophy, as Paul Jannsen (1970, 142, fn. 8) has explained in detail. Husserl remained optimistic despite this "tragedy of modern culture" (Husserl, 1974, 7; 1969, 3), as a manuscript[41] (Husserl, 1989a, 238) and a letter to Roman Ingarden[42] (Husserl, 1968, 92), both of 1935, testify.

This "primacy of reason" is a recurring subject in Pucciarelli's later writings. In "La razón en crisis" ("Reason in Crisis") (Pucciarelli, 1968), he observes that Husserl, following Descartes in the importance he assigns to intuition and evidence, conceives of reason as a "cognitive activity, of a synthetic nature, which operates as the essential structure of transcendental subjectivity" (Pucciarelli, 1968, 245), in close relation to

---

von ihm als ein geradezu tödliches Verderben bekämpfte Meinung. Es ist sein alter Kampf für die Philosophie als strenge Wissenschaft, der ihn ehedem zu einer scharfen Abgrenzung gegen den Historismus geführt hatte (1911), der jetzt am Ende seines Lebens in ein neues Stadium tritt" (Gadamer, 1963, 25). Jannsen, Lembeck and Heffernan quote Gadamer and agree to his interpretation.

40 For this reference to Heidegger see also: (Gadamer, 1963, 25; Pöggeler, 1996, 23).

41 In the appendix XX of the Husserliana volume on „Aufsätze und Vorträge" of the period 1922–1937, Husserl writes: „Noch immer predigest Du Deinen radikalen Rationalismus. Du glaubst noch an eine Philosophie als strenge Wissenschaft? Hast Du den Aufbruch der neuen Zeit verschlafen?" — O nein. Ich ‚glaube', ich ‚predige' nicht: ich arbeite, ich baue, ich verantworte. Ich erweise mir die neue Wissenschaftlichkeit im äußersten Radikalismus der Skepsis an alle bislang nie befragten Selbstverständlichkeiten du in der Rückfrage nach den absolut letzten Quellen, die allem für mich Seienden überhaupt Sinn geben" (Husserl, 1989a, 238). This paragraph is quoted in (Heffernan, 2015, 56).

42 In a letter to Ingarden, dated 10.VII. 1935, Husserl writes: „Philosophie ‚als str[enge] Wiss[enschaft]' gehört zur erledigten Vergangenheit, so gut wie die Scholastik des 13. Jahrh. Auch im übrigen Europa greift die irrationalistische Skepsis um sich, das Bollwerk des mathematicistischen Positivism wird nicht lange helfen, da man schließlich entdecken wird, daß es eine Attrappe von Philosophie u. nicht eine wirkl. Philosophie ist. Ich bin sicher: nur die tr[anscendentale] Phänom[enologie] schafft letzte Klarheit u. den einzig möglichen Weg in notwendig verwandelter Gestalt, die Idee einer Phil[osophie] als universale Wissenschaft zu verwirklichen" (Husserl, 1968, 92 ff.) In the explanatory notes Ingarden says that, although he thinks he had been told by Fink about Husserl's renouncement and had himself repeated this comment in his „Gedenkrede" of 1959, he now realizes that Husserl spoke about the European situation at that time. This means "no renunciation to his own program of a philosophy as a rigorous science," as Husserl's letter proves (Husserl, 1968, 181). This letter is mentioned in (Orth, 1976, 217, fn. 10) and quoted in (Jannsen, 1970, 142, fn. 8).

logic. He recognizes in Husserl's late period, however, a "turn" towards history, thanks to which reason contributes to the autonomy of personal life and to the progress and meaning of history. To its function of knowledge is added, as a principal aspect, the "practical function that it exercises as an ideal that stimulates the progressive march of humanity". Pucciarelli glimpses in these considerations a widening of the problematic horizon of reason and an increase of the intellectual means to grasp reality (Pucciarelli, 1968, 246).

No longer in the sphere of history, but in those of practical and axiological reason, Pucciarelli observes in "Los avatares de la razón" ("The Vicissitudes of Reason") (Pucciarelli, 1980), a broadening of the areas in which reason intervenes. In this respect, he points out that the richest meaning of the word *logos* is reason, more specifically, the reason that is at the service of science. He stresses that, although Husserl insists that reason is always cognitive and implies a critical reflection on the true and the false, it is not limited to the realm of logics, but also includes an awareness of the good, the bad and the just, which "opens the doors of action" (Pucciarelli, 1980, 8). Regarding Pucciarelli's critique, it is important to notice that Husserl's manuscripts on these relevant issues, especially those on ethics, limit issues of phenomenology and the structure of consciousness, were published in the *Husserliana*[43] only after Pucciarelli's had written his own articles on the subject.

In keeping with his inclination towards a militant and critical humanism, Pucciarelli stresses in his reading of the *Crisis* that "reason, which constitutes humanity in the human being, is that which allows him to attain, with freedom and autonomy, personality." Hence, although reason initially withdraws into itself, thanks to self-reflection it attains the rank of reason that is self-understanding and self-regulating, thus allowing humanity to understand itself on the basis of philosophy understood as a rigorous science, which, in turn, characterizes its practical life (Pucciarelli, 1980, 8 ff.).

6. THE CRISIS OF REASON

This idea of reason is going through a crisis today, triggered by the expansion of barbarism and the irruption of irrationality and vitalist hedonism, an observation that in our age of "alternative facts" and fake news is still valid. This crisis, analyzed in his afore mentioned paper "La razón en crisis" (Pucciarelli, 1968), brings with it

[43] See: Hua XXV (Husserl, 1987); Hua XXVIII (Husserl, 1988); Hua XXVII (Husserl, 1989a); Hua XXXVII (Husserl, 2004); Hua XLII (Husserl, 2014); Hua XLIII (Husserl, 2020). On ethics and affectivity see: (Breuer, 2019; Breuer, 2020b; Breuer, 2022; Hart, 1992; Melle, 1991; Melle, 2002; Melle, 2007; Peucker, 2008).

the awareness of new limitations and the loss of confidence in its unlimited capacity. Pucciarelli analyses the various crises through which reason has gone through: the limitation of its universal validity, the discovery of the falsity of propositions whose truth is based on intuitive evidence, the replacement of the criterion of evidence by that of logical coherence, the multiplicity of types of evidence and their relative truth, the controversies about the number and hierarchical relation of principles and about the analytical character of their statements and their evidence, the presence of the irrational in all domains of being and knowledge. He particularly addresses the lack of universal validity or "autonomy" of reason, by emphasizing that "the ideas of reason are not independent of the content and orientation of their respective systems" (Pucciarelli, 1968, 210). As examples, Pucciarelli mentions Dilthey's historical reason, Bergson's "abandonment of life" to intuition and instincts, whereas reason was brought closer to matter, Ortega y Gasset's endeavor to conciliate reason with life by his notion of a "vital reason," Husserl's assertion of perception as the ground for the legitimacy of knowledge, Jaspers' exposure of the limits of rational thinking in face of the difficulties posed by metaphysical knowledge, Whitehead's distinction between utilitarian and disinterested reason, Santayana's exploration of the vicissitudes of reason within the realm of common sense, society, religion, art and science (Pucciarelli, 1968, 210 ff.). To these attitudes Pucciarelli contrasts the struggle of the "champion of the theoretical spirit of our time, Edmund Husserl," to establish philosophy as a science and to find unshakeable foundations on which to base other forms of knowledge, as opposed to the recognition of the close association of the crisis of reason with the crisis of Western civilization (Pucciarelli, 1968, 214).

Pucciarelli locates the beginning of the breakdown of reason towards the end of the 19th century when the rise of science and technology led to a decline in the confidence in reason due to the afore mentioned crises. The discreditation of reason also has its origin in man's reaction to wars, which makes it surrender to sentiment and instinct:

> The loss of faith in reason has coincided in part with the new conditions of life imposed by military conflicts and the existence of dictatorial governments, which in both cases have put a brake on the exercise of reason as a faculty of criticism, by limiting, even abolishing in some cases, the autonomy of personal life, its independence vis-à-vis the public authorities and the unconsidered pressure of political organizations. (Pucciarelli, 1969b, 214)

Pucciarelli presents us with a desolate panorama of the contemporary human being who has renounced the use of reason. This weakening of confidence has stemmed not only from the vital situation of the "common" individual, but also from

the disappointment of those who were its apologists, the scientist, and the philosopher. Both recognize that the crisis alludes to the impossibility of satisfying the demand for absolute self-foundation of reason. To sustain this assertion, Pucciarelli analyses the internal limitations of formal theories that indicate the inadequacy of the means used to meet ideal demands. He highlights the loss of the autonomy of reason in pragmatism and vitalism, philosophies that prioritize emotion or the irrational, as in the case of both Scheler and Heidegger's theory of moods. Pucciarelli argues that the crisis has enabled us to formulate the following distinctions: Firstly, between the meanings of the word reason, as for instance, faculty or function of knowing, set of ideal demands, system of principles, rules, and categories; secondly, between the areas of application of understanding and reason. However, the crisis does not affect reason as a human activity in the service of knowledge, because its capacity for self-examination enables it to adapt to new situations. The crisis of reason refers to the precarious or historical character of the means invented by reason to achieve the requirement of universal and full intelligibility—an observation that follows from Pucciarelli's pluralistic and historically attentive approach (Pucciarelli, 1968, 227–253).

7. PLURALISM OF THE IMAGES OF REASON

Pucciarelli proposes a solution to the circle of determining the essence of philosophy from within itself, "the complementarity of points of view or the convergence of methods" (Pucciarelli, 1969a, 28), which consists in contemplating other ways of gaining access to oneself in order to benefit from the experience of others and to promote dialogue, thus proposing a consideration of multiple perspectives. Attentive to this perspectivism, Pucciarelli defends a pluralism of conceptions of both reason and time.[44] In an article titled "Razón" ("Reason") (Pucciarelli, 1976), Pucciarelli distinguishes a *plurality of images of reason*–passive or active, intuitive and operative, amorphous or structured, closed or open, constant or variable, vital, existential, instrumental, rhetorical, historical, knowledge-oriented or action-oriented, etc. —according to its structure, its type of activity, its uses and its fields of application. Unlike traditional conceptions, which are mutually exclusive, Pucciarelli's attitude is strongly "inclusive": He conceives of reason as a genus that encompasses a plurality of species. Pucciarelli illustrates the example of an analytical (or intuitive) reason in Descartes and a logical (or operative) reason in Leibniz. He analyses reason on the level of language (Hobbes) and in the framework of Kantian philosophy, which aspired to be the full realization

[44] On this subject see: (Breuer, 2021).

of the activity of reason. Its type (theoretical and practical) is applied to knowledge and to moral action, the fields of its application being the spheres of nature, of art and of freedom, that is, of ethics. In general terms it is understood as human, discursive, finite, ahistorical and pure. Hegel maintains the Kantian distinction between understanding (abstract concept) and reason (reality), the latter being understood as an activity, an inner dynamism that obeys a dialectical rhythm of oppositions, each of whose moments constitutes an overcoming of the previous ones. In contrast hereto, Dilthey conceives of reason as dynamic, open and historical, since its purpose is to grasp the meaning of life.

Reason faces insurmountable limits through the irruption of the irrational in all domains of knowledge, as mentioned above. Two different paths can be distinguished: The accent on intuition (Bergson) and the unthinkable or absolute (Jaspers). As for technical reason, its categories are of a dynamic nature to accompany technical transformations. Pucciarelli addresses the dangers involved by the use of reason whenever it is applied as a mere instrument to ends alien to it, which have been raised by the thinkers of the Frankfurt School (Horkheimer, Adorno, Habermas). Since reason has been conceived of as subjective and been reduced to a merely logical and calculating faculty, the question arises as to the existence of guiding principles in the fields of ethics and politics. These thinkers dialectically oppose both forms of reason while attempting to integrate them into a social and historical totality. Pucciarelli also points to the conception of a rhetorical reason, as for instance in Perelman, which serves as framework for argumentation.

This multiplicity entails various problems: Pucciarelli wonders whether it breaks the unity of reason, whether they are irreducible types and whether their results are compatible with each other (Pucciarelli, 1976, 616–622). However, the heterogeneity is not radical, since the problematic contains a constant core constituted by the desire to know, the critical attitude and the demand for a methodology adjusted to both this aim and the reflection on its moral destiny: Pucciarelli thus concludes in "El pluralismo en filosofía" ("Pluralism in Philosophy") (Pucciarelli, 1978): "Pluralism, which is the fruit of free activity, is also the condition of the existence of freedom and its unimpeded exercise" (Pucciarelli, 1978, 22). The contrast between the different types of reason is therefore not radical, but varies according to the exercise of its function, its context, and the organization of the categorial system. In view of the plurality of historical forms of conceptions of reason, it is possible to affirm that the conception of reason as cognitive and applicable to the ethical field can take on a multiplicity of images according to the historical and cultural context of application. Based on this perspectivism, Pucciarelli posits a "gnoseological pluralism," which respects both the

heterogeneous ways of conceiving of a metaphysical order and the multiplicity of contents and systems that have crystallized historically (Pucciarelli, 1978, 11 ff.).

The existence of a multiplicity of types of reason raises the question of their unity. Pucciarelli rejects those interpretations that are based on a naturalistic anthropology, which reduces reason to a function immanent to life and to the service of biological needs on the one hand, and on the other, those that uphold its autonomy, which reduces its evolution to a necessary unfolding of fixed forms that are subject to an ideal and timeless order. He sustains a conception, inspired by Scheler, which is based on the "recognition of the functionalization of essential intuition," according to which the contents of knowledge are functionalized, allowing thus the subsequent grasping of those features which were inaccessible from the previous perspective (Pucciarelli, 1968, 248–250). The crisis of reason, Pucciarelli concludes,

> is far from affecting reason as a human activity in the service of knowledge: it does not alter its dynamism, inventiveness, and plasticity. […] it is, strictly speaking, the precarious character, in any case historical, of the means invented by reason itself to achieve the requirement of universal and full intelligibility. (Pucciarelli, 1968, 252 ff.)

These expressions testify to Pucciarelli's confidence in the human capacity and human reason to overcome vicissitudes, which characterizes his philosophical militantism.

8. PLURALITY OF IMAGES OF TIME

Pucciarelli also proposes a plurality of images of time, a subject which represents his central contribution and to which he devoted extensive articles, some of which he selected and were published after his death in the afore mentioned *El enigma del tiempo*. In an article therein, titled "El origen de la noción vulgar del tiempo" ("The Origin of the Vulgar Notion of Time") (Pucciarelli, 2013a), he proposes a correlation between the plurality of modes of being and the plurality of time and poses the following question: "The plurality of modes of being, which human experience reveals, must it not be attributed, perhaps, to the multiplicity of modes of temporality?" (Pucciarelli, 2013a, 65). Even if he refers here to Heidegger's statements, this question can be understood as the issue underlying the totality of Pucciarelli's studies on time. For instance, in "El hombre y el tiempo" ("Man and Time") (Pucciarelli, 1983b), he not only distinguishes and characterizes diverse species of time in relation to the processes associated with them, but also observes that each temporality is characterized by continuity or discontinuity, acceleration or retardation, natural or conventional periodization and by its relation to the affective states of the subject who experiences them (Pucciarelli, 1983b, 24). This

question raises the problem, already mentioned above, of the unity of time as opposed to the various temporalities. Pucciarelli's approaches this issue from the point of view of the different layers of the person in relation to a temporal structure of superimposed, hierarchically organized levels (Pucciarelli, 1983b, 28)[45].

In this connection, Pucciarelli points out in "El hombre: corporalidad y temporalidad" ("Man: Corporeality and Temporality") (Pucciarelli, 1984), the following:

> We live simultaneously in a plurality of times, yet life, despite changes in thought, affectivity, and action, shows unity and continuity. It seems that life is the content of an imperative of continuity through time, the only way to ensure the unity of the person and, in the moral order, a sense of responsibility. All this suggests that a hierarchical theory of time is an adequate instrument to do justice to the multiplicity of temporalities destined to come together in the unity of that 'dimensional category of reality' which we call time. (Pucciarelli, 1984, 174)

For Pucciarelli, time is a "constitutive trait" of the human being and inseparable from it (Pucciarelli, 1983b, 22). To render time intelligible, man has recurred to the conceptions of cosmos, life, consciousness, existence and spirit, concepts that concern both processes and experience, as he claims in "El tiempo en la filosofía actual" ("Time in Contemporary Philosophy") (Pucciarelli, 2013b, 145). This is why one must distinguish firstly, the "experience of time," which is always subjective, from the "intellectual representation of time," which registers it; secondly, the "symbolization of time" by language from theories about its nature; and finally, the "species of time"—physical, biological, psychic, social, historical—from its qualitative aspects (Pucciarelli, 1984, 24), expressions which evidence the influence of Bergson's, Dilthey's, Simmel's, Bachelard's and Minkowski's research on time and its grasping through the notion of life (Pucciarelli, 2013b, 154–163). Time can also be accessed through the cosmologies of our time, which are strongly influenced by Einstein's theory of relativity, by emphasizing "the reality of time and its solidarity with space and matter" (Pucciarelli, 2013b, 146). They follow the inspiration of Heraclitus and emphasize becoming and transience, as advocated by Nicolai Hartmann's, Samuel Alexander's, Alfred N. Whitehead's, Hans Reichenbach's, Rudolph Carnap's and Bertrand Russel's respective philosophies.

Another possibility of access is consciousness, where the sense of experiences related to time are constituted. Here Pucciarelli analyses the approaches that attribute the origin of the representation of time to the contents of consciousness and to acts. He highlights the evolution of Franz Brentano with respect to his conception of time as given to us in a temporalizing perception, an analysis taken up and modified by

[45] On this subject see also: (Pucciarelli, 2013b).

Husserl in his analyses of the internal time consciousness, which denies the similarity between the stream of experiences and objective time. Pucciarelli details the evolution of these studies that culminate in Husserl's conception of the living present, analyzing, in addition, the correlation between the constitutive levels of time and consciousness. He also reviews Scheler's distinction between the multiplicity of times and, in connection with his metaphysics of the final period, the hypothesis of a single time conceived of as the unfolding of the totality of the cosmos. Unlike Husserl, Scheler assigns the original experience of time not to consciousness, but to the life of the body as a vital center. Pucciarelli highlights in this context the divergences between Husserl and Scheler, which originate in two different interpretations of the phenomenological reduction: While Husserl inhibits any positing of existence in order to reach the original phenomena that integrate the knowledge of essences, Scheler takes a further step that excludes the acts that constitute the moment of existence. In Scheler's interpretation, the Husserlian reduction does not give access to essences, for in this sphere there is a confusion between the essential and the accidental. It is only through a radicalization of the reduction that one arrives at the meeting point between consciousness and body, soul life and biological life (Pucciarelli, 2013b, 163–170). This emphasis on the level of experience is then examined according to the contraposition of two types of experience, which can neither be universalized nor communicated, namely the experience involving a contact with the external within the instant and an ontology that discovers in temporality the meaning of the being of existence. The developments of Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty (Pucciarelli, 2013b, 170–177) are related to this scope of issues.

These analyses reveal Pucciarelli's emphasis on the personal dimension of philosophizing, from which the examination of time cannot be excluded. As he observes in "Dos actitudes frente al tiempo" ("Two Attitudes to Time") (Pucciarelli, 2013c), these analyses

> translate two attitudes theoretical and practical as a function, perhaps, of two different human types but capable of devoting themselves with equal passion to philosophical research. Once again, philosophy reveals the personal dimension that runs through its entire systematic construction and also its own repertoire of questions. (Pucciarelli, 2013c, 111)

Temporality is thus an essential feature of the human being because it permeates all theoretical and practical life. We do not have a "more universal experience than that of time": We cannot ignore

> the transformation we perceive in the outside world, the ageing that comes upon us, the nostalgia that invades us when we evoke the past and the impatience that awakens the

> future […] We feel immersed in a current that overflows us and drags us along: powerless to stem its flow, we see it bursting forth from an uncertain future, rushing over us and pursuing its course towards a past that is receding behind us. […] time harasses us, drags us along, gives us no respite, passes through us, wearies us, dissipates our joys and ends up destroying us […] It appears to us as the strongest thread that supports the tapestry of our existence and at the same time as the dissolving force that will put an end to it. (Pucciarelli, 2013c, 79)

9. HUMANISM IN PUCCIARELLI

In view of this multiplicity of changing perspectives, Pucciarelli suggest a "dynamic conception" of the human being, whose essence is not given in advance, an assertion that bears a striking similarity to Husserl's late reflections in §64 of *Ideas II,* where he punts forward the conception of an essence "open" to a multiplicity of qualitative changes according to varying circumstances (Husserl, 1952, 299; 1989b, 313)[46]. This conception of a dynamic plurality can only be expressed in action: Hence, wisdom is achieved by a militant agent, who, due to its inherent freedom and critical attitude, does not allow itself to be confused with the cause it serves (Pucciarelli, 1969a, 367). Pucciarelli rejects he human type who is prone to contemplation in a receptive attitude and who rejects transformative activity. Because modes of action must be guided by theoretical analysis, Pucciarelli emphasizes, alongside logical reason, a historical reason, in which he distinguishes two aspects of narrative, namely, one oriented to understanding the course of history, and the other one based on arguments oriented towards persuasion: While the first aspect concerns facts and events already consummated, the second relates to "action in a nascent state," as he argues in "Dos vertientes de la razón histórica" ("Two Strands of Historical Reason") (Pucciarelli, 1981, 229). If action is not to be underestimated, philosophy should not be characterized as mere "consciousness of the epoch" since this would imply the renunciation of exercising a transformative action on the epoch, as he points out in "La filosofía en su diálogo con nuestra época" ("Philosophy in its Dialogue with Our Epoch") (Pucciarelli, 1982, 36). Hence, he emphasizes in "La filosofía como expression del tipo humano" ("Philosophy as an Expression of a Human Type"): "Philosophy is not a frivolous game for leisure time, but a serious activity that engages the whole human being, and such an escapism is an indication of a deficient mode of human existence" (Pucciarelli, 1972a, 92).

The philosopher must therefore contribute to create the conditions that make possible the exercise of freedom. For this reason, throughout his writings Pucciarel-

[46] On this subject see: (Breuer, 2020a).

li highlights in the philosopher "a nature that shows the active energy of character through a thought that penetrates into action to transform the world" (Pucciarelli, 1987c, 94). It is up to the humanities and not only to science to transform the world. When specifying what he understands by humanism, Pucciarelli points out in "La controversia de los humanismos" ("The Controversy of Humanisms") (Pucciarelli, 1987b), that this concept designates "that philosophical position which, by emphasizing the value of man and exalting the feeling of its dignity, accentuates the importance of free activity and stimulates its original creations" (Pucciarelli, 1987b, 32). This idea of humanism, centered on the exaltation of the human being, is present in different historical contexts, opens a plural panorama, which nevertheless shows a nucleus of coincidences in the enthusiasm for culture and in the importance assigned to the human sciences, spheres which Pucciarelli considers to be united. That is why

> there is no humanism without differentiation, and any behavior that strives to ignore it automatically places the individual on the margins of the values that nourish the spiritual orientation of humanism, which are summed up in freedom, dignity, and justice. (Pucciarelli, 1987b, 54)

10. CONCLUSION. PUCCIARELLI AND LATIN AMERICA

Both this humanism and the plurality inherent in all forms of human existence and particularly, in the personal dimension of philosophical practice extend to the realm of culture. Pucciarelli advocates a cultural pluralism that is based on the historical development of Latin America and responds to the moral duty to develop our personality. Pucciarelli recognizes in Latin Americans a deep-rooted identity that operates thanks to shared religion, customs, and language. Assuming the condition of Latin American, as the Dominican erudite Pedro Henriquez Ureña did, implies no isolation, but participation in the universality of spirit from the concrete situation one has been thrown in by destiny (Pucciarelli, 1945b, 21). Underlying Pucciarelli's reflections is the recognition of the crisis that philosophy is going through, which originates in its "loss of social prestige" (Pucciarelli, 1987c, 84), and the hope that "what was once an effective force will once again become an energetic stimulus for the spiritual life of man, especially through its influence on the educational formation of the individual" (Pucciarelli, 1987c, 84). In this connection, phenomenology as Pucciarelli conceives it becomes an active force by not only disclosing the crisis which philosophy and society face, but most importantly by widening its horizons in order to embrace multiple perspectives, contributing thus to its diversified application to varying situations and contexts, such as the Latin American. Accordingly, Pucciarelli

stands out, within the early reception of phenomenology in Argentina, due to his pluralistic conception of reason and time that underpins the transformative role of phenomenology on society. What he shares particularly with his teachers, Romero, and Korn, is a profound humanism and the concomitant commitment to social justice and national culture, that does not operate through exclusion, but through a provisional synthesis of own and foreign cultural features that varies according to circumstances. In this way, as he claims in "Problemas del pensamiento argentino" ("Problems of Argentine Thought"), philosophy and phenomenology in particular are closely linked to social reality, being "its expression, its critique and its propulsive energy" (Pucciarelli, 1975b, 23).

In short, Pucciarelli's humanism goes deep into the problems of his time to rescue the virtues and freedom of the individual that ground human dignity. For this reason and for his critical capacity, it is undeniably relevant today. His ideal of humanism, which emphasizes not only the personal dimension and the social commitment of philosophical practice, but also the relentless search for the unshakeable foundations of knowledge as carried out by Husserl, reveals a profound pluralistic humanism that neglects neither the consideration of the different dimensions of the Latin American lifeworld nor the militant and critical function of the philosopher, evidencing thus the actuality of his message.

REFERENCES

Alberini, C. (1930). *Die deutsche Philosophie in Argentinien*. Berlin: Hendriock.

Alberini, C. (1973). *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Ales Bello, A., & Walton, R. J. (2013). *Introducción al pensamiento fenomenológico. Despliegues de la consigna de Husserl 'volver a las cosas mismas'*. Buenos Aires: Biblos.

Astrada. C. (1933). *El juego existencial*. Buenos Aires: Babel.

Astrada, C. (1936). *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.

Astrada, C. (1942). *El juego metafísico*. Buenos Aires: El Ateneo.

Astrada, C. (1949). Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis. In C. Astrada, K. Bauch, L. Binswanger, R. Heiss, H. Kunz & C. F. von Weizäcker (Eds.), *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften, aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages verfasst* (165–171). Bern: Francke.

Astrada, C. (1967). *Fenomenología y práxis*. Buenos Aires: Siglo XX.

Biagini, H. et al., (2005). El americanismo constitutivo de Eugenio Pucciarelli. In *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires XXXI* (5–10). Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias.

Breuer, I. (2019). The Ego as Moral Person. Husserl's Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 20 (1), 15–35.

Breuer, I. (2020a). Towards a Phenomenological Metaphysics. The Contingent Core of the Ego and of all Eidetic Forms. In J. Apostolescu & C. Serban (Eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology* (213–234). Berlin: Gruyter.
Breuer, I. (2020b). Aristotle and Husserl on Feelings in Moral Sense: Philia and Love. *Método,* (8)2, 31–67.
Breuer, I. (2021). Fenomenología y humanismo en Eugenio Pucciarelli. *Ekstasis*: *Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 10 (2), 43–69.
Breuer, I. (2022). Reflections on a Phenomenological Ethics: Its Foundations on Empathy and the Acknowledgement of Vulnerability. *Bollettino Filosofico*, 37, 28–41. DOI 10.6093/1593–7178/9644.
Breuer, I., & Walton, R. J. (Eds.). (2020). *Selección de escritos en homenaje. Dr. Eugenio Pucciarelli. Razón. Técnica. Ideología*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
Caminada, E. (2023). Ethik und Normen. In E. Alloa, Th. Breyer & E. Caminada (Eds.), *Handbuch Phänomenologie* (294–315). Tübingen: Mohr Siebeck.
Cossio, C. (1953). Egologische Theorie und Reine Rechtslehre. *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht und Völkerrecht*, 5, 15–69.
Díaz Álvarez, J. M. (2013). José Ortega y Gasset and Human Rights. In L. Embree & T. Nenon (Eds.), *Husserl's Ideen, Contributions to Phenomenology 66* (3–18). Dordrecht: Springer. DOI 10.1007/978–94–007–5213–9_1.
Dodd, J. (2004). *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Dordrecht: Kluwer.
Dotti, J. (1992). *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
Dotti, J. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
Ferrer, G., Schmich, N., & Pérez-Gatica, S. (2022). *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch* (N. Schmich & G. Ferrer, Trans.). Baden-Baden: Karl Alber.
Frondizi, R. (1958). *¿Qué son los valores?* México: Fondo de Cultura Económica.
Gadamer, H.-G. (1963). Die phänomenologische Bewegung. *Philosophische Rundschau*, 11, 1–45.
Guerrero, L. J. (1956). *Estética operatoria en sus tres direcciones*. Buenos Aires: Losada.
Harris, M. S. (1960). *Francisco Romero on Problems of Philosophy*. New York: Philosophical Library.
Hart, J. D. (1992). *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht: Kluwer.
Heffernan, G. (2015). Phenomenology as Humanism: Husserl's Hermeneutical-Historical Struggle to Determine the Genuine Meaning of Human Existence in "The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology". In A.-T. Tymienieka (Ed.), *From Sky and Earth to Metaphysics, Analecta Husserliana CXV* (183–216). Dordrecht: Springer.
Heffernan, G. (2021). Existential Evidence. The Role of Self-Giving in Husserl's Phenomenology of Existence. *Phänomenologische Forschungen*, 2, 137–158.
Herrera Restrepo, D. (1998). *América Latina y la Fenomenología*. México: Universidad Pontificia de México.
Hohl, H. (1962). *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie Edmund Husserls*. Freiburg/München: Alber.
Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV). Den Haag: Nijhoff.
Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.
Husserl, E. (1968). *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl* (R. Ingarden, Ed.). Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic* (D. Cairns, Trans.). The Hague: Nijhoff.
Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy* (D. Carrns, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
Husserl, E. (1974). *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Hua XVII). Den Haag: Nijhoff.
Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (Hua XXV). Dordrecht: Nijhoff.
Husserl, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 198–1914* (Hua XXVIII). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, E. (1989a). *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)* (Hua XXVII). Dordrecht: Nijhoff.
Husserl, E. (1989b). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution* (R. Rojcewicz & A. Schuwer, Trans.). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937* (Hua XXIX). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924* (Hua XXXVII). Dordrecht: Kluwer.
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 Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Hua XLII). Dordrecht: Springer.
Husserl, E. (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (Hua XLIII/1, XLIII/2, XLIII/3, XLIII/4). Dordrecht: Springer.
Iribarne, J. (2007). E. Husserl. Nosotros y el destino. Para un diálogo interrumpido. In *Anales Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires XLI (2)* (909–923). Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias.
Jannsen, P. (1970). *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk. Phaenomenologica 35.* Den Haag: Nijhoff.
Korn, A. (1948). *La libertad creadora*. Buenos Aires: Claridad.
Krumpel, H. (1992). *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung.* Berlin: Akademie Verlag.
Krumpel, H. (2006). *Philosophie und Literatur in Lateinamerika — 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
Landgrebe, L. (1967). *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
Lembeck, K.-H. (1988). *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*. Dordrecht: Kluwer.
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.
Melle, U. (2007). Husserl's Personalist Ethics. *Husserl Studies*, 23, 1–15.
Moran, D. (2002). Introduction. In D. Moran & T. Mooney (Eds.), *The Phenomenological Reader* (1–26). London/New York: Routledge.
Ortega y Gasset, J. (1988). *Schriften zur Phänomenologie* (J. San Martín, Ed., A. Campos & J. Uscatescu, Trans.). Freiburg/München: Karl Alber.
Orth, E. W. (1976). Husserl und Hegel. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses Historischer und systematischer Forschung in der Philosophie. In W. Biemel (Ed.), *Die Welt des Menschen — die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka* (213–250). The Hague: Nijhoff.

Peucker, H. (2008). From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics. *The Review of Metaphysics*, 62, 307–325.
Perez de Watt, H. (Ed.). (1988). Aproximación al pensamiento filosófico de Eugenio Pucciarelli. *Separata del Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, XIII (63–133).
Pöggeler, O. (1996). Eine Epoche gewaltigen Werdens. Die Freiburger Phänomenologie in ihrer Zeit. *Phänomenologische Forschungen*, 30, 9–32.
Pucciarelli, E. (1937). Alejandro Korn. Maestro de saber y de virtud. In *Cursos y Conferencias* (1067–1086). La Plata: Imprenta de la Universidad.
Pucciarelli, E. (1938). La Psicología de Dilthey. *Publicaciones de la Universidad*, II/XXI (10), 25–84.
Pucciarelli, E. (1945a). Angel Vasallo, Elogio de la Vigilia. In *Philosophic Abstracts* (15–16). New York: The Philosophical Library.
Pucciarelli, E. (1945b). Pedro Henriquez Ureña humanista. *Humanidades*, 30, 51–58.
Pucciarelli, E. (1948). La idea de libertad en Alejandro Korn. In *La libertad creadora* (7–38). Buenos Aires: Claridad.
Pucciarelli, E. (1959). La lección de Alejandro Korn. *Revista de la Universidad*, 4, 643–646.
Pucciarelli, E. (1960). Alejandro Korn y el pensamiento europeo. *Revista de la Universidad*, 12, 29–55.
Pucciarelli, E. (1962). Husserl y la actitud científica en filosofía. *Revista de Humanidades*, 2 (2), 257–280.
Pucciarelli, E. (1965). Ciencia y sabiduría. *Cuadernos Universitarios*, 7–8, 22–27.
Pucciarelli, E. (1968). La Razón en crisis. *Cuadernos de Filosofía*, 9, 209–253.
Pucciarelli, E. (1969a). El acceso a la esencia de la filosofía. *Cuadernos de Filosofía*, 11, 13–28.
Pucciarelli, E. (1969b). La idea de filosofía en Husserl. *Humanitas*, VIII (13), 29–35.
Pucciarelli, E. (1969c). Max Scheler y su idea de la filosofía. *Cuadernos de Filosofía*, 12, 191–220.
Pucciarelli, E. (1972a). La filosofía como expresión del tipo humano. *Cuadernos de Filosofía*, 17, 17–40.
Pucciarelli, E. (1972b). Francisco Romero y su actitud filosófica. *Universitas*, 373–376.
Pucciarelli, E. (1975a). Francisco Romero en la cátedra universitaria. *Cuadernos de filosofía*, 22–23 (XV), 157–159.
Pucciarelli, E. (1975b). Problemas del pensamiento argentino. *Cuadernos de Filosofía*, 22–23, 7–28.
Pucciarelli, E. (1976). Razón. In G. Vidal, H. Bleichmar & R. J. Usandivaras (Eds.), *Enciclopedia de Psiquiatría* (616–622). Buenos Aires: El Ateneo.
Pucciarelli, E. (1978). El pluralismo en filosofía. *Cuadernos de Filosofía*, 28–29, 5–22.
Pucciarelli, E. (1980). Los avatares de la razón. *Escritos de Filosofía*, 6, 3–28.
Pucciarelli, E. (1981). Dos vertientes de la razón histórica. *Escritos de Filosofía*, 8, 219–233.
Pucciarelli, E. (1982). La filosofía en su diálogo con nuestra época. *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, I, 36–41.
Pucciarelli, E. (Ed.). (1983a). *Escritos de filosofía — I, VI (12)*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias.
Pucciarelli, E. (1983b). El hombre y el tiempo. *Escritos de Filosofía*, 12, 21–28.
Pucciarelli, E. (1983c). Philosophie et culture: perspectives d'avenir. *Actes du XVIII Congres Mondial de Philosophie (Montreal 21–27.8. 1983)* (167–172). Montmorency: Ed. du Beffroi.
Pucciarelli, E. (1984). El hombre: corporalidad y temporalidad. *Escritos de Filosofía*, 13–14, 159–164.
Pucciarelli, E. (1987a). Conflict Between Technological and Humanistic Values (J. Sinland D'Espony, Trans.). In G. Bidart Campos, E. Pucciarelli, S. U. Rifé & A. Cocca (Eds.), *Ethics, Law, Science, Technology and International Cooperation* (29–35). Córdoba: Council of Advanced International Studies.
Pucciarelli, E. (1987b). La controversia de los Humanismos. In E. Pucciarelli, *Los rostros del humanismo* (31–54). Buenos Aires: Fundación Banco de Boston.

Pucciarelli, E. (1987c). La filosofía como expresión de un tipo humano. In E. Pucciarelli, *Los rostros del humanismo* (83–108). Buenos Aires: Fundación Banco de Boston.[47]
Pucciarelli, E. (1988). Última lección de filosofía. In *Pucciarelli. La presencia del filosofar* (35–42). Buenos Aires: Fundación Banco de Boston.
Pucciarelli, E. (2007). Autopresentación. *Escritos de Filosofía*, 47, 291–310.
Pucciarelli, E. (2013a). El origen de la noción vulgar del tiempo. In B. H. Parfait & D. L. Salort (Eds.), *E. Pucciarelli. El enigma del tiempo* (51–79). Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
Pucciarelli, E. (2013b). El tiempo en la filosofía actual. In B. H. Parfait & D. L. Salort (Eds.), *E. Pucciarelli. El enigma del tiempo* (143–177). Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
Pucciarelli, E. (2013c). Dos actitudes frente al tiempo. In B. H. Parfait & D. L. Salort (Eds.), *E. Pucciarelli. El enigma del tiempo* (79–116). Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
Pucciarelli, E. et al., (2007). Homenaje a Eugenio Pucciarelli en el centenario de su nacimiento. *Escritos de Filosofía*, 47 (XXVI), 291–319.
Quepons, I. (2023). Horizons of Self-Reflection: Remarks on Ludwig Landgrebe's Critique of Husserl's Theory of Phenomenological Reflection. In D. De Santis (Ed.), *Edmund Husserl's Cartesian Mediations. Commentary, Interpretations, Discussions* (237–258). Baden-Baden: Karl Alber.
Rabanaque, L. R., & Zirión Quijano, A. (Eds.). (2016). *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*. México: Jitanjáfora.
Rabanaque, L. R., & Walton, R. J. (2022). Phenomenology in Argentina. In B. C. Hopkins & D. De Santis (Eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* XX. *Special Issue, Phenomenology and the Hispanic World* (54–70). London/New York: Routledge.
Rizo-Patrón Lerner, R. (2021). Latin America. In D. De Santis, B. C. Hopkins & C. Majolino (Eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (776–788). London/New York: Routledge.
Romero, F. (1941). Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl. In *Filosofía contemporánea. Estudios y notas* (111–116). Buenos Aires: Losada.
Romero, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
Romero, F. (1960a). *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*. Buenos Aires: Losada.
Romero, F. (1960b). Transzendenz und Sinn. Programm einer Philosophie. In R. Wisser (Ed.), *Sinn und Sein: ein philosophisches Symposion* (347–368). Tübingen: Niemeyer.
Romero, F. (1965). *Teoría del hombre*. Buenos Aires: Losada.
Romero, F. (1964). *Theory of Man* (W. F. Cooper, Trans.). Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
Ruvituso, C. (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946–1955)*. Frankfurt a.M. : Vervuet.
Ruvituso, C. (2017). Post-war Argentinian Philosophical Debates and the Peripheral Condition. *Transcience*, 8 (1), 1–14.
San Martín, J. (Ed.) (1988). *José Ortega y Gasset. Schriften zur Phänomenologie* (A. Campos & J. Uscastescu, Trans.). Freiburg/München: Alber.
San Martín, J. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
Sarlo, B. (1988). *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión.

[47] Originally published in: (Pucciarelli, 1972a).

Sevilla, R. (Ed.). (1986). *La evolución, el hombre y el Humano*. Tübingen: Institut für Wissenschaftliche Zusammenarbeit.
Spiegelberg, H. (1969). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. 2 Vols*. The Hague: Nijhoff.
Stoppani, A. OM. et al. (1995). Homenaje al Dr. Eugenio Pucciarelli. *Anales de la Academia Nacional de Ciencias*, XXIX, 167–266.
Strasser, St. (1959). Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. *Philosophisches Jahrbuch*, 67, 130–142.
Ströker, E. (2019). Husserl's Phenomenology: *Philosophia Perennis* in the Crisis of European Culture. In J. J. Drummond, O. Höffe (Eds.), *German Perspectives* (H. Kee, P. Eldridge, R. L. Wilkins, Trans.) (288–304). London/New York: Routledge.
Szilasi, W. (1965). Nachwort. In W. Szilasi (Ed.), *E. Husserl. Philosophie als strenge Wissenschaft* (87–101). Frankfurt a.M.: Kostermann.
Walton, R. J. (1993a). *Mundo, conciencia, temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.
Walton, R. J. (1993b). *El fenómeno y sus configuraciones*. Buenos Aires: Almagesto.
Walton. R. J. (1997). Spain and Latin America. In L. Embree, D. Carr et al. (Eds.), *Encyclopedia of Phenomenology* (675–679). Dordrecht: Kluwer.
Walton, R. J. (2004). Eugenio Pucciarelli ante la condición humana. In: J. L. Gómez-Martínez, *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana: Argentina*. Buenos Aires: Proyecto Ensayo Hispánico.
Walton, R. J. (2007). La filosofía como problema para sí misma. *Escritos de Filosofía*, 47, 311–321.
Walton, R. J. (2008). Eugenio Pucciarelli. In E. Dussel, E. Mendieta & C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico y latinoamericano (1300–2000)* (875–876). México/Stony Brook/Maracaibo: UAM, SUNY, Universidad de Zulia.
Walton, R. J. (2015). *Intencionalidad y Horizonticidad*. Bogotá: Aula.
Walton, R. J. (2017). La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. *Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 5, 12–40.
Walton, R. J. (2019). *Horizonticidad e historicidad*. Bogotá: Aula.
Walton, R. J. (2020). *Historicidad y metahistoria*. Bogotá: Aula.
Walton, R. J. (2022). Culture and Person in Francisco Romero's Phenomenology. In B. C. Hopkins & D. De Santis (Eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* XX. *Special Issue, Phenomenology and the Hispanic World* (97–114). London/New York: Routledge.
Walton, R. J. et al., (1995). Homenaje a Eugenio Pucciarelli. *Escritos de Filosofía*, 27–28 (XIV), 5–15.
Zirión Quijano, A. (2021). Historia de la recepción del pensamiento de Husserl en el mundo hispánico. In A. Serrano de Haro (Ed.), *Guía Comares de Husserl* (305–340). Granada: Comares.
Zirión Quijano, A. (2022). Phenomenology in Latin America. In B. C. Hopkins & D. De Santis (Eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* XX. *Special Issue, Phenomenology and the Hispanic World* (39–53). London/New York: Routledge.

VARIA

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-433-456

HEIDEGGERS AUFFASSUNG DER DICHTUNG ALS HINWEISENDES SEHENLASSEN DER SEINSWEISEN

CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL

PhD in Philosophy, Assistant Professor.
University of the Pacific.
15072 Lima, Peru.

E-mail: c.ivanoffs@up.edu.pe

HEIDEGGER'S NOTION OF POETRY AS AN INDICATIVE LETTING-SEE OF THE WAYS OF BEING

The goal of this article is to understand the concept of poetry in the broad context of Heidegger's "early" thought, around 1919 and 1930. To that end, we seek to disclose a relation that in Heidegger remains implicit and in the secondary literature absent. This is the relation between poetry and the ways of Being (existence, ready-to-hand, present-at-hand, etc.). Since Heidegger did not explicitly thematize poetry in this broad context, the setup of this article consists of three main steps, in which we make explicit the implicit ontological notion of Heidegger about poetry and, we shall argue, the ontological status of the poeticized. First, we distinguish between the theoretical and the pre-theoretical dimensions of existence, which enable us to explain that for Heidegger poetry is a pre-theoretical letting-see of the various entities that we encounter in the immediate everyday life that is mostly overlooked because of their "self-evident" and "obvious" presence. In this first step we argue that for Heidegger poetry is partially an explicit ontic letting-see. Second, we address the ways of Being in order to secure the systematic horizon for our interpretation regarding the relationship between the ways of Being and poetry. Third, we discuss that an indicative and non-conceptual letting-see of pre-theoretical ways of Being takes place in poetry through the respective poetized entity. In the second and third steps, we exhibit that according to Heidegger poetry results ultimately in an implicit ontological letting-see of the ways of Being.

Keywords: fundamental ontology, Heidegger, hermeneutic phenomenology, lyric, ontic letting-see, ontological letting-see, poetry, pre-theoretical, ways of being.

© CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL, 2023

ХАЙДЕГГЕРОВСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПОЭЗИЮ КАК УКАЗУЮЩУЮ НА СПОСОБЫ БЫТИЯ

КРИСТИАН ИВАНОФ-САВОГАЛ

PhD по философии, доцент.
Тихоокеанский университет.
15072 Лима, Перу.
E-mail: c.ivanoffs@up.edu.pe

Цель данной статьи состоит в том, чтобы понять хайдеггеровский концепт поэзии в широком контексте его «ранней» мысли приблизительно с 1919 до 1930 г. Для этого мы пытаемся раскрыть отношение, которое остается имплицитным у Хайдеггера и отсутствует в комментаторской литературе. Речь идет об отношении между поэзией и способами бытия (экзистенцией, подручности, наличности и т. д.). Поскольку Хайдеггер не тематизировал поэзию эксплицитно в этом широком контексте, структура этой статьи состоит из трех основных шагов, за счет которых мы раскрываем имплицитное хайдеггеровское онтологическое понятие о поэзии и, как мы показываем, онтологический статус опоэтизированного. Во-первых, мы различаем между теоретическим и до-теоретическим измерениями экзистенции. Это позволяет нам объяснить, что для Хайдеггера поэзия — это до-теоретическое позволение видеть различные сущие, которые встречаются нам в непосредственной повседневной жизни, и которые по большей части упускаются из виду вследствие их «самоочевидного» и «несомненного» присутствия. На этом первом этапе мы утверждаем, что поэзия для Хайдеггера — это отчасти эксплицитное оптическое позволение видеть. Во-вторых, мы обращаемся к способам бытия, чтобы обеспечить систематический горизонт для нашей интерпретации отношения между способами бытия и поэзией. В-третьих, мы обсуждаем указующее и непонятийное позволение видеть дотеоретические способы бытия имеет место в поэзии благодаря особому опоэтизированному сущему. На втором и третьем шаге мы показываем, что, согласно Хайдеггеру, что поэзия приводит в конечном итоге к имплицитному онтологическому позволению видеть способы бытия.

Ключевые слова: фундаментальная онтология, Хайдеггер, герменевтическая феноменология, лирика, оптическое позволение видеть, онтологическое позволение видеть, поэзия, дотеоретическое, способы бытия.

1. UMGRENZUNG DES VORHABENS, DER PERSPEKTIVE UND DER THESE

Wenn „Dichtung“ und „Heidegger“ zusammen genannt werden, beziehen wir uns in der Tendenz unmittelbar und mit sehr guten Gründen auf sein späteres Denken, auf das sich die Heidegger-Forschung ihrerseits konzentriert[1]. Trotzdem ist die vorliegende Arbeit nicht in den seinsgeschichtlichen bzw. ereignishaften Erläuterungen Heideggers zum Wesen der Dichtung angesiedelt, sondern im *Sachfeld* seines Denkens vor der „Kehre“. Der Begriff des „Sachfeldes“ betont, dass die verschiedenen

[1] Zum Überblick dieser Thematik nach der „Kehre“ anhand lehrreicher Beiträge vgl. Kockelmans (1972).

Entwicklungsphasen in Heideggers Denken nicht übersehen werden, mögen sie Ursprungswissenschaft des Lebens, Hermeneutik der Faktizität oder Fundamentalontologie des Seins aus dem transzendentalen Horizont der Zeit heißen. Dieses Sachfeld wird hier einheitlich hermeneutische Phänomenologie genannt, sofern das Gemeinsame aller Entwicklungsphasen seines Denkens innerhalb des zeitlichen Rahmens von ca. 1919–1930 u. a. darin liegt, dass alle ausdrücklich gemäß der hermeneutisch-phänomenologischen Methode entfaltet werden[2]. Obwohl die Dichtung im umrissenen Sachfeld philosophisch nicht eigenständig thematisiert wird, springt mit nur einem kurzen Blick in die *Gesamtausgabe* (GA) vor und unmittelbar nach *Sein und Zeit* die Stichhaltigkeit der These ins Auge, dass „das hermeneutisch-phänomenologische Denken sich von seinem Beginn an in einer Nähe zur Dichtung [versteht]" (von Herrmann, 2000, 48). In diesem Sachfeld besteht unser *Vorhaben* in einer auf dem Boden der sparsamen Textstellen explorativen und aufdeckenden Untersuchung von Heideggers implizite hermeneutisch-phänomenologische Auffassung von der Dichtung, um dadurch die oben genannte „Nähe" zu begründen. Aufgrund der sparsamen Hinweise Heideggers zur Dichtung sind eine exegetische *These* und eine leitende *Forschungsperspektive* notwendig. Beide leisten „originale" Beträge zu dieser Untersuchung, weil die Dichtung hier weder hinsichtlich Rede und Sprache im Umfeld von *Sein und Zeit* noch in ihren Bezugspunkten mit dem Denken Heideggers nach der „Kehre" thematisiert wird, sondern es wird systematisch versucht, die unausdrückliche Auffassung Heideggers von der Dichtung aus der Perspektive der Seinsweisen (Zuhandenheit, Leben, Existenz, usw.) ans Licht zu bringen[3], weil, so unsere exegetische These, die Dichtung ein vortheoretisches und unbegriffliches Sehenlassen der Seinsweisen ist. Der vortheoretische Charakter der Dichtung mag „selbstverständlich" sein; es ist allerdings keine „Selbstverständlichkeit", dass sie die Seinsweisen sehen lässt. Deshalb ergibt das Vorhaben folgenden Erkenntnisgewinn: Das sachliche Motiv wird verständlich, weshalb die Dichtung eine wichtige ontologische Rolle im Denken Heideggers „von seinem Beginn an" spielt.

---

[2] Dies meint nicht, dass die hermeneutische Phänomenologie im Denken Heideggers nach der sogenannten „Kehre" verschwunden wäre, was die Forschung bereits hervorgehoben hat (Biemel, 1973, 8, 111; Cosmus, 2001, 13; Held, 2016, 116; von Herrmann, 1994, 327; Xolocotzi Yáñez, 2005, 736).

[3] Obwohl „Seinsweise" und „Seinsart" in der Sache mehrmals Dasselbe bezeichnen (Heidegger, 2006a, 11, 60, 241), bevorzugen wir aus rein sachlichen Motiven den Terminus „Seinsweise". Erstens kann „Art" missverständlich im Zusammenhang von Gattung-Art begriffen werden. Zweitens hat dementsprechend „Seinsweise" eine viel neutralere begriffliche Inhaltsbeladung. Zur Aufzählung der verschiedenen Seinsweisen, vgl. (Heidegger, 2006b, 17; Heidegger, 1989, 14; Heidegger, 1995b, 19; Heidegger, 1996, 71, 83; Heidegger, 2016, 234).

In einem ersten Schritt (§2) wird anhand der Unterscheidung zwischen Theoretischem und Vortheoretischem der ursprüngliche Spielraum der Dichtung im Vortheoretischen herausgestellt, um dabei das dichterische Sehenlassen sinnvollerweise zu begründen. Dies Sehenlassen ist notwendig, weil das Seiende *als solches* wegen seiner selbstverständlichen Anwesenheit zunächst übersehen wird, wenn es aber ausdrücklich beachtet wird, wenn man also explizit hinsieht, dann wird es zumeist angesehen. Im weiteren Schritt (§3) wird auf die fundamentalontologische Grundthese der Seinsweisen eingegangen, um das Verhältnis zwischen jenen und der Dichtung text- und sachmäßig zu untermauern. In dem letzten Schritt (§4) wird eruiert, dass in der Dichtung nicht ein ausweisendes, sondern ein hinweisendes Sehenlassen der Seinsweisen, die durch das jeweilig gedichtete Seiende durchscheinen, ans Licht kommt.

2. DAS DICHTERISCHE SEHENLASSEN DES SEIENDEN IM VORTHEORETISCHEN

Bereits in einer ganz frühen Vorlesung Heideggers kommt die Dichtung in Betracht. Dort wird der wissenschaftlichen Erfahrung des vergegenständlichten Seienden die dichterische Erfahrung des nicht vergegenständlichten Seienden gegenübergestellt:

> Versetzen wir uns in das Verhalten des Astronomen, der in der Astrophysik das Phänomen des Sonnenaufgangs als bloßen Vorgang in der Natur untersucht, indifferent dazu sich verhaltend ihn lediglich vor sich ablaufen läßt, und halten wir daneben das Erlebnis des Chors der thebanischen Ältesten, der in Sophokles ‚Antigone' am ersten freundlichen Morgen nach siegreichem Abwehrkampf zur aufgehenden Sonne blickt. (Heidegger, 1999, 74)

Diese Textstelle ist deshalb von Bedeutung, weil darin der vortheoretische und eigenartige Bezug der Dichtung zum gedichteten Seienden dargestellt wird. Dadurch zeigt Heidegger, dass das Verständnis der Sonne ein wesentlich anderes sein wird, ob sie im Rahmen ihrer wissenschaftlich-*theoretischen* Thematisierung, d.h. wenn man Theorie betreibt, oder aber in ihrer dichterisch-*vortheoretischen* Behandlung erfahren wird. Denn anders als Wissenschaft und Philosophie betreibt die Dichtung offensichtlich keine Theorie im allgemeinen Sinne[4], da sie sich in der Sphäre der vortheoretischen Erfahrungsweise des Menschen bewegt. Die Unterscheidung zwischen einer

[4] Obzwar die hermeneutisch-phänomenologische Philosophie primär dem vortheoretischen Ursprungsgebiet gewidmet ist, bleibt sie doch theoretisch, wenn „theoretisch" nicht auf seine terminologische Verwendung bei Heidegger als vor-stellendes Hinsehen bzw. Ansehen begrenzt wird (Heidegger, 1995a, 305; Heidegger, 1988, 47).

vortheoretischen und einer theoretischen Erfahrungsweise ist für die ganze hermeneutische Phänomenologie maßgebend, auch bezüglich ihrer impliziten Auffassung von der Dichtung. Deshalb lesen wir in ganz ähnlichem Sinne in *Sein und Zeit*: „Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte ‚Entspringen' eines Flusses ist nicht die ‚Quelle im Grund'" (Heidegger, 2006a, 70). Die hermeneutisch-phänomenologisch anvisierte Dichtung ist demzufolge im Vortheoretischen beheimatet, wo sie zu dem jeweiligen Seienden, über das gedichtet wird, Bezug nimmt, z. B. die Sonne ode die Pflanzen.

Das Seiende „ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten" (Heidegger, 2006a, 6), z. B. „Häuser, Bäume, Menschen, Berge, Gestirne" (Heidegger, 2006a, 63), „Natur, Geschichte, Gott, Raum, Zahl", „Tisch, Stuhl, Baum, Himmel, Körper, Worte, Handlung" (Heidegger, 1989, 13, 18), „eine Pflanze oder ein Tier oder ein Mensch" (Heidegger, 1982, 33). All das Genannte ist ein mögliches Korrelat der Dichtung, und sofern das Seiende in die Dichtung eingelassen ist, wird es uns vor Augen gehalten. Die Dichtung soll daher die *Seienden* irgendwie *sehen lassen* bzw. offenbar machen (Heidegger, 2006a, 32). Dieses Sehenlassen der Dichtung ist nicht spezifisch apophantisch, weil ihr Ausgedrücktes nicht notwendig oder gar primär eine Urteilsform hat, sondern im allgemeineren Sinne „delotisch" bzw. „offenbarmachend, sehen lassend" (Heidegger, 1992, 582). Ein sinnvolles Sehenlassen kann sich aber nur auf das beziehen, was sich zunächst nicht ausdrücklich zeigt oder nicht gesehen wird (Heidegger, 2006a, 35). Zu bedenken gilt, dass die Seienden sich aber doch überall und jederzeit zeigen. Wiewohl die Seienden sich zeigen, kann die Dichtung sie sinnvoll nur dann sehenlassen, wenn die Seienden nicht immer so „*gesehen*" werden, wie sie ursprünglich sind. Die Berechtigung der Dichtung als ein Sehenlassen des Seienden im Vortheoretischen hat deshalb zwei Gründe: 1. Das tendenzielle Primat des Hinsehens bzw. Ansehens im Sinne der vorstellenden Bezugsweise zum Seienden als Gegenstand und 2. die gängige Selbstverständlichkeit der Seienden in der vortheoretischen Alltagserfahrung aufgrund ihrer unmittelbaren Zugänglichkeit und Anwesenheit.

1. Nehmen wir folgende Textstelle aus einer Vorlesung nach *Sein und Zeit* als Orientierungspunkt:

> „Meine Herren, denken Sie die Wand, und dann denken Sie den, der die Wand denkt". Schon in der Aufforderung „denken Sie die Wand" liegt eine konstruktive Vergewaltigung des Tatbestandes, ein unphänomenologischer Ansatz. Denn wir denken nie im natürlichen Verhalten zu den Dingen *ein* Ding. (Heidegger, 1989, 231)

Im Vergleich mit der oben angeführten ganz frühen Vorlesung Heideggers kommt nun eine aufschlussreiche Erweiterung hinzu, weil jetzt nicht nur das wis-

senschaftliche „Verhalten des Astronomen" gemeint wird, sondern ein Verhalten, das ohne weiteres von einem nicht-wissenschaftlichen Menschen vollzogen werden kann, nämlich das „Denken der Wand" im Sinne eines direkt auffassenden Ansehens. Das Unphänomenologische des Ansatzes, d.h. die unkritisch angenommene Voraussetzung, dass die Wand primär dank eines direkten Ansehens (Beobachtens) in ihrer ursprünglichen Anwesenheit erfasst werden kann, begreifen wir im Lichte der Unterscheidung zwischen einer vortheoretischen und einer „theoretischen", d.h. hier hinschauenden Erfahrung. Laut Heidegger das direkt auffassende bzw. aufmerkende Ansehen der „gedachten" Wand überspringt die ursprüngliche vortheoretische Verhaltensweise und die darin geschehende Urerfahrung bei der Wand, z. B. dass sie zunächst nicht direkt beachtet wird.

Das Ansehen verdankt sich deshalb einer intentional abstandnehmenden Einstellung gegenüber der Wand, d.h. wir *sehen* sie *an*, demgemäß sie als Gegen-stand vorkommt, als etwas dass vor uns steht, weswegen das Ansehen der Wand mit ihrer Vergegenständlichung einhergeht. Aufgrund seiner eigenen Bezugsweise zum Seienden bleibt das Ansehen für die vortheoretisch lebendige Urerfahrung im Alltagsbereich mit einer nicht vergegenständlichten Wand verschlossen. Denn in der Urerfahrung bezieht sich der Mensch auf das ihm Begegnende in einer eingenommen zutunhabenden, voll dahingegebenen Weise, z. B. *sehen* wir nicht das Buch *an* bei der Lektüre, wir lesen es im Hinblick auf sein Zusagendes; *sehen* wir nicht den Mitmenschen *an*, sondern wir hören ihn während des Spaziergangs. Dieser ganz mitbeteiligte, nicht „indifferente" Umgang mit den Seienden demontiert die naive Voraussetzung, die ursprünglichste Art, in der wir mit einem Seienden umgehen, liege in einem indifferenten Ansehen des Seienden als eines Gegen-standes. Es soll demnächst an den Tag kommen, dass nicht nur die hermeneutische, d.h. verstehende und *nicht-reflektierende* Phänomenologie (Heidegger, 1999, 208), sondern auch die Dichtung sich vom reflektierenden Ansehen wesentlich unterscheidet, sofern dieses über ein vor-gestelltes Seiendes operiert und so von der lebendigen Mitbeteiligung an das Seiende Abstand nimmt, weshalb das vorstellend-abstandnehmende Ansehen, indem es das Seiende als Gegen-stand offenlegt, für das „natürliche Verhältnis" zum nicht vergegenständlichten Seienden verschlossen bleibt.

In derselben Vorlesung wird deshalb der nicht ursprünglichen Auffassung der *angesehenen* Wand eine gedichtete Mauer entgegengesetzt. Nachdem Heidegger die dichterische Schilderung einer lebendig und innig erfahrenen Mauer aus Rilkes *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* zitiert, gelangt er zum beabsichtigten „Ergebnis": „Die Dichtung ist nichts anderes als das elementare Zum-Wort-kommen, d.h. Entdecktwerden der Existenz als des In-der-Welt-seins. Mit dem Ausgesproche-

nen wird für die Anderen, die vordem blind sind, die Welt erst sichtbar" (Heidegger, 1989, 244)[5]. Denn das,

> was Rilke hier mit seinen Sätzen aus der bloßgelegten Mauer herausliest, ist nicht in die Mauer hineingedichtet, sondern umgekehrt, die Schilderung ist nur möglich als Auslegung und Erleuchtung dessen, was in dieser Mauer „wirklich" ist, was aus ihr im natürlichen Verhältnis zu ihr heraus*springt*. Der Dichter vermag diese ursprüngliche, obzwar unbedachte und gar nicht theoretisch erfundene Welt (Heidegger, 1989, 246)[6]

sehen zu lassen. Die von Heidegger genannte Blindheit ist offenbar der Gegenbegriff zum durchsichtigen Sehen. Diese Blindheit macht ein erforderliches Sehenlassen erst sinnvoll. Wie genau die Dichung dieses Sehenlassen vollzogen werden und somit jene Blindheit beseitigen kann, muss später beantwortet werden. Fürs Erste konzentrieren wir uns darauf, dass das, was „‚wirklich' ist" die uns bedeutsam angehenden Seienden in der ursprünglichen Erfahrung des lebendig zutunhabenden und involvierten Menschen aus dem Blickwinkel seines vortheoretischen Vollzugs meint. Aber offenbar liegt darin nicht das einzig „Wirkliche", sodass die nur angesehene Wand nicht wirklich wäre. „Wirklichkeit" wird gerade mit Anführungszeichen geschrieben, um auf das echte Problem hinzuweisen, dass die Wirklichkeit nicht aus der vergegenständlichenden Blickrichtung der hinschauenden Einstellung, sei es des Wissenschaftlers oder des Alltagsmenschen, *primär und anstandslos zu begreifen* ist. Das „Ergebnis" aus der herangezogenen Mauer Rilkes deutet darauf hin, dass die Dichtung das Seiende nicht als Gegen-stand sehen lässt und somit das ursprünglich nicht angesehene, sondern direkt erlebte Seiende zum Vorschein bringt. Obwohl das Sehenlassen ja ein „Sehen" ist, führt nicht jedes Sehen zum Ansehen oder noch augenscheinlicher zum Hin*sehen* zurück, das die lebendige Vollzugsrichtung der Verhaltung und das sie bestimmende Verstehen paralysiert. Das dichterische *Sehen*lassen zeichnet sich vom An*sehen* eben dadurch aus, dass es auf einem beteiligten Mitgehen

---

[5] Heidegger fasst diese Textstelle in Rilkes *Roman* schlichtweg als *Dichtung* auf. Eine solche Auffassung ist stichhaltig, sofern Rilke wesentlich ein Dichter ist und die Textstelle problemlos für ein Prosagedicht gehalten werden kann. So heißt es hinsichtlich der Dichtung in einer vor *Sein und Zeit* und seiner Terminologie gehaltenen Vorlesung, dass „die ausgesprochene Rede allererst dazu verhelfen [kann], Seinsmöglichkeiten, die man vorher schon immer unausdrücklich erfahren hat, nun allererst zu ergreifen. Durch das Wort kann die Entdecktheit des Daseins, im besonderen die Befindlichkeit des Daseins, so sichtbar gemacht werden, daß dadurch gewisse neue Seinsmöglichkeiten des Daseins frei werden" (Heidegger, 1979, 375).

[6] Es gilt zu beachten, dass wir uns hier nicht mit der möglichen Umwandlung von Sprache bzw. Wörtern in der Dichtung beschäftigen, denn „this move to poetry speaks words that are no longer subject to the equipmental abuse of things ready-to-hand" (Oberst, 2009, 10), vgl. Heidegger (2006a, 161, 224), sondern mit dem ontologischen Status des in der Dichtung Ausgedrückten.

mit der lebendigen Verhaltung zum vortheoretisch erfahrenen Seienden fußt. Die Dichtung verbleibt also in der Urerfahrung mit dem erlebten Seienden und dichtet *aus ihr über sie*, während das Ansehen von jener Urerfahrung heraussprungt und *außer ihr über sie* reflektiert. Das dichterische Sehenlassen unterscheidet sich aber auch vom „natürlichen Verhältnis" des Alltagsmenschen, weil es das gedichtete Seiende, so wie es ursprünglich erfahren wird, von seiner alltäglichen „Selbstverständlichkeit" (Heidegger, 2006a, 121, 311) hervorhebt und ausdrücklich sehen lässt bzw. sichtbar macht.

2. Die Dichtung bewegt sich im Vortheoretischen, so wie der Alltagsmensch. Sie „erlebt" auch *zunächst* das Seiende, wie es vom alltäglichen Menschen erlebt wird. Die Dichtung unterscheidet sich jedoch von der ordinären Alltagserfahrung dadurch, dass sie das Seiende in seiner Anwesenheit hervorhebt, indem sie *das Seiende ausdrücklich sehen lässt*. Sofern die Dichtung aus ihrer vortheoretisch mitgehenden Erfahrungsweise das lebendig erfahrene Seiende in die Ausdrücklichkeit hinausbringt, wagt sie sich nicht in phantastische Welten, sondern vielmehr dichtet sie mit einem offenen und klarsichtigen Blick den Alltagsbereich, in dem der darin hineingezogene Mensch sich im Voraus aber „blind" befindet. Denn der „blinde" Mensch ist bereits in der vortheoretischen Domäne situiert, in der die primäre Konstellation von Seienden zu finden ist, welche die Dichtung ausstellt — wie auch die hermeneutisch-phänomenologische Philosophie (Heidegger, 1994, 159); (Heidegger, 2006a, 312, 314, 324)[7]. Die Seienden, welche die „blinden" Menschen in ihren engagierten, nicht reflexiven Umgangsweisen dennoch schon als vertraut erfahren, werden in der Dichtung ins Wort eingelassen und so „sehen gelassen" bzw. sichtbar gemacht.

Das dichterische Vermögen, ein Seiendes im Rahmen der Urerfahrungsweise des Menschen ausdrücklich sehen zu lassen, ist nur deshalb möglich, weil wir, immer schon vertraut mit den nächsten Seienden unmittelbar und direkt umgehend, dieser nicht ausdrücklich Aufmerksamkeit schenken. Zumeist werden die uns begegnenden Seienden nicht *direkt* beachtet, und dies aufgrund ihrer für „selbstverständlich" ausgegebenen Anwesenheit und unserer vollen Vertrautheit mit ihnen. Das ausdrückliche Sehenlassen der Dichtung als Zum-Wort-kommenlassen des dichterisch hervorgehobenen Seienden ist in der alltäglichen Tendenz begründet, das darin zunächst

[7] Wenngleich „Phänomenologie so die Aufgabe [hat], die Sachgebiete *vor* der wissenschaftlichen Bearbeitung verständlich zu machen und auf diesem Grunde erst diese selbst" (Heidegger, 1979, 3), ist es ein grobes Missverständnis die These zu verteidigen, für Heidegger sei die Wissenschaft ein "cultural product" (Holland, 2018, 14). Dies verkennt nicht nur gewichtige Textpassagen, die solcher These völlig widersprechen (Heidegger, 1989, 4; 1978, 5), sondern zugleich, dass das Theoretische weder aus dem Vortheoretischen subjektiv „produziert" noch als ein erfundenes Produkt ausgegeben wird, dem man aus Konvention eine flüchtige Gültigkeit zubilligt und dessen sachliche Legitimität kontextuell an einigen Gesellschaften relativierend einschränkt.

erfahrene Seiende *selbst* unbemerkt zu lassen, z. B. beachten wir nicht das Buch als ein solches, sondern sein Ausgedrucktes; wir bemerken nicht den Mitmenschen als einen solchen, aber sein Gesagtes. Und wenn sie *direkt* beachtet werden, dann geschieht dies meistens in der Haltung, die Seienden hinzuschauen, was aufgrund des oben Erläuterten nicht das Seiende *selbst*, d.h. *so wie* es ursprünglich erfahren wird, zu entdecken vermag. Die Dichtung nimmt zwar die Seienden als entdeckte Korrelate des Alltags aus ihrer selbstverständlichen Unmittelbarkeit und tagtäglich vertrauten Behandlung heraus, dies meint allerdings nicht, die Dichtung nehme von eben denselben Seienden einen hinschauend-vergegenständlichenden Abstand. Im lebendigen Bereich des Vortheoretischen verbleibend, beraubt die Dichtung die Seienden ihrer Selbstverständlichkeit, indem sie die Fülle der schon in der Alltagserfahrung vortheoretisch entdeckten Seienden ausdrücklich sehen lässt[8]. Ein alltäglich unauffälliges Seiendes wie eine Mauer oder die Sonne gemäß den Beispielen Heideggers, aber auch ein einst außergewöhnliches Seiendes wie eine geliebte Person oder ein geliebtes Haustier, mag aus Gewohnheit, d.h. im alltäglich wiederholten Umgang mit ihnen, in die gehaltlich-regelmäßige Alltäglichkeit hineinfließen und in eine Gleichgültigkeit herabsinken. In dieser alltäglich-gleichgültigen Gewohnheit bleiben die Auffälligkeit und die nicht gesicherte Anwesenheit der geliebten Person bzw. des Tieres verdeckt. Die Außergewöhnlichkeit ihrer Anwesenheit kann sich aber gerade durch das ausdrückliche Sehenlassen der Dichtung nochmals zeigen, indem diese auf eine geliebte Person oder ein geliebtes Haustier aufmerksam macht und uns somit die selbstverständlich gewordene Beteiligung an der gewöhnlich gewordenen Person bzw. dem Tier wachrufen kann, man lese z. B. die Gedichte „An meine Mutter“[9] von Novalis oder Bukowskis Hommagen an seine Katze[10].

Ein erster Beleg des sachlichen Motivs, weshalb Heidegger philosophisch auf die Dichtung zurückgreift und wie sie dabei ausgelegt wird, liegt darin, dass das ontische, d.h. auf die Seienden orientierte Sehenlassen der Dichtung sich in einem dreifach artikulierten Geschehen konkretisiert, nämlich als *Wiederauffindung* des Seienden aus seiner vortheoretisch selbstverständlichen und deshalb übersehenen Anwesenheit, weil es „so ‚selbstverständlich‘ [ist], daß wir es gar nicht beachten“ (Heidegger, 2006a,

[8] “The philosopher and the poet struggle with beings in order to expose them, in order to make them present in their Being. I argue that although this conception represents a change from the one presented in *Being and Time*, it is not a radical one” (Mansbach, 2002, 15). Hierin liegt ein wichtiges Problem, nämlich die Unbestimmtheit des „Seins“, die wir des Weiteren im Lichte der Seinsweisen betrachten.

[9] „Die mich einst mit Schmerz gebar“ (Novalis, 1945, 55).

[10] “Startled into life like fire” (Bukowski, 2003, 76).

416), als *Hervorhebung* des wiederaufgefundenen Seienden in seiner vortheoretisch implizit erfahrenen Anwesenheit und als *Bewahrung* des nun hervorgehobenen Seienden in seiner ursprünglichen Anwesenheit, „denn das Dichten ist es, daß die Möglichkeiten des Umwelterlebens eindringlicher aufschließt und erfahrbar macht" (von Herrmann, 2000, 48). Das dichterische Sehenlassen meint also kein Heraustreten aus dem vortheoretischen Alltagsbereich in eine Phantasie, sondern bezüglich der vortheoretisch-alltäglich entdeckten Seienden nicht „blind" zu bleiben. In diesem Sinne nimmt das Sehenlassen der Dichtung das Seiende aus der Unausdrücklichkeit seiner selbstverständlichen Anwesenheit heraus und bringt sie in die Ausdrücklichkeit seiner ursprünglichen Anwesenheit hinein. Diese Grundeinsicht der hermeneutisch-phänomenologisch aufgefassten Dichtung wird auf der Seite der Dichtung selbst weiter bekräftigt. So lesen wir im Gedicht „Verstand gib mir": „Damit meinetwegen alle jene, / die sie nicht kennen, auf die Dinge kommen. / Damit meinetwegen alle jene, / die sie schon vergessen, auf die Dinge kommen" (Jiménez, 1977, 59)[11]. Diese reziproke Abstimmung ist eine konkrete Anzeige der „Nähe" von hermeneutischer Phänomenologie und Dichtung.

Angesichts der zwei erörterten Punkte erweist es sich, dass im hermeneutisch-phänomenologischen Sachfeld die Dichtung ein Seiendes ausdrücklich sehen lässt, das als solches zumeist entweder im abstandnehmenden Ansehen als Gegen-stand vorkommt oder für selbstverständlich gehalten wird. Ganz unabhängig davon, ob das Gedicht als Text oder Gesang gestaltet ist, wird im Gedicht ein Seiendes eingebunden und somit in das ausgesprochene Wort hineingelassen. Das von Heidegger gemeinte dichterische Zum-Wort-kommenlassen kann sich doch auf verschiedene ontische Korrelate beziehen, da jedes erdenkliche Seiende Motiv der Dichtung sein kann. Es wird sich zeigen, dass die dichterische Darstellung des gedichteten Seienden nicht nur *es selbst* sehen lässt, sondern dass dadurch *auf etwas von ihm unausdrücklich hingewiesen* wird.

Es sei erinnert an Heideggers Deutung der Mauer Rilkes. Die Mauer wird nicht als ein isoliertes Ding entdeckt, sondern vielmehr aber nicht namentlich wie ein Zuhandenes (Zeug) aus einer apriorisch bedeutsamen Um-zu-Verweisungsstruktur bzw.

[11] In gleicher Weise deutet Gadamer (Gadamer, 1999a, 68) an, dass der Dichter „das eigene Sein der Dinge" bzw. die „Sprache der Dinge" hören kann, während Gutiérrez-Pozo (Gutiérrez-Pozo, 2022, 376) in seiner Darstellung von Gadamers Auffassung der Dichtung Folgendes schreibt: „la palabra poética es una *declaración de verdad* no en el sentido propositivo/declarativo sino en sentido ontológico", ohne dabei das „Ontologische" eigens zu bestimmen. Das „Ontologische" und das von Gadamer gemeinte „Sein" gewinnen eine konkrete und genaue Bestimmung erst auf dem Boden des fundamentalontologischen Was-seins und Wie-seins (Seinsweisen) des betreffenden Seienden, das im Gedicht behandelt wird.

Bewandtnisganzheit, die auf den weltlichen, zutunhabenden Menschen wesentlich bezogen ist, weil der vortheoretische Menschenvollzug faktisch nicht vollziehbar wäre ohne das vorontologische Verstehen des Seienden als Zuhandenes, sei es so trivial wie z. B. der Erdboden auf dem wir laufen. Die dichterische Herauslegung des Seienden als ein bedeutsames, uns angehendes Zuhandenes offenbart, dass die Dichtung die nächste vollvertraute Erfahrungsweise dichtet, in welcher der Alltagsmensch sich zu einigen vortheoretisch entdeckten Seienden als Zeugen verhält. Die Gegenüberstellung von der angesehenen Wand und der gedichteten Mauer macht deutlich, dass die Beziehung zwischen einem vorstellenden Ich-Subjekt und einem Ding als einem vorgestellten Gegen-stand zwar nicht falsch, aber doch abgeleitet ist, weil diese Beziehung keinen Einblick in die primäre Erfahrungsweise des Menschen zu den bedeutsamen Seienden als Zuhandenen gibt. In der gedichteten Mauer wird hingegen der lebendig sich vollziehende Mensch als ein In-der-Welt-sein bei bedeutsamen Zuhandenen sehen gelassen. In diesem Sinne zeigen bzw. „melden" sich die Seinsweisen in Heideggers Interpretation der Mauer. Das In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Menschen präsentiert ein konstitutives Moment der Seinsweise des Menschen, nämlich der *Existenz*. Gleichwohl ist das Seiende als bedeutsames Zuhandenes nur so entdeckbar und erfahrbar, weil das zuhandene Seiende (die Mauer) aus seiner Seinsweise schon verstanden ist, nämlich aus seiner *Zuhandenheit*. Wir haben gesehen, dass im Gedicht Rilkes die Seinsweisen der Existenz und der Zuhandenheit anklingen. So offenbart sich das implizite Motiv, dass Heidegger mit einem existenzial-*ontologischen* Ansinnen auf das Gedicht zurückgreift. Es wird verständlich, dass er, ohne es jedoch eigens zu sagen, die Dichtung in ihrem unausdrücklichen Bezug zu den Seinsweisen fokussiert.

3. KURZBLICK IN DAS FUNDAMENTALONTOLOGISCHE PHÄNOMEN DER SEINSWEISEN

Obgleich die Dichtung das Seiende nicht terminologisch als Existierendes oder Zuhandenes *fixiert* und noch weniger die Seinsweisen der Zuhandenheit oder Existenz *begreift*, wird in ihr doch in einem noch zu erläuternden Sinne auf die Seinsweisen hingewiesen, weshalb die Erörterung der gedichteten Mauer text- und sachmäßig dazu führte, den Blick auf die Seinsweisen zu lenken. Eine philosophische Grundleistung Heideggers besteht in der Enthüllung der Seinsweisen. Ihre aufschlussreichste, wenn auch keineswegs systematisch abgeschlossene Behandlung findet sich in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* aus dem Sommersemester 1927 hinsichtlich des dritten Grundproblems der Phänomenologie, und zwar im Gedanken-

kreis der vielseitigen Seinsidee, da „das Sein selbst, mehr und mehr eine reichere Struktur in sich enthüllt" (Heidegger, 1989, 109). Die Vielseitigkeit der Seinsidee ergibt sich aus zweifacher Perspektive. Erstens besitzt die Seinsidee eine doppelte Grundartikulation in *Was-sein* im Falle der nichtdaseinsmäßigen Seienden (z. B. Zeuge, Tiere, usw.) bzw. *Wer-sein* im Falle des Menschen und in *Wie-sein*. Zweitens entwickelt sich die reiche Fülle der Seinsidee zu einer nicht aufeinander reduzible Mannigfaltigkeit von verschiedenen Wie-sein bzw. Seinsweisen, auf die wir uns hier ausschließlich und zielorientiert konzentrieren[12].

Nicht nur der Terminus, sondern viel bedeutender das Phänomen des „Seins" besagt eine echte und positiv zu würdigende Vielsinnigkeit. Ohne hierin seine Vielsinnigkeit verletzen zu wollen, betrachten wir nur jene Sinnrichtung, die einen direkten Bezug zu den Seinsweisen aufweist. Eine erste, orientierende Bestimmung des Seins in *Sein und Zeit* lautet: „das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist" (Heidegger, 2006a, 6). Aufgrund des Seins als eine Vielsinnigkeit wird keine Vergewaltigung der Sache ausgeführt, wenn hier „Sein" interpretatorisch durch „Seinsweise" ersetzt wird. Dank dieser sachmäßigen Ersetzung gewinnt nicht nur jene Bestimmung an Aussagekraft, sondern die Seinsweisen werden in ihrem doppelten Wesensverhältnis zum Seienden aufgerollt. Die zwei Wesenscharakterisierungen des Seins bzw. der Seinsweise folgen der Anvisierung von zwei Grundbahnen eines einheitlichen Geschehens. Einerseits geht es um die eher *phänomenologisch-sachgehörige Blickrichtung*, die von der Seinsweise aus zu dem Seienden hingeht, wo die Seinsweise das Seiende als z. B. zuhandenes oder existierendes Seiendes „spezifisch" (Heidegger, 1989, 24, 30, 36, 99, 172, 174, 218, 222, 455) begründet und bestimmt. Andererseits gibt es die eher *hermeneutisch-verstehende Blickrichtung*, die ausgehend vom Verständnis des seinsverstehenden bzw. seinsaufschließenden Menschen zu den Seinsweisen gelangt, die den Sinn kristallisieren, der es uns ermöglicht, das Seiende als z. B. zuhandenes oder existierendes Seiendes faktisch zu verstehen[13]. Die Seinsweisen erweisen sich daher

[12] Zur vielseitigen Seinsidee, vgl. Heidegger (2006a, 7, 14; 1991, 223, 228; 1989, 14, 24, 109, 291, 303, 311, 415, 432, 461; 1978, 137, 192; 1996, 184; 1983, 519; 2016, 168, 234).

[13] Dass die Seinsweisen zum Seienden sachlich gehören, soll nicht im Sinne einer „objektiven Eigenschaft" (Kelly, 2014, 673; Tepley, 2014, 463, 469, 477) missdeutet werden, aber ebenso wenig stellen die Seinsweisen die „kategorialen Formen des Verstehens" dar (McDaniel, 2016, 317; Dos Reis, 2020, 25, 26). Objektivierende und subjektivierende Interpretationsrichtungen verdanken sich drei Gründen. a) Beide verkennen die *hermeneutisch-phänomenologische Methode*, die weder Subjekte noch Objekte findet, weil sie gerade die vorstellend-vergegenständlichende Zugangsweise vermeidet. b) Beide überspringen das thematische *Sachfeld der hermeneutischen Phänomenologie*, das jener Subjekt-Objekt-Trennung zugrunde liegt, sodass jenes Feld nicht aus dieser Trennung the-

gleichzeitig als *sachbestimmender* „Grund" und *verstehensmäßiger* „Sinn" der Seienden (Heidegger, 2006a, 35), so wie sie *sind*. Denn die verschiedenen Seienden *sind* gemäß den Seinsweisen und aus diesen werden jene als so oder so seiend vorontologisch, d.h. im nächstgelegenen vortheoretischen Existenzvollzug *verstanden*.

Geläufig und gewöhnlich sagen wir in aller Vertrautheit, dass das Buch *ist*, der Mensch *ist*, die Katze *ist*. Dass aber „Tisch — zuhanden, Mond — vorhanden, Lerche und Rose leben, Zahl und Punkt bestehen. Mensch existiert" (Heidegger, 2006b, 17), stellt die Grundthese Heideggers in einem ziemlich stark vereinfachten Sinne über die mannigfaltigen Seinsweisen heraus. Diese Seinsweisen weisen eine der Möglichkeitsbedingungen für die Entdeckung des Seienden *als Seienden* auf, weil jene den Sinnhorizont darstellen, aus dem wir im elementarsten Existenzvollzug das Seiende *als lebendes oder existierendes Seiendes* usw. unausdrücklich verstehen. Deshalb heißt es am Beispiel einer bestimmten Seinsweise, dass „die *Erschlossenheit von Vorhandenheit* […] die Bedingung der Möglichkeit der *Entdeckbarkeit von Vorhandenem* [ist]" (Heidegger, 1989, 101). Z. B. setzt unser studierender *Umgang* mit einer Schreibfeder voraus, dass wir sie im Zutunhaben mit ihr, und ohne es „ontologisch"-ausdrücklich zu wissen, als ein zuhandenes Seiendes entdecken; dabei wird die Möglichkeit ihrer *Entdeckbarkeit* als Zuhandenes und somit unsere *Entdeckung* dieses Seienden (Schreibfeder) als Zuhandenen vorausgesetzt; und dies bringt zugleich mit sich, dass wir dieses Seiende (Schreibfeder) schon aus seiner *verstandenen* Seinsweise, der Zuhandenheit, entdeckt haben. Bleiben wir bei diesem Beispiel. Obwohl die Differenz der aufgeschlossenen Seinsweisen von den durch sie wesensbestimmten, entdeckten Seienden den Aspekt veranschaulichen, dass z. B. das *zuhandene Seiende* nicht mit seiner entsprechenden Seinsweise der *Zuhandenheit* gleichzusetzen ist[14], treten Zuhandenheit und das zuhandene Seiende im faktisch alltäglich-vortheoretischen Existenzvollzug immer zusammen auf. Weil wir Menschen bereits im vortheoretischen Existenzvollzug ein zuhandenes Seiendes erfahren können, nicht aber die Zuhandenheit selbst, muss der Bereich des Seienden als anfänglich mit-thematisierte Zugangsdimension für die hermeneutisch-phänomenologische Freilegung des Seins bzw. der

matisiert werden kann. c) Beide unterlassen die *Grundthese der ontologischen Differenz*, der gemäß das vom Seienden differenzierte aber nicht getrennte Sein (Heidegger, 2006a, 36, 419; Heidegger, 1976, 132; Heidegger, 1993, 9; Heidegger, 2006b, 30; Heidegger, 1989, 28, 396; Heidegger, 1978, 193; Heidegger, 2016, 166, 201; Heidegger, 2018, 313) zugleich „Sinn und Grund" des Seienden ist, wobei *Sinn* eher auf die Seite des Verstehens fällt, während *Grund* den Nachdruck darauf legt, dass das Verstandene zur Sache selbst gehört.

[14] „Sein ist wesenhaft Sein von Seiendem; dieser Unterschied trennt nicht, sondern bindet gerade an das Seiende" (Heidegger, 2006b, 30). Zur tragenden Implikation der ontologischen Differenz im Zusammenhang mit den Seinsweisen und den Seienden, vgl. Ivanoff-Sabogal (2023).

Seinsweisen fungieren (Heidegger, 2006a, 31, 35, 37). Da in dieser Zugangsdimension die Seinsweisen immer konkret entfaltet sind, kann jene Freilegung die Seinsweisen aus ihrer Unausdrücklichkeit in ihre Ausdrücklichkeit philosophisch überführen und thematisieren.

Dass im vortheoretischen Alltagsbereich nicht *ausdrücklich* zwischen den verschiedenen Seinsweisen unterschieden wird, indem „wir gemeinhin alles, was irgendwie als Seiendes begegnet, seiend [nennen], ohne hinsichtlich bestimmter Weisen des Seins zu differenzieren" (Heidegger, 1989, 250), und dass darüber hinaus sie nicht *gekannt* werden, besagt keineswegs, dass sie nicht „ohne weiteres" verstanden wären. Im Alltagsbereich bleibt das unausdrückliche Verständnis einiger Seinsweisen nicht undifferenziert, weil wir doch faktisch „vorphänomenologisch" (Heidegger, 2006a, 59) als In-der-Welt-sein *existieren*, sofern wir z. B. ohne weiteres beim Schreiben den Kugelschreiber als *zuhandenes* Seiendes (Seinsweise der Zuhandenheit) oder beim Spielen mit der Katze diese als *lebendiges* Seiendes (Seinsweise des Lebens) unausdrücklich verstehen. Das unausdrückliche Verständnis einiger vortheoretisch aufgeschlossener Seinsweisen, die vom Dichter, da er Mensch ist, bereits erfahren sind, erweist sich als die basale Bedingung der Möglichkeit für das Hineinkommen der Seinsweisen im Gedicht, weil dem Menschen überhaupt das Sein, und das heißt hier präziser die Seinsweisen, zwar Unerkanntes aber „kein völlig Unbekanntes" (Heidegger, 2006a, 6) ist. Die Dichtung vermag also auf ihre eigene Art an die Seinsweisen heranzukommen und als ein vortheoretisch ausgezeichneter Meldungsort jener zu fungieren, weil der Mensch als ein solcher, d.h. auch der Dichter, sich schon in einem impliziten Verständnis der Seinsweisen aufhält.

4. HINWEISENDES SEHENLASSEN DER SEINSWEISEN IM GEDICHTETEN SEIENDEN

Das Folgende bleibt von der Absicht getragen, ein Wesensmoment der Dichtung auftauchen zu lassen: ihr eigentümliches Sehenlassen der Seinsweisen. Dies ist nicht nur ein weiterer Schritt in Richtung auf das interpretierende Begreifen von Heideggers „früher" Auffassung der Dichtung, sondern zugleich hin zur *ontologischen* Ebene des hermeneutisch-phänomenologischen Motivs, weshalb er sich der Dichtung zuwendet.

Oben wurde bereits zur Darstellung gebracht, dass die Dichtung ein *ausdrückliches Sehenlassen des Seienden* vollzieht, so wie es vortheoretisch-alltäglich ursprünglich erfahren wird, weil es in der Fülle seiner Anwesenheit zum Wort gebracht wird. Das ausdrückliche Sehenlassen des gedichteten Seienden geschieht jedoch in ganz anderer Art

im Vergleich mit dem dichterischen Sehenlassen der Seinsweisen. Die Dichtung weiß nicht ausdrücklich die Seinsweisen des Seienden. Dass ein Dichter nach der Lektüre von *Sein und Zeit* ein Gedicht über die Seinsweisen namentlich niederschreibt, ist eine zufällige Gegebenheit, welche die Dichtung als eine solche nicht betrifft. Weil die Dichtung die Seinsweisen sehen lässt, wie in Heideggers Interpretation von Rilkes Mauer angedeutet wurde, ohne aber das Ansinnen haben zu können, ein solches Sehenlassen durchzuführen, erfasst sie die Seinsweisen auch nicht etwa in einem opaken Sinne. Solche Opazität würde doch voraussetzen, dass die Dichtung als solche auf die Seinsweisen explizit und wissentlich eingehen *kann*, was sie aufgrund ihres eigenen dichterischen, nicht philosophischen Charakters nicht imstande ist. Erst aus der Sichtweise der hermeneutischen Phänomenologie werden die Seinsweisen *ausdrücklich begrifflich* sichtbar gemacht und in die ontologische Theorie gebracht, und zwar in der Gestalt eines methodologisch angesetzten auf- und ausweisenden Sehenlassens (Heidegger, 2006a, 32)[15], das von der Dichtung wesenhaft nicht ausgeführt werden kann. Das dichterische Sehenlassen der Seinsweisen muss also einen Eigencharakter von sich aus aufweisen.

Die Dichtung lässt das alltäglich begegnende, zumeist nicht *als solches* beachtete Seiende in nicht theoretisch-begrifflicher Art sehen. Im Umgang mit den Seienden liegen die Seinsweisen ihrerseits apriorisch mitgängig da, weil, wie wir oben gesehen haben, sie das ganz vertraute Verständnis vom entdeckten bzw. begegnenden Seienden *als* Seiendem ermöglichen. Leuchtet das zuvor verblasste Seiende in der Dichtung auf, so ist es folgerichtig, dass durch das ausdrücklich dichterisch sehen gelassene Seiende hindurch seine jeweilige Seinsweise durchscheinen kann. Unsere interpretatorische These besteht mithin darin, die Seinsweisen hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Dichtung als das aufzuzeigen, was in der Dichtung *durchscheint* und worauf dichterisch *hingewiesen* wird. Dies besagt in keiner Hinsicht, das Seiende sei ein Mittel und die Seinsweise etwa das Ziel der Dichtung, denn sie kommen in der faktischen Erfahrung phänomenal immer untrennbar und gleichzeitig vor: es geht ja um das *gedichtete Seiende in seiner jeweiligen Seinsweise* und um die *Seinsweise des jeweilig gedichteten Seienden*.

Am ausgezeichneten Beispiel der Mauer Rilkes wurden die Seinsweisen der in-der-Welt-seienden Existenz und der bedeutsamen Zuhandenheit deutlich gesichtet.

[15] Hier kann nur nebenbei bemerkt werden: Dass in den positiv-ontischen Wissenschaften und insbesondere in den Naturwissenschaften das Seiende *neu angesehen* wird (Heidegger, 2006a, 361) und dass in ihnen ein echt ausgezeichnetes Sehenlassen des wissenschaftlich entdeckten Seienden als Gegen-stand gemäß seinen objektiven Beschaffenheiten im Horizont der Vorhandenheit im engen Sinne geschieht, weshalb sie keinesfalls „kognitive und operative Störfallbewältigungsinstrumente" sind (Gethmann, 2016, 153), so auch Di Silvestre (2015, 361).

Diese textbegründete und sachorientierte Herausstellung war nur insofern möglich, als beide Seinsweisen durch die dichterische Schilderung der Mauer durchscheinen. Das Durchscheinen der Seinsweisen in der Dichtung, angesichts deren das gedichtete Seiende echt ursprünglich zum Wort gebracht wird, begründet das dichterische Hinweisen auf die Seinsweisen. Durchscheinen und Hinweisen der Seinsweisen setzen eine bodengebende Stütze voraus, in der beide beheimatet sind, nämlich das jeweilig gedichtete Seiende. Dieses, was auch immer es sein mag, z. B. die Mauer, leuchtet im Gedicht auf, während seine Seinsweise durch das so eigens gedichtete Seiende durchscheint, z. B. die Zuhandenheit der Mauer. Die Seinsweise kommt hierbei nicht begrifflich und gar erkenntnismäßig im Gedicht vor, weil sie nur durch das Gedicht durchzuscheinen vermag, sodass gerade auf diese durchscheinende Seinsweise das Gedicht sich zurückgründet und uns auf sie hinweist. Die bestimmte Seinsweise als das, worauf ganz konkret im Gedicht hingewiesen wird, steht nicht außerhalb des Gedichts, sodass das Gedicht von sich wegweisen würde. Gerade das Korrelat, auf das hier hingewiesen wird, nämlich die jeweilig durchscheinende Seinsweise, wird *im Gedicht* als ein ausgezeichneter Meldungsort jener sichtbar gemacht. Weil durch das dichterisch entdeckte und ausdrücklich sehen gelassene Seiende seine Seinsweise durchscheint und weil in der Dichtung eben auf eine bestimmte Seinsweise notwendigerweise hingewiesen wird, sofern kein Seiendes ohne eine schon verstandene Seinsweise faktisch entdeckt werden kann, besteht ein wesenhafter Charakter der hermeneutisch-phänomenologisch ausgelegten Dichtung in ihrem *hinweisenden Sehenlassen der ursprünglichen Seinsweise des eigens gedichteten Seienden*[16].

Diesbezüglich gilt es Zweifaches zu beachten. Einerseits kann die Dichtung nicht auf *alle* Seinsweisen eingehen. Sofern jedes erdenkliche Seiende notwendig aus einer ihm möglicherweise zugehörigen Seinsweise verstanden werden muss, solange jedes Seiende von einer gewissen Seinsweise sachlich bestimmt ist und insoweit jedes vortheoretisch zugängliche Seiende gedichtet werden kann, müssen alle vortheore-

[16] Das gedichtete Seiende kann den Leser so oder so stimmen, je nachdem ob es um eine Elegie oder ein Epigramm geht, je nachdem ob der Leser den bestimmten Inhalt des Gedichts möglicherweise auf eine eigene traurige oder hingegen fröhliche Erfahrung in Verbindung setzt, usw. Auf erstphilosophischer Ebene schließt das Hinweisen auf *eine* durchscheinende Seinsweise keineswegs aus: a) dass das Wesen der Dichtung in einer „*zentrifugalen* Sammlung", einer „uneingegrenzten Öffnung von eigengesetzlichen Sinnzusammenhängen" liegt, wodurch übrigens von der „*zentripetalen*" Sammlung des philosophischen Denkens gemäß seiner „*Konzentration* des Begriffs" differenziert wird (Coriando, 2002, 233); b) dass auf ontisch-existenzieller Ebene die Dichtung eine Unabgeschlossenheit von Anregungsmöglichkeiten betreffend Gemütsbewegungen und Deutungsrichtungen bei sich trägt und sich von der Technik als ein möglichst präzises Abschließen vom Feld des Möglichen unterscheidet (Cürsgen, 2015, 37).

tisch zugänglichen und unausdrücklich schon verstandenen Seinsweisen im Gedicht zum Durchscheinen kommen können, d.h. die Seinsweisen der Existenz, des Lebens, der Zuhandenheit und der Vorhandenheit (im weiten Sinne). Die daraus folgende Bedingung der Möglichkeit der dichterischen Erschlossenheit bestimmter Seinsweisen beruht auf der *vortheoretischen* Zugänglichkeit einiger Seinsweisen, weil hauptsächlich diese durch das Gedicht durchscheinen können, sofern der Urspielraum der Dichtung im Vortheoretischen verankert ist, wo die Seinsweisen, die nur von der *theoretischen* Entdeckung des Seienden aus zugänglich sind, z. B. der Bestand des Idealen oder die Vorhandenheit (im engen Sinn) der Gegenständlichkeit, verschlossen sind. Natürlich kann über ein „ideales" oder „gegenständliches" Seiendes gedichtet werden, z. B. „Die Zahl Pi" bei Wislawa Szymborska. Dies setzt aber die Kenntnis des "Pi" schon voraus, die nicht jedem Dichter *als Menschen* zugestanden werden kann. Andererseits und gerade deshalb erhält die oben genannte Ursprünglichkeit der dichterisch durchscheinenden Seinsweise ihre Rechtfertigung. Das Seiende steht in der vortheoretischen Sphäre der Möglichkeit offen, von verschiedenen Seinsweisen aus verstanden zu werden, die gemäß dem Kriterium seines vortheoretischen Verstehens und Erfahrens ursprünglicher oder weniger ursprünglich auf das begegnende Seiende zutreffen können, z. B. kann ein lebendes Tier etwa aus der Zuhandenheit, ein zuhandenes Buch aus der Vorhandenheit im weiten Sinne als ein bloßes Ding und ein Mitmensch kann aus dem Leben verstanden werden; nicht aber kann das Buch aus dem Leben oder das Tier aus der Existenz. Die Dichtung zeichnet sich prägnant dadurch aus, dass sie die ursprüngliche Seinsweise des gedichteten Seienden sehen lässt[17], z. B. die Zuhandenheit des Buches, das Leben des Tieres, die Existenz des Menschen. Die dichterische Zugänglichkeit betrifft daher nicht nur die Existenz, sondern auch diejenigen Seinsweisen mit denen die Existenz im Vortheoretischen verwoben ist, wie aus dem Beispiel der gedichteten Mauer hervorgeht.

Dieser Erschlossenheit von *mannigfaltigen* Seinsweisen wird keineswegs durch den faktischen Charakter des lesenden oder hörenden Aktes widersprochen. Im vollzogenen Akte der alleinigen oder gemeinsamen Lektüre mag eine versammelnde Versenkung des Menschen in sich selbst stattfinden, die freilich nicht mit einer inneren Selbstwahrnehmung von diffusen Gemütszuständen und Gefühlen verwechselt werden darf. Dieses Selbst, worin sich der Mensch versenken mag und worin er sich nunmehr konzentriert, besagt kein eingekapseltes und isoliertes Ich-Ding. Der Mensch wird vielmehr auf sein daseinsmäßiges Selbst rückgeführt und zurückgebun-

[17] Zur Möglichkeit der dichterischen Erfahrung über die „Seinsverlassenheit" des Seienden bzw. „Seinsvergessenheit", vgl. von Herrmann (2019, 229).

den, das wesentlich Mitsein und Sein-bei oder kurzweg ein Mit-in-der-Welt-sein-bei ist (Heidegger, 2006a, 411; Heidegger, 1989, 394), das immer verstehensmäßig offen für die Seinsweisen anderer Seienden steht. Eine prägnante Stelle lautet: „Weil zum Dasein wesenhaft das In-der-Welt-sein gehört und das Dasein in eins damit sich selbst enthüllt ist, versteht jedes faktisch existierende […] Dasein notwendig schon eine Mannigfaltigkeit von verschiedenem Seienden in seinem Sein" (Heidegger, 1989, 301). Wenn wir daher z. B. mit einem Freund bei einer Tasse Kaffee diskutieren, ist das implizite Verständnis der Seinsweise der selbsthaften und fremden Existenz (*im formalen Sinne*)[18] und der Zuhandenheit im Spiel. Mit Rücksicht darauf, dass der vortheoretisch sich vollziehende Mensch apriorisch sich bei allerlei Seienden befindet, zu ihnen sich verhält und sie bereits aus einer gewissen Seinsweise unausdrücklich verstanden hat, kann die jeweilige Richtung unseres versunkenen Verstehens von dem gedichteten Seienden angesichts seiner durchscheinenden Seinsweise bestimmt werden, auf die wir in unserer Versenkung hingewiesen werden. Geht es z. B. um das genannte Gedicht Bukowskis, dann orientiert sich die Versenkung an der Seinsweise des *Lebens* der Katze, geht es um das Gedicht Novalis', dann zielt die Versenkung auf die *Existenz* der Mutter ab.

Zur näheren Veranschaulichung und Bekräftigung unserer exegetischen These, die dem Begreifen Heideggers hermeneutisch-phänomenologischer Auffassung von der Dichung als ein hinweisendes Sehenlassen der Seinsweisen dienen soll, nehmen wir zwei hervorragende Gedichte als Beispiel, und zwar insbesondere für das Durchscheinen der Existenz. Durch deren Berücksichtigung wird die sehen lassende Möglichkeit der Dichtung ein weiteres mal bezeugt, ganz konkret und gemäß der aufgedeckten Auffassung Heideggers, die wir vor allem ausgehend von seiner existenzial-ontologisch orientierten Interpretation der Mauer Rilkes bereits kennen gelernt haben.

Horaz schreibt in seinen *Satiren* II, 7, z. 110:

> Nimm noch hinzu, dass eben du nicht eine Stunde mit dir allein sein, deine Freizeit nicht richtig nutzen kannst und dir selbst zu entgehen suchst wie ein ausgerissener oder ein herumstreunender Sklave, indem du deine Sorge (*curam*) bald mit Wein, bald mit Schlaf zu täuschen versuchst: vergeblich; denn als finstere Begleiterin setzt sie dir zu und folgt dir, wenn du davonläufst (*fugacem*). (Horaz, 2018, 181)

[18] Dieser formale Sinn des „Existenzverständnisses" (Heidegger, 2006a, 13) ist die tragende Bedingung der Möglichkeit der *eigentlichen* und *uneigentlichen* Existenz. Deshalb behauptet Heidegger, dass „das Dasein sich selbst immer aus seiner Existenz [versteht], einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein" (Heidegger, 2006a, 12), vgl. ferner Heidegger (2006a, 312, 315, 324).

Im „natürlich“ unmittelbaren Alltag hat der Mensch die Seienden immer aus einer Seinsweise schon verstanden. Genau für die Weise, in der er die Seienden versteht, ist er apriorisch verantwortlich, trägt er dafür *Sorge*, denn die Seienden können aus gewissen Seinsweisen verstanden werden, die ihnen nicht ursprünglich eigen sind. In Anbetracht dessen scheint im Gedicht von Horaz die Seinsweise der Existenz durch, nämlich angesichts ihrer modalen Grundmöglichkeit der Uneigentlichkeit im Sinne der existenziellen Flucht des Menschen vor seinem unheimlichen, weil freien und verantwortungsvollen Sorge-tragen, zugleich aber die Einsicht der Unmöglichkeit, sich von der Sorge abzulösen, weil sie im Grunde die menschliche Seinsverfassung ausmacht.

Bei dem zweiten Gedicht handelt es sich um die Seinsweise der Existenz bezüglich ihrer wesenskonstitutiven Unheimlichkeit nunmehr aufgrund ihrer Endlichkeit. Calderón sagt in *Décimas a la muerte* zz. 5, 40:

> Deja el letargo pesado, / despierta un poco, y advierte / que no es bien que desa suerte / duerma, y haga lo que hace / quien está desde que nace / en los brazos de la muerte […] Si te engaña el propio amor / para que no veas el daño, / la muerte, que es desengaño, / sirva de despertador. (Calderón de la Barca, 2018, 357–358)[19]

Ausgehend von der Existenz *ist* der Mensch ein Sein-zum-Tode, weil er sich ständig unausdrücklich zu seinem Tode verhält, sei es sich vollzugshaft seinem Tode zu- oder von ihm abkehrend. Der Tod erhält hierbei einen existenzialen Sinn, da er die andauernde Möglichkeit der ständigen Unmöglichkeit des endlichen Daseins darstellt. Als Möglichkeit ist dieser Tod nicht mit dem tatsächlichen, aus der Zukunft uns von außen überfallenden Tod zu verwechseln. Es gibt einen Wesensunterschied zwischen der erschütternden Einsicht, dass ich *jederzeit* sterben *kann* (existenzialer Tod als Daseinsmöglichkeit) und der beruhigenden Meinung, dass man *irgendwann* sterben *wird* (vorhandener Tod als Tatsache). Erst aufgrund der existenziell eigentlichen Übernahme unseres existenzialen Todes (Endlichkeit), vermögen wir eine bestimmte Möglichkeit „todernst“ zu ergreifen bzw. wählen, sodass wir uns in der gewählten Möglichkeit ver-endlichen, sofern wir andere Möglichkeiten situativ nicht wählen und somit ausschließen. So existiert das endliche Dasein, wesentlich anders als das Leben der Tiere, ontologisch wesenhaft „ver-nichtend“ und somit

[19] Leider gibt es keine deutsche Übersetzung. Obwohl „das lyrische Gedicht weitgehend unübersetzbar ist“ (Gadamer, 1999b, 175), sei es der Versuch unternommen: „Lasse die schwere Lethargie hinter dir, / wach ein wenig auf und warne, / dass es nicht gut ist, / so zu schlafen und das zu tun, was man tut, / wer, seitdem er geboren, / in den Armen des Todes sich befindet […] Wenn die Selbstliebe dich täuscht, / damit du den Schaden nicht siehst, / der Tod, der Ent-täuschung ist, / möge als Wecker dienen“.

ursprünglich „schuldig" (Heidegger, 2006a, 285). Weil wir uns immer in einer vollzugshaft gewählten Möglichkeit aufhalten, die andere Möglichkeiten notwendig ausschließt, geht es um eine ontologisch angesiedelte Schuld, die nicht ent-schuldbar ist: es bleibt nur die Alternative offen, sich ihr zuzukehren oder von ihr abzukehren. In diesem Sinne erst in der existenziell eigentlichen Todesübernahme vermag das sich ver-endlichende und ver-nichtende Dasein „das Ergriffene als das schlechthin Einzige in seinem Handeln zu behandeln und sich dabei gleichwohl über die Endlichkeit dieses Tuns klar zu sein" (Heidegger, 1978, 201).

In *Sein und Zeit* ist ebenfalls eine bedeutungsvolle Textstelle als Stütze für die vorliegende Deutung beider dichterischen Beispiele zu finden: „Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigenes Ziel der ‚dichtenden' Rede werden" (Heidegger, 2006a, 162)[20]. Das Erschließen der Seinsweise der dichterisch durchscheinenden Existenz wird im Zitat mit den *existenzialen* Möglichkeiten gleichgesetzt, weil diese die wesenskonstitutiv zugehörigen Möglichkeiten[21] der Existenz innerhalb des stimmungsmäßigen Erschließungsbereiches der Befindlichkeit[22] meinen, z. B. die Existenz als angstvolles Sein-zum-Tode oder als so oder so gestimmte Geworfenheit, welche das Moment des faktischen „Schon-sein-in" der Sorgeverfassung wiedergibt. Beide Beispiele und die Textstelle aus *Sein und Zeit* verdeutlichen, dass das Durchscheinen der hingewiesenen Seinsweise das Verständnis

[20] Zur einer ausführlichen und auf die dichterische Existenz konzentrierten Erläuterung dieser Passage, vgl. von Herrmann (1985, 177–192).

[21] „Existenzial" bezeichnet vielerlei: a) die Analysebezogenheit (Heidegger, 2006a, 16, 252, 260), b) einen apriorischen (Heidegger, 2006a, 149, 193, 260) oder ontologischen (Heidegger, 2006a, 181, 251, 260, 351) Charakter, sei es auf einer formalen oder schon modalisierten Ebene (Heidegger, 2006a, 181, 191, 192), c) eine strukturell-konstitutive Bestimmung der Existenz bzw. die Existenzzugehörigkeit (Heidegger, 2006a, 153, 163, 251, 252, 436).

[22] Die Gleichstellung in *Sein und Zeit* von der Dichtung mit der „philosophische[n] Psychologie, Anthropologie, Ethik, ‚Politik'", „Biographie und Geschichtsschreibung" (Heidegger, 2006a, 16) im Rahmen der Ausbildungsmöglichkeiten der „existenzielle[n] Auslegung" des Daseins darf nicht zu der Verkennung missleiten, dass Heidegger doch über das Freiwerdenlassen von neuen *Seins*möglichkeiten in der Dichtung spricht (Heidegger, 1979, 375). In Anbetracht dieser *Seins*möglichkeiten, geht es *nicht primär und allein* um die Kommunikation an Andere von gewissen Gefühlen als verschiedenen *existenziellen* Möglichkeiten des emotionellen Gebietes, z. B. Freude oder Trauer, usw. In diesem Sinne erläutert von Herrmann (von Herrmann, 2008, 111): „Was […] in der *dichterischen Sprache* geschieht, ist das ausgezeichnete Aufschließen von Existenz in ihren existenzialen Möglichkeiten des gestimmten In-der-Welt-seins. In diesem Wesenssatz liegt eine *fundamentalontologische und daseinsanalytische Grundlegung* dessen, was im Spätdenken Heideggers die ‚*Nachbarschaft von Denken und Dichten*' genannt wird". Diesbezüglich wird die These begreiflich gemacht, dass „im Grunde also ich [meine], es gibt keinen anderen Gegenstand für die Lyrik als den Lyriker selbst" (Benn, 2011, 50), nämlich als In-der-Welt-sein.

des gedichteten Seienden beachtlich modifizieren kann. In den beiden Gedichten geht es um den Menschen und die Existenz, sodass sowohl das Selbstverständnis als auch das Verständnis des Mitdaseienden modifiziert werden kann. Man muss also sagen, dass die Dichtung auf ihre Weise die Existenz im vortheoretischen Sinne „durchsichtig zu machen" (Heidegger, 2006a, 20) vermag, nicht aber die „Existenzialität" als Zusammenhang der *begriffenen* Grundstrukturen, die erst in einer existenzial-ontologischen Erforschung philosophisch aufgedeckt werden. Dieses neue Verständnis des im Gedicht genannten Seienden im Lichte seiner ursprünglich geöffneten Seinsweise ist wiederum nur möglich, weil die hermeneutisch-phänomenologisch begriffene Dichtung die Seienden ihrer tendenziell „gleichgültig" gewordenen alltäglichen Anwesenheit beraubt und auf ihre reicheren Seinsmöglichkeiten unausdrücklich hinweist.

Die von Heidegger so erfasste Dichtung vermag deshalb die tendenzielle Blindheit zu erhellen, in der sich das uneigentlich sich vollziehende Dasein oder sogar das einfach alltäglich lebende Dasein befindet. Wie ist *in concreto* die „Blindheit" zu beseitigen? Im Lichte der oben zitierten Stelle aus *Sein und Zeit* und ihrer Betonung der Befindlichkeit muss geschlossen werden, dass Heidegger nicht verkannt hat, dass die lyrische Dichtung wesenhaft ein „unmittelbares Verlauten von Stimmungen" (Staiger, 1963, 16) ist. Ton und Rhythmus ihrer Verse vermitteln eine stimmende Kraft, die jede Sprachbarriere durchkreuzt. Obwohl die musikalischen Stimmungsmöglichkeiten der lyrischen Dichtung nicht zu bestreiten sind, geschieht das dichterische Hinweisen auf die Seinsweise notwendig durch das „Zum-Wort-kommen" (Heidegger, 1989, 244) des gedichteten Seienden. In dieser Hinsicht ist es unzureichend, das Gedicht ausschließlich in seiner musikalischen Ausprägung zu erfahren. Das gedichtete Seiende muss erfasst und auf seinen Sinn sollte sprachlich eingegangen, d.h. es muss „interpretatorisch" kapiert werden[23]. Auf der Seite des Hörers oder Lesers ist der sprachliche Sinneingang die Zugangsbedingung dafür, dass er sich vom gedichteten Seienden selbst auf seine hingewiesene Seinsweise stimmungsmäßig hinweisen lassen kann. Auf der Seite des Gedichtes ist es eine wesenhafte Bedingung um der Erfahrung der hingewiesenen Seinsweise willen, dass das jeweilige Gedicht eigenständig *aus sich selbst herausspricht* und das Dasein direkt anspricht, ohne für deren Verständlichkeit und Stimmungsmöglichkeit eine Vermittlung durch eine extern hinzugefügte Erklärung seitens des Künstlers über die Bedeutung des Gedichteten zu erfordern. Wenn das gedichtete Seiende einmal sprachlich erfasst ist, beruht die Vollzugsbedingung der stimmungsmäßigen Modifikation der „Blindheit" im Sichsagenlassen. Die Dichtung kann also für Heidegger kein bloßes Zerstreuungsmittel meinen, sondern eine ausgezeichnete vortheoretische Weise, das

[23] Vgl. dazu Ott (1972, 185).

Seiende ausdrücklich und die Seinsweisen unausdrücklich für die „blinden" Menschen „sichtbar" zu machen. Und die Dichtung kann diese Blindheit nur insofern beseitigen, weil sie, was Heidegger voraussetzen musste, „wach für das Sein und so erst eigentlich für das Seiende" (Heidegger, 2016, 165) *ist*, indem diese Wachheit nicht notwendigerweise philosophisch-begrifflich sein muss.

5. FAZIT

Auf dem begangenen Weg haben sich zwei Ebenen herausgestellt, die je einer ontischen und einer ontologischen Analysestufe im Bereich der eruierten Dichtung im „frühen" Heidegger entsprechen. Die erste, ontische Ebene betrifft das Seiende. Das *ontisch orientierte Sehenlassen* der Dichtung beruht darin, dass sie das Seiende, so wie es sich im vortheoretischen Existenzvollzug zeigt, *ausdrücklich* offenbart und herausstellt, weil sie das verblasste Seiende in seiner unausdrücklichen und abgetragenen Anwesenheit aufgrund seiner alltäglichen Selbstverständlichkeit wieder auffindet, hervorhebt und bewahrt. Die zweite, ontologische Ebene geht ihrerseits die Seinsweisen an. Das *ontologisch orientierte Sehenlassen* der Dichtung besteht im *unausdrücklichen Sehenlassen der jeweiligen Seinsweise, auf die durch das gedichtete Seiende hingewiesen wird*. Die volle Tragweite aller Sachcharaktere und konstitutiven Momente der sehen gelassenen Seinsweisen kann jedoch niemals von der Dichtung in einem einzigen Gedicht oder in einer Sammlung von Gedichten widergespiegelt werden. Für die Ausweisung unserer exegetischen These ist es allerdings ausreichend, dass die Dichtung, ohne die fundamentalontologische Begrifflichkeit, wesenhafte Partialaspekte jener Seinsweisen aufzudecken vermag, wie oben angeführt wurde, z. B. die Verinnerlichung der Todesmöglichkeit in der endlichen Existenz, die Zuhandenheit gemäß ihrer bedeutsamen Verwobenheit in der Welt, usw. Auf dem Boden unserer exegetischen These, dem Sehenlassen der Dichtung, und aus der Perspektive gemäß den Seinsweisen lässt sich nun in drei Punkten die implizite Auffassung Heideggers über die Dichtung und zugleich das darin begründete sachliche Motiv zeigen, weshalb er bereits im Rahmen seines „frühen" Denkens den philosophischen Blick auf die Dichtung richtet. Erstens kann sie die „blinden" Menschen offen-sichtlich machen, weil sie einen nicht vergegenständlichenden Zugang zum nicht als Gegenstand erfahrenen Seienden hat. Zweitens kann sie aufgrund dessen ein unausdrücklich-hinweisendes Sehenlassen der Seinsweisen in Gang bringen. Drittens nimmt Heideggers hermeneutische Phänomenologie „von seinem Beginn an" die so aufgefasste Dichtung als einen ausgezeichneter Gesprächspartner, weil Heidegger im Gedichteten einen weiteren, außerphilosophischen Beleg für seine begrifflich ausgebildeten ontologischen Thesen findet.

REFERENCES

Benn, G. (2011). *Probleme der Lyrik. Späte Reden und Vorträge*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Biemel, W. (1973). *Martin Heidegger*. Hamburg: Rowohlt.

Bukowski, C. (2003). *Burning in Water Drowning in Flame*. New York: Harper Collins.

Calderón de la Barca, P. (2018). *Poesía* (L. Iglesias Feijoo & A. Sánchez Jiménez, Ed.). Madrid: Cátedra.

Coriando, P.-L. (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen.* Frankfurt a.M.: Klostermann.

Cosmus, O. (2001). *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Cürsgen, D. (2015). Was ist Fortschritt? Anmerkungen zur impliziten Ontologie eines Begriffs. *Perspektiven der Philosophie*, 41, 24–44.

Di Silvestre, C. (2015). Temporeidad y cotidianidad. La repetición tempórea del análisis existencial (§§67–71). In R. Rodríguez (Ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (339–370). Madrid: Tecnos.

Dos Reis, R. R. (2020). Ways of Being and Expressivity. *Estudios de Filosofía*, 61, 11–33.

Gadamer, H.-G. (1999a). Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge. In *Gesammelte Werke (Band 2, Hermeneutik II)* (66–76). Tübingen: J. C. B. Mohr.

Gadamer, H.-G. (1999b). Semantik und Hermeneutik. In *Gesammelte Werke (Band 2,* Hermeneutik II) (174–183). Tübingen: J. C. B. Mohr

Gethmann, C. F. (2016). Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit". In A. Gethmann-Siefert & O. Pöggeler (Eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (140–176). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gutiérrez-Pozo, A. (2022). Filosofía y poesía, una discordia cordial. *Logos,* 32 (2), 365–380.

Heidegger, M. (1976). *Wegmarken* (GA 9) (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26) (K. Held, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20) (P. Jaeger, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31) (H. Tietjen, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (GA 29/30) (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1988). *Ontologie* (*Hermeneutik der Faktizität*) (GA 63) (K. Bröcker-Oltmanns, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3) (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1992). *Platon: Sophistes* (GA 19) (I. Schüßler, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1993). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22) (F.-K. Blust, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61) (W. Bröcker & R. Bröcker-Oltmanns, Eds.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1995a). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60) (M. Jung, T. Regehly & C. Strube, Eds.). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. (1995b). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25) (I. Görland, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.
Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie* (GA 27) (O. Saame & I. Saame-Speide, Eds.). Frankfurt a.M.: Klostermann.
Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57) (B. Heimbüchel, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.
Heidegger, M. (2006a). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
Heidegger, M. (2006b). *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23) (H. Vetter, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.
Heidegger, M. (2016). *Vorträge. Teil 1: 1915–1932* (GA 80.1) (G. Neumann, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.
Heidegger, M. (2018). *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82) (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann.
Held, K. (2016). Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie. In A. Gethmann-Siefert & O. Pöggeler (Eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (111–139). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Holland, N. J. (2018). *Heidegger and the Problem of Consciousness*. Indiana: Indiana University Press.
Horaz. (2018). *Satiren*. *Sämtliche Werke* (N. Holzberg, Ed., Trans.). Berlin/Boston: De Gruyter.
Ivanoff-Sabogal, C. (2023). La diferencia ontológica según las maneras del ser en la ontología-fundamental. *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 28 (1), 41–60.
Jiménez, J. R. (1977). *Herz, stirb oder singe* (H. L. Davi, Ed., Trans.). Zürich: Diogenes.
Kelly, H. D. (2014). Heidegger the Metaphysician: Modes-of-Being and Grundbegriffe. *European Journal of Philosophy*, 24 (3), 670–693.
Kockelmans, J. J. (1972). *On Heidegger and Languge*. Evanston: Northwestern University Press.
Mansbach, A. (2002). *Beyond Subjectivism*. *Heidegger on Language and the Human Being*. London: Greenwood Press.
McDaniel, K. (2016). Heidegger and the 'There Is' of Being. *Philosophy and Phenomenological Research*, 93 (2), 306–320.
Novalis. (1945). *Gesammelte Werke. Erster Band. Lyrik*. *Vermischte Gedichte* (C. Seelig, Ed.). Zürich: Bühl.
Oberst, J. L. (2009). *Heidegger on Language and Death*. New York: Continuum.
Ott, H. (1972). „Hermenutic and Personal Structure of Language". In J. J. Kockelmans (Ed.), *On Heidegger and Languge* (169–193). Evanston: Northwestern University Press.
Staiger, E. (1963). *Grundbegriffe der Poetik*. Zürich/Freiburg i.B.: Atlantis.
Tepley, J. (2014). Properties of Being in Heidegger's "Being and Time". *International Journal of Philosophical Studies*, 22 (3), 461–481.
von Herrmann, F.-W. (1985). *Subjekt und Dasein*. *Interpretationen zu „Sein und Zeit"*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
von Herrmann, F-W. (1994). *Wege ins Ereignis*. *Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
von Herrmann, F-W. (2000). *Hermeneutik und Reflexion*. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl.* Frankfurt a.M.: Klostermann.
von Herrmann, F-W. (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. *Ein Kommentar zu „Sein und Zeit"* (Band 3). Frankfurt a.M.: Klostermann.
von Herrmann. F-W. (2019). *Transzendenz und Ereignis*. *Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)"*. *Ein Kommentar.* Würzburg: Könighausen & Neumann.
Xolocotzi Yáñez, Á. (2005). Fundamento, esencia y ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger. *Endoxa. Series Filosóficas*, 20, 733–744.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-457-478

DER FALL DES LIBERTÄREN ANARCHISMUS SCHELLINGS. EINE PHÄNOMENOLOGIESCHE ANALYSE ÜBER UNAUFHEBBARKEIT DES PARTIKULAREN WILLENS IN DEN JAHREN 1809–1810*

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ

PhD student, Junior Researcher UK—GAUK.
Professor in Charge of German Classic Philosophy, Charles University.
18200 Prague, Czech Republic.
Institute for Transcendental Philosophy, University of Wuppertal.
42119 Wuppertal, Germany.

E-mail: juanjo_r_012@hotmail.com

THE CASE OF SCHELLING'S LIBERTARIAN ANARCHISM. A PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF INSURMOUNTABILITY OF THE PARTICULAR WILL IN THE YEARS 1809–1810

This paper refers to the connection between the metaphysical duality of ground and existence and inner dynamic of the particular will of man. We will analyse how the metaphysical monism, which Schelling attributes to Spinoza and later to Hegel, is responsible for the abolition of the freedom of the human individual, because it does not account for the existence of evil, and consequently reduces it to the existence of a higher order reference system that over and predetermines the individual (1). We will first scrutinise the principles of separation and union, ground and understanding from the human point of view, namely as the will of ground and love, as particular and universal will (2). The will of man reveals itself as the culmination and model of the will that permeates nature, an essential aspect of the process of God's revelation and becoming. The link between the principles of separation and union shows us the difference that Schellingian thought establishes between man and God, the real and the ideal. While God, or the purely ideal principle, precedes the separation in a logical-ontological sense, the will of man remains always in an indissoluble tension between the principles, since it is unable to overcome the opposition between good and evil that is characteristic of freedom. The good remains

* This article is supported by *GAUK*. Project number 140423: „*Problematic Relation between Freedom and System in Schelling and Hegel (1804–1820) and Its Role for the Origin of Phenomenology in France and Germany*".

© JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ, 2023

one of the results of human freedom and thus of the particular will of man. The good lies for Schelling not in the simple actualization of the general, but in the moment ineradicable particularity needed for the attainment of a real and effective principle (3). It is to this insurmountability of the particular will in the process of the constitution of man that our proposal of Schelling's libertarian anarchism refers. The connection of this thesis with the critique of the State is also discussed (4).

Keywords: Schelling, particular will, separation, God, good, evil, libertarianism, anarchism.

СЛУЧАЙ ЛИБЕРТАРИАНСКОГО АНАРХИЗМА ШЕЛЛИНГА. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НЕСНИМАЕМОСТИ ЧАСТНОЙ ВОЛИ В 1809–1810 ГОДАХ*

ХУАН ХОСЕ РОДРИГЕС

Аспирант, молодой ученый UK — GAUK.
Профессор, ответственный за немецкую классическую философию, Карлов университет.
18200 Прага, Чехия.
Институт трансцендентальной философии, университет Вуппераля.
42119 Вуппераль, Германия.

E-mail: juanjo_r_012@hotmail.com

В данной статье речь идет о связи между метафизической двойственностью основы и существования и внутренней динамики частной воли человека. Мы анализируем то, как метафизический монизм, который Шеллинг приписывает Спинозе, а позднее и Гегелю, несет ответственность за снятие свободы человеческого индивидуума, поскольку он не объясняет существование зла, а, следовательно, сводит его к существованию опорной системы более высокого порядка, которая предопределяет индивидуальное (1). Сначала мы рассматриваем принципы разделения и объединения, основания и понимания с человеческой точки зрения, а именно — как волю основы и любовь, как частную и универсальную волю (2). Человеческая воля раскрывается как кульминация и модель воли, пронизывающей природу, как существенный аспект откровения и становления Бога. Связь между принципами разделения и объединения демонстрирует различие, которое Шеллинг устанавливает между человеком и Богом, реальным и идеальным. В то время как Бог, или идеальное начало предшествует разделению к логико-онтологическом смысле, воля человека всегда остается в неустранимом напряжении между началами, так как она не способна преодолеть конститутивную для свободы оппозицию добра и зла. Добро остается одним из результатом человеческой свободы, а значит, частной воли человека. Добро для Шеллинга заключается не просто в реализации всеобщности, а в моменте неснимаемой особенности, необходимой для достижения реального и действенного принципа (3). Именно к этой неопреодолимости частной воли в процессе конституирования человека относится наша гипотеза о шеллинговском либертарианском анархизме. Связь этого тезиса с критикой государства также обсуждается в статье (4).

Ключевые слова: Шеллинг, частная воля, разделение, Бог, добро, зло, либертарианство, анархизм.

---

* Данная статья поддержана GAUK, номер проекта 140423: «*Проблемное отношение между свободой и системой у Шеллинга и Гегеля (1804–1820) и его значение для зарождения феноменологии во Франции и Германии*».

1. EINFÜHRUNG

Bis zu dem Zeitpunkt, an dem Schelling 1809 in seiner Schrift über die menschliche Freiheit seine Absicht ankündigt, das zentrale Problem der Möglichkeit des Bösen zu erhellen, ist die Entwicklung der Abhandlung sehr umfangreich, und Schelling hat sich mit folgenden Problemen befasst, die wir hier synoptisch darstellen, um unsere These von der Unüberwindlichkeit des partikularen Willens in seiner praktischen Philosophie vollständig zu verstehen.

Schelling verkündet in seiner Schrift von 1809, dass die Freiheit vor allem als Vermögen zum Guten und zum Bösen bestimmt ist (Schelling, 1860d, 352). Obwohl dieser Punkt thematisch nach dem jetzigen Thema der Trennung der Prinzipien im Menschen angesiedelt ist, lohnt es sich, einige Themen anzusprechen, die unsere Untersuchung verständlicher machen.

Schelling formuliert seine Lehre der Freiheit um 1809 als eine Synthese aus der kantischen und fichteschen Freiheitslehre und dem Gedanken der Natur als Leben, Werden und Produktivität. Obwohl Schelling in der Freiheitsschrift den spinozistischen Determinismus durch diese doppelte Auffassung der Freiheit vermeidet, taucht das Problem der Notwendigkeit wieder auf, wenn unser Autor zu Beginn der Abhandlung die Modalitäten der Beziehung zwischen menschlicher Freiheit und dem System analysiert.

In dieser „Analytik des Pantheismus" legte Schelling die inhärenten Fehler in Spinozas pan-en-theistischer Position offen. Diese Schwierigkeiten bedrohten den immanenten Charakter seiner Lehre von der Beziehung zwischen Gott und den Dingen (Schelling, 1860d, 336–352).

Aus Schellings Analyse des Pantheismus ergeben sich zwei Konsequenzen, die für unsere jetzige Untersuchung von Bedeutung sind. Einerseits die Notwendigkeit, die ontologische und räumliche Ansicht des Begriffs der Immanenz auf der Grundlage der Konzepte „Leben", „Selbständigkeit" und „Freiheit" neu zu definieren. Andererseits folgert Schelling, dass der Ursprung der Dualität als Grundlage des Endlichen, des Bösen und der menschlichen Freiheit in den Mängeln zu suchen ist, die jeder pantheistischen und monistisch-immanenten Position innewohnen (Cf. Schelling, 1860d, 341–342, Fußnote 3; Pérez-Borbujo Álvarez, 2004, 34–37).

Im problematischen Kern, der unserem Forschungsthema unmittelbar vorausgeht, entwickelt Schelling den Zusammenhang zwischen der Neubestimmung des Immanenzbegriffs und der aus der oben erwähnten Kritik an der spinozistischen Immanenz wiederentdeckten Dualität.

Es gibt also eine dritte Kritik am Immanenzbegriff, die über die bisherigen hinausgeht und sich gegen den Begriff der undifferenzierten Gleichheit und gegen die

realistische und deterministische Ontologie richtet, die Schelling Spinoza zuschreibt. Dieses Problem konfrontiert uns mit dem Dilemma, einerseits das Böse durch die Einführung einer Art Dualität zu erklären, oder andererseits die Existenz des Bösen und der Freiheit zu leugnen, um ein Systemkonzept nach den Kategorien der Identität und der Einheit aufrechtzuerhalten (Schelling, 1860d, 352–360).

Schelling vertritt in diesem Zusammenhang eine Lehre des internen Dualismus und formuliert damit den Begriff der Immanenz als Werden neu. Diese Strategie ermöglicht es ihm, die Mobilität der Seienden im Grund zu erklären, ohne die metaphysisch-ontologischen Eigenschaften Gottes zu verändern. Wir schlagen vor, das bisherige Denken unseres Autors im Sinne einer „transzendent-immanenten" Metaphysik zu verstehen (Safranski, 2002, 60; Gaudio, 2009, 239–242; Underwood Vaught, 2011, 179, 181).

In diesem Beitrag möchten wir schrittweise von einer metaphysischen zu einer moralischen und anthropologischen Sichtweise übergehen.

Aus einem solchen Perspektivenwechsel heraus werden wir sehen, dass Schelling im Gegensatz zu Spinoza eine Form der Verwirklichung des Guten vertritt, die sich von der rationalistischen Äquivalenz zwischen Realität und Vollkommenheit unterscheidet. Der Prozess, durch den sich die Realität vom Sein Gottes trennt, bildet die Grundlage dafür, dass das Gute, das sich außerhalb und jenseits der ursprünglichen Idealität Gottes befindet, sich selbst wird, indem es den anfänglichen Zustand der Gleichgültigkeit überwindet (Vetö, 2000, 393)[1].

Schellings Auseinandersetzung mit dem Autor der *Ethica* hat also ganz praktisch-philosophische Gründe. Spinoza betrachtet Gut und Böse weder als objektive Werte noch als reale Eigenschaften der Dinge (Ethica, 1677) (Spinoza, 1925, E I, Appendix; II, 35, 47–49, Skolion; IV, Vorwort, et. al.; Briefe. 19, 21, 23). Obwohl der Ansatz der Schrift von 1809 nicht ausschließlich auf eine normative Rehabilitierung der Ethik abzielt, auch nicht auf die Formulierung einer theistischen Art von Religiosität, für die Gut und Böse als Kardinalachsen fungieren würden, wird Schelling dennoch, in Zizeks Worten, eine „ethische Lesart der Ontologie" (Zizek, 2007, 88, Fußnote 76)[2] entwickeln.

---

1 Siehe auch: « *Les* Recherches [er bezieht sich auf die Freiheitsschrift] *écrivent que le formel provient du positif. C'est dire que la positivité du mal ne se rapporte pas à un contenu fabriqué para la liberté humaine, mais à une nouvelle organisation* […] *du donné* ». (Vetö, 2000, 396).

2 Umgekehrt kann die Bedeutung von Schellings Freiheitsschrift für eine ontologische Grundlegung der Ethik in Underwood Vaught gesehen werden (2011, 176, Fußnote 38): "*In general, Schelling's account provides an ontological foundation for morality, countering both relativistic and 'deontological' ethics.*" Siehe auch: (Carrasco Conde, 2013, 100, 131). Über die Verbindung von Ontologie und Ethik in Schelling, siehe (Schwenzfeuer, 2017, 103–128). Die Vorgeschichte dieser Verbindung

Unter dem Prisma der neuen Schellingschen Position wird die Existenz der Welt das Ergebnis der Entscheidung Gottes für das Gute sein — die sich in der Realität nur im und durch den Menschen vollzieht. In der Freiheitsphilosophie Schellings sind also das ontologische Problem von Unterscheidung und Einheit, einerseits, und das anthropologische Rätsel der Möglichkeit und Wirklichkeit des für die menschliche Freiheit konstitutiven Bösen, andererseits, miteinander verbunden[3].

2. MENSCHLICHE FREIHEIT CONTRA SYSTEM

In Schellings Metaphysik um 1809 findet es eine Dialektik zwischen dem Einen und der Dualität sowie zwischen der Dualität und der Einheit statt, wobei letztere als Vereinigung der vielfältigen Elemente im Verlauf der Schöpfung und der Geschichte verstanden wird (Schelling, 1860d, 359; Bowie, 1993, 99, 109–111; Leyte, 1998, 29; Vetö, 2000, 405).

Nach Schelling kann das Denken nicht von der ursprünglichen Einheit ausgehen, wenn es von der undifferenzierten Einerleiheit zur Position von etwas Realem übergehen will. Unser Autor erklärt diese Aussage, wenn er in seiner Metaphysik des Bösen den Unterschied zwischen Gott und Mensch behandelt. Wäre die Einheit im Menschen wie in Gott untrennbar, dann gäbe es keinen Unterschied zwischen den beiden, und der Mensch würde in Gott aufgehen. Folglich wäre keine Offenbarung möglich, auch nicht das, was Schelling die „Beweglichkeit der Liebe" (Schelling, 1860d, 373–374) nennt, denn dazu muss ein Unterschied, insbesondere ein Kontrast oder ein Gegensatz zwischen den Prinzipien bestehen: die Liebe kann sich nur gegen den Hass offenbaren, die Einheit in der Differenz. Aus diesem Grund schreibt Schelling: „Gäbe es keine Zertrennung der Prinzipien, könnte die Einheit ihre Allmacht nicht zeigen; gäbe es keine Zwietracht, könnte die Liebe nicht wirklich werden" (Schelling, 1860d, 373–374).

Allerdings kann das System auch nicht mit einer absoluten ursprünglichen Dualität beginnen. In diesem Fall, weil wir niemals irgendeine Art von Einheit oder Vereinheitlichung anstreben könnten: „Das anfängliche Grundwesen kann in sich selbst niemals Böse sein, da es in ihm keine Zweiheit von Prinzipien gibt" (Schelling, 1860d, 375)[4].

---

zwischen Metaphysik und Ethik bei Kant wird von Cardona deutlich gemacht (Cardona, 2001, 507, Fußnote 12). Siehe auch: Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (Kant, 1912).

[3] Eine Rehabilitierung des Schellingschen Anthropozentrismus in GA 42 (Heidegger, 1988, 204–205, 282–285). Siehe auch: (Carrasco Conde, 2013, 104, 113–116, 128–129, 189–190, 197; Zizek, 2007, 65, 87–91).

[4] Siehe auch: (Schelling, 1860d, 358–359).

In der Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit erzählt Schelling von der Existenz einer relativen mit der Dualität koordinierten Einheit. Beide reproduzieren ein systematisches Gleichgewicht der Kräfte, einen Kampf der Prinzipien, zwischen denen kein einziges Prinzip vollständig dominieren kann. Aus diesem Grund haben diverse Interpreten wie Bernstein, Beiser oder Miklos Vetö Schellings Dualismus als „differenzierten" oder nicht-reduktiven Monismus bezeichnet[5].

Anschließend wollen wir Schellings Lehre des Bösen darstellen und analysieren. Um dieses Ziel zu erreichen, werden wir zunächst den Begriff einer Trennung der Prinzipien in Gott als die metaphysische Voraussetzung des Bösen einführen. Diese Trennung ist wiederum die metaphysische Bedingung der Möglichkeit der Freiheit, denn Freiheit setzt bekanntlich für Schelling voraus, dass die Möglichkeit, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden, unentschieden bleibt und auf der metaphysischen und moralischen Beschaffenheit des Menschen beruht.

3. DAS DOPPELTE PRINZIP: DER WILLE DES GRUNDES UND DER WILLE DER LIEBE

Die Untersuchungen über die Möglichkeit des Bösen, die Schelling dann einführt, verlagern den Schwerpunkt vom Begriff dem Grund auf die Begriffe des universellen und des partikularen Willens. Sie beruhen auf der Erklärung eines doppelten Prinzips, das sich mit dem Schöpfungsprozess selbst entwickelt, der vor dem Beginn der Zeit stattfindet (Schelling, 1860e, 427). Nach Schelling haben alle Seienden, auch Gott selbst, ein doppeltes Prinzip in sich, das aber auch eins ist, wenn auch von zwei Seiten betrachtet (Schelling, 1860d, 362; Bernstein, 2002, 126).

Die Zertrennung oder Scheidung der geschaffenen Seienden gegenüber Gott ist das Werk des metaphysischen Prinzips, das Schelling den Grund nennt. Dieser Grund, zunächst unter der Gestalt eines undurchsichtigen oder dunklen Prinzips, ist nichts anderes als der Wille, der jedem Geschöpf eigen ist, wenn er noch nicht, wie im Verstand, zur vollkommenen Einheit mit dem Licht verklärt wurde und somit wie bloße Begierde oder Sehnsucht, d.h. blinder Wille bleibt (Schelling, 1860d, 363; Hei-

[5] Die Lehre der Potenzen, die Schelling von der Formulierung seiner Naturphilosophie bis zur Münchner und Erlanger Periode verwendet, ist ebenfalls nicht-reduktiv, und die niederen Potenzen werden nicht in die höheren aufgelöst, sondern quantitativ von ihnen unterschieden. Vgl. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, (Schelling, 1859a, 134; Beiser, 2002, 533, 549; Bowie, 1993, 97; Vetö, 2000, 352–354, 358–359; Zizek, 2007, 56). Wir können also sagen, dass Schellings neutraler Dualismus zwischen Spinozas naturalistischem Monismus, der die Besonderheit der menschlichen Natur außerhalb der Natur im Allgemeinen nicht anerkennt, und Fichtes ethischem Idealismus, der keine Natur akzeptiert, die nicht für das Ich ist, angesiedelt ist. Siehe (Lachs, 1972).

degger, 1988, 241–242; Underwood Vaught, 2011, 189, 236–241). Der Grund ist also ein Wille ohne Verstand, der nicht durch ihn erleuchtet wurde.

Die Einheit mit Gott oder dem universellen Willen hingegen ist das Werk des Verstandes oder des Lichts, ein Prinzip, das sich nicht radikal von dem der Finsternis unterscheidet, sondern in sie eingebettet ist (Schelling, 1860d, 357–358). Dieser Grundsatz der Einheit lässt sich anhand der folgenden Erklärung besser verstehen. Die Einheit zwischen dem Grund und dem Verstand kommt zustande, weil das dunkle Prinzip selbst oder der Grund das Licht *in potentia* in sich trägt und durch einen schöpfenden Prozess, der dem Willensprozess im Allgemeinen ähnelt, in Licht und Verstand verwandelt werden kann (Schelling, 1860d, 362–363). Aus diesem Grund erklärt Schelling an einer anderen Stelle des Werkes von 1809, dass der erste Akt der Schöpfung der Welt in einer „inneren reflexiven Vorstellung" (Schelling, 1860d, 360–361)[6] besteht, oder wie er in anderen Texten der Jahre 1802–1811 sagt, in einer Verdoppelung des Wesens (Schelling, 1859b, 236, 256; Schelling, 1860a, 34, 39; Schelling, 1860e, 424–426). Wenn nun das dunkle Prinzip dasselbe ist wie das ins Licht verklärte, dann sehen wir, warum, wie Schelling behauptet, beide nur eins sind, aber in unterschiedlichem Grad oder Verhältnis in jedem Seiende (Schelling, 1860d, 362–363).

Schelling befasst sich hier jedoch nicht mit der Form der Wechselwirkung zwischen den realen Prinzipien der Finsternis und des Lichts, die der Natur eigen sind, sondern benutzt sie als Analogie, um die höheren idealen Prinzipien vorzustellen, in die sie sich verwandeln, wenn sie geistigen oder menschlichen Status erlangen[7]. Diese sind der Wille des Grundes und der Wille der Liebe, die beim Menschen auch als „Partikularwille" und „Universalwille" bezeichnet werden (Barth, 2011, 182; Velkley, 2020, 158)[8].

---

[6] Wenn das ursprüngliche Wesen verleugnet wird, wird es zum Objekt seiner eigenen Begierde und spaltet sich in zwei Wesen. Siehe *Die Weltalter* (Schelling, 1860g, 223–224); *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (Schelling, 1861, 101): „[…] *aber es ist ihm unvermeidlich, sich sich selbst anzuziehen, denn nur* dazu *ist es Subjekt, daß es sich selbst Objekt werde, da vorausgesetzt wird, daß nichts* außer *ihm sey, das ihm Objekt werden könne;* in*dem es sich aber sich selbst anzieht, ist es nicht mehr als* nichts*, sondern* als *Etwas — in dieser Selbstanziehung macht es sich zu etwas; in der Selbstanziehung also liegt der Ursprung des Etwas-Seyns, oder des objektiven, des gegenständlichen Seyns überhaupt. Aber* als *das, was es Ist, kann sich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben im sich-Anziehen* wird *es ein anderes, dieß ist der Grund-Widerspruch* […]" (Kursive des Autors). Vgl. (Duque, 2014, 55).

[7] In seiner Antwort auf Eschenmayers Einwände gegen die Freiheitsschrift verteidigt Schelling die Anwendung physikalischer Analogien auf die moralische Sphäre, indem er eine Kontinuität im Sinne der Potenzen und der Naturphilosophie zwischen den beiden Bereichen herstellt. Vgl. (Schelling, 1860f, 175–176).

[8] Später, in seiner Schrift von 1809, erklärt Schelling, wie der Wille des Grundes und der Wille der Liebe einen einzigen Willen der Offenbarung bilden, und warum sie in ihr Gegenteil gespalten werden müssen, um wirklich zu werden. Vgl. (Schelling, 1860d, 375–376).

Bevor wir beginnen, ist eine terminologische Präzisierung erforderlich, die von entscheidender Bedeutung ist, um die Wechselwirkung zwischen den beiden Prinzipien in den folgenden Zeilen zu verdeutlichen.

Nur der Mensch allein besitzt einen „partikularen Willen", während alle anderen Seiende, einschließlich Gott, einen eigenen Willen oder eine Selbstheit besitzen. Diese kardinale Unterscheidung ist nur im Fachvokabular, das Schelling in der Schrift von 1809 verwendet, explizit und fehlt zum Beispiel in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810 (Schelling, 1860e, 467, 471).

Die Gründe für diese Nuancierung sind nicht klar, aber wir können Folgendes dazu sagen. Die Schrift von 1809 stellt eine Untersuchung „über das Wesens der menschlichen Freiheit" dar, die nach unserer Hypothese in erster Linie als Individualität bestimmt ist. Der Begriff des partikularen Willens, der ausschließlich auf den Menschen angewandt wird, unterstreicht die Tatsache, dass nur der Mensch ein freies, d.h. von der Dualität losgelöstes Seiende ist und dass er als solches ein partikulares, individuelles und nicht reproduzierbares Element in seinem Charakter besitzt.

Der universale Wille, der die Natur durchdringt, geht dem Geist voraus und gehört als solcher zum „Vorsymbolischen", in dem weder Freiheit noch Partikularität existieren. Kurz gesagt, es gibt nichts Partikulares in der Natur, denn keine ihrem Seienden ist, wie im Falle des Menschen, als individuelles Seiende bestimmt, das für sich selbst ist und Wert hat (Noller, 2020, 195). Deshalb gilt die organische Metapher, die Schelling zuvor vorgestellt hat, zwar für die Natur, nicht aber für die menschliche Gemeinschaft, die auf der Grundlage der Freiheit oder, anders gesagt, auf dem unauslöschlichen Charakter des Moments der Partikularität in der Entscheidung beruht[9].

[9] In Passagen wie diesen finden wir die Grundlage für unsere libertäre und anarchistische Interpretation Schellings. Wir betonen das unausweichlich individuell-partikuläre Moment des Guten und des Universellen, das in der Geschichte und im Leben des Geistes nicht eliminiert werden kann, gegen ein starkes Konzept der Totalität und Totalisierung. In Übereinstimmung mit uns (Snow, 1996, 168; Zizek, 2007, 90–91, Fußnote 89). Im Gegensatz dazu und zugunsten einer ganzheitlich-organizistischen Lesart hat sich M. Gaudio (Gaudio, 2009) geäußert. Wir möchten auf einige Unterschiede zwischen unserer Studie in der vorliegenden Arbeit und der Position von Gaudio in seiner ausgezeichneten Studie der Schrift von 1809 hinweisen. Unserer Meinung nach unterscheidet Gaudio hier nicht zwischen der ganzheitlichen und der organischen Ebene und leitet die letztere fälschlicherweise von der ersteren ab. In der Tat vertritt Schelling eine ganzheitliche Erkenntnistheorie vom bio-psychologischen und metaphysischen Standpunkt aus, da er den Vorrang der Strukturen vor ihren Elementen annimmt. Die entgegengesetzte Theorie zum Holismus ist der Atomismus. Im ethisch-politischen Bereich ist Schelling jedoch insofern nicht organizistischer, als er das Primat der Partikularität und Individualität im Leben des Geistes und für die Verwirklichung eines substantiellen Gutes anerkennt. Siehe dazu (Beiser, 2017, 40; Vetö, 2000, 370–372; Zizek, 2007, 41–43).

Auf diese Weise sehen wir, wie sich dank der Analyse von Schellings Fachvokabular die Fragen der Unterscheidung zwischen Natur und Geist, einerseits, und der Bestimmung des Wesens der menschlichen Freiheit, verstanden als Partikularität und Individualität, andererseits, verknüpfen.

Anschließend werden wir die Charakterisierung und die Wechselbeziehung der genannten Prinzipien des partikularen Willens und des universalen Willens erläutern, indem wir die Fragen nach der Zentralität des Menschen in der Schöpfung sowie die Verbindung zwischen der Möglichkeit des Bösen und der menschlichen Freiheit ansprechen (Heidegger, 1988, 242).

Zunächst einmal müssen wir erklären, warum der Mensch allein zu Gutem und Bösem fähig ist. Schelling begründet diese Fähigkeit mit der im Menschen erreichten Trennbarkeit der Prinzipien, die ihn zu einer unabhängigen oder „aufgelösten" Seiende in Bezug auf beide Prinzipien macht, wenn er die in Gott unzertrennliche Einheit als „im Menschen trennbar" bezeichnet. In dieser Trennbarkeit liegt die Möglichkeit zum Gut und zum Böse (Schelling, 1860d, 364).

Diese Zeilen der Schellingschen Abhandlung verdeutlichen nach Heidegger zum ersten Mal vollständig, in welchem Sinne der Mensch frei ist, nämlich insofern, als er sich gegen die Entwürfe des in der Natur herrschenden Universalwillens bewegen kann. Nach Heidegger wirkt die Natur im Menschen nicht mehr als eigensüchtige Sucht, als „eine Gattung, die sich nur um sich selbst dreht", unfähig, wie im Tier aus dem Kreis des eigenen Begehrens auszubrechen, sondern im Menschen, sofern er Geist ist, kann die Natur in die eine oder andere Richtung gelenkt werden (Heidegger, 1988, 245; Carrasco Conde, 2013, 113; Noller, 2020, 195–196).

Die Gestalten des partikularen und universalen Willens in den einzelnen Seienden, insbesondere im Menschen, bilden, wie gesagt, die ideell-geistige Versetzung der metaphysisch-natürlichen Prinzipien von Dunkelheit und Licht, Selbstheit und Liebe. Die Einheit der Prinzipien, die, wie erwähnt, durch eine Vereinigung nach der ursprünglichen Trennung erreicht wird, vollzieht sich im Menschen in Form einer „Zentrierung" oder Ausrichtung seines besonderen Willens auf den anderen Willen. Wir können diesen Punkt wie folgt erklären. Wie wir gesehen haben, ist der Grad der Differenzierung der Prinzipien in jeder Einheit unterschiedlich oder besonders.

Der Prozess der fortschreitenden Verwandlung in Licht kommt also zu einem Ende, wenn sich die beiden Prinzipien in einer Beziehung maximaler Trennung befinden, so Schelling. Dieser Prozess der metaphysischen Differenzierung läuft in zwei Richtungen ab. Zum einen erwirbt das Individuum einen vollen Partikularwillen, d.h. es ist als eigenständige Person voll konstituiert. Aber gleichzeitig kann sich sein partikularer Wille mit anderem partikularem Willen, d.h. mit anderen individuel-

len und freien Seienden, verbinden und danach streben, eine neue Einheit mit dem ursprünglichen Willen oder mit dem Verstand zu bilden (Schelling, 1860d, 363, 365, 389–392).

Was verbirgt sich hinter solch-einer geheimnisvollen Theorie des theo-kosmogonischen und anthropogenen Werdens?

Einerseits eine mutmaßliche Beschreibung des Ursprungs der Individualität. Es handelt sich um die maximale Trennung zwischen den Prinzipien der Finsternis und des Lichts in der Weise, dass ein Seiende aus sich selbst oder für sich selbst, d.h. ein partikularer Wille, entsteht. Andererseits die Erkenntnis, dass der partikulare Wille des Menschen nach der Auflösung der Prinzipien immer noch nach dem Universellen strebt, das im Verstand in der Natur enthalten war, dass aber jetzt, in der Welt des Geistes, diese Einheit nur durch den Versuch erreicht werden kann, sie mit den anderen partikularen Seienden zu verbinden, und dies, wie wir sehen werden, auf eine immer vorläufige Weise.

Der Mensch ist also das erste und einzige Seiende, in dem das Licht des Geistes erwacht, und als solches muss er immer in der Spannung verbleiben, die der Koexistenz beider Prinzipien innewohnt, als Folge seines endlichen, d.h. real-idealen Ursprungs. Wie wir wissen, hat der Mensch, wie alle Seienden, seinen Ursprung im Grund und besitzt als solcher ein unabhängiges Prinzip in Bezug auf Gott, aber gleichzeitig und insofern dieses Prinzip in Licht verklärt ist, unterscheidet er sich von der Natur und gleicht Gott insofern, als er auch endlicher Geist ist (Schelling, 1860d, 363; Heidegger, 1988, 246; Carrasco Conde, 2013, 114; Irlenborn, 2000, 159).

In seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* verweist Schelling darauf, dass der Mensch seine Freiheit seiner mittleren Stellung zwischen Natur und Gott verdankt. Insofern das Wesen des Menschen in der Natur begründet ist, d.h. in einer Wurzel, die unabhängig von Gott als einem bestimmten Seiende ist, ist der Mensch im Verhältnis zur Natur frei. Umgekehrt, und insofern der Geist des Menschen A2 ist, d.h. das Ideal, das sich in einem Partikularen ausdrückt, ist er auch frei gegenüber der Natur, da er nicht mehr dem Diktat des universellen Willens oder der Gesetzlichkeit folgen muss, die sie unerbittlich beherrscht (Schelling, 1860e, 456–458; Schelling, 1858, 69–70; Vetö, 2000, 406).

Die inhärente Spannung zwischen den beiden Prinzipien in der Endlichkeit bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, oder, wie wir vorgeschlagen haben, zwischen dem Gott, der ist, und dem Gott, der wird. Gäbe es nämlich im Menschen wie in Gott eine absolute Identität der Prinzipien, gäbe es keinen Unterschied zwischen ihnen, und Gott würde sich, wie wir gesehen haben, nicht offenbaren. Für den Menschen ist also keine endgültige Überwindung des Gegensatzes

zwischen Gut und Böse möglich, die ihn jenseits der Dualität, d.h. jenseits der Realität, stellen würde (Schelling, 1860d, 364; Gaudio, 2009, 246–247)[10].

Im weiteren Verlauf des Werkes von 1809 wird der Unterschied zwischen einer göttlichen und einer bloß endlichen Identität erläutert. In einer endlichen Identität werden keine Gegensätze vereint, die sich vereinen müssen, um zu entstehen, sondern die, da jeder von ihnen für sich selbst sein kann, ohne den anderen nicht sind und nicht sein wollen (Schelling, 1860c, 174).

Der göttliche Wille ist ein einfacher „sich-selbst-sein-wollen" oder Egoismus. In Anlehnung an ein Werk von Kierkegaard — *Die Reinheit des Herzens besteht darin, nur eine Sache zu wollen* — können wir sagen, dass der Wille Gottes für Schelling darin besteht, dass Gott nur das Gute wollen kann, ohne Entscheidung oder Möglichkeit, während im Menschen dieser primäre Wille die Form eines Willens *gegen* einem anderen annimmt (Schelling, 1860b, 114; Schelling, 1860e, 438–439; Carrasco Conde, 2013, 79, 135–138, 200; Snow, 1996, xii; Zizek, 2007, 66–67).

Ziel der folgenden Ausführungen wird es, diesen Unterschied zwischen der in Gott innewohnenden Einheit und derjenigen, die dem Endlichen eigen ist, zwischen dem idealen Willen, sich selbst zu sein, und dem Willen, gegen einen anderen zu sein, der das Reale kennzeichnet, zu erläutern.

4. FREIHEIT ALS VERMÖGEN ZUM GUTEN UND ZUM BÖSEN

In der Schrift von 1809 verortet Schelling seine theoretische Differenz zu Spinoza nicht nur in metaphysischer Hinsicht — wenn er seine drei Kritiken am Begriff der Immanenz vorstellt — sondern auch in moralischer Hinsicht.

Der erste Streitpunkt betrifft also den ontologischen Unterschied zwischen Gott und Mensch aus einer Perspektive, die ein duales Prinzip in Gott einführt, um die Realität von Gut und Böse zu erklären.

Die wichtigste Unterscheidung an dieser Stelle in der Schrift über die Freiheit beruht auf dem Begriff des Geistes. Sie führt die Idee eines Willens ein, der über die

[10] Folglich kann der Mensch auch nicht seine eigene Freiheit und in diesem Sinne auch nicht seine moralische Verantwortung überwinden. Diese Unerbittlichkeit der menschlichen Freiheit wird von Heidegger als eine innere und wesentliche Beziehung zwischen Möglichkeit und Endlichkeit beschrieben. Vgl. (Heidegger, 1988, 276–277). In ähnlicher Weise siehe (Zizek, 2007, 60). Dem slowenischen Autor zufolge ist die Freiheit im anthropologischen und moralischen Bereich mit der Unvollständigkeit des Menschen und im metaphysischen Sinne mit der Unentschlossenheit und der Dualität verbunden. Der Mensch wäre — wie später für Sartre — „verurteilt", entweder zu einer Protoexistenz, die lediglich ideell-begriffliche ist, oder zu einer wirklichen Existenz, aber als „Anderer".

Natur hinausgeht. Schelling nennt diesen Willen „Persönlichkeit", und er ist im Menschen möglich, weil im Menschen die Selbstheit oder Partikularität zum Ideal erhoben ist (Schelling, 1860d, 364). Im Menschen wird das Selbstsein vom Geschaffenen zum Übergeschaffenen erhoben. Sein Wesen besteht nicht mehr aus bloßer Natur, sondern aus der zu A2 erhobenen Natur (Schelling, 1860e, 454–460). Der Wille des Menschen wird im Geiste in völliger Freiheit betrachtet und hört, wie wir schon sagten, auf, ein Werkzeug des allgemeinen Willens zu sein, der die Natur durchdringt; er steht vielmehr über und außerhalb aller Natur (= B) (Zizek, 2007, 57–59, 64).

Die Begriffe Persönlichkeit und Partikularität sind für den weiteren Verlauf von Schellings Ansatz von großer Bedeutung, weil sie es Schellings Ansatz ermöglichen, eine starke Vorstellung von der Selbständigkeit des Menschen gegenüber der natürlichen Ordnung einerseits und gegenüber Gott andererseits zu verketten (Barth, 2011, 180–181).

Sie machen auch deutlich, dass sich die Ordnung der Welt beziehungsweise die systematische Konzeption Schellings nicht auf ein natürliches Ganzes bezieht, sondern auf eine geistige Welt, deren Elemente *prima facie* zerlegt sind (Underwood Vaught, 2011, 190–194; Carrasco Conde, 2013, 104–105). Aus diesem Grund nähert sich unser Autor einer idealistischen Weltansicht des Pantheismus, wonach die verschiedenen Seinsordnungen schließlich im Bereich des freien Willens zusammenlaufen (Safranski, 2002, 58–59).

Wir werden uns nun auf die Freiheit konzentrieren, die dem Menschen eigen ist und die im Geist vollkommen verwirklicht wird. Zu diesem Zweck werden wir weiterhin die Anknüpfung zwischen dem partikularen und dem universellen Willen untersuchen[11].

Die Freiheit des Geistes zeigt sich nach Schelling darin, dass er sich „deszentrieren" und als Geschöpf sein will, was er eigentlich nur in Identität mit dem Universalwillen ist. Der Wille des Menschen kann sich so zu seiner eigenen Achse oder seinem eigenen Pol machen, der nicht mehr unbedingt auf das Universelle ausgerichtet ist.

[11] Bevor wir fortfahren, müssen wir den Leser darauf hinweisen, dass Schelling mit der späteren Entwicklung der Freiheitsschrift und in dem Maße, in dem er seine Aufmerksamkeit von einem kosmogonischen und kosmologischen Standpunkt auf einen moralischen und anthropologischen verlagert, beginnt, die Duplizität Selbstheit/Liebe zu verwenden, das den Geschöpfen und insbesondere dem Menschen entspricht, und das an die Stelle des früheren Duplizität des Grund- und Verstandeswillens im Bereich der Natur tritt, das wir zuvor vorgestellt haben. Es ist jedoch wichtig klarzustellen, dass diese Duplizitäten nicht unbedingt gleichwertig oder analog sind, sondern dass der Wille zur Liebe ein anderer Wille ist als der in der Natur vorherrschende universelle Wille. Er ist ein „dritter" Wille, der dem Dritten, nach dem Schelling das Absolute konzipiert, ähnelt. Vgl. (Carrasco Conde, 2013, 106; Underwood Vaught, 2011, 189).

Deshalb behauptet unser Autor, dass das Selbst des Menschen, weil er Geist ist, sich vom Licht trennen kann, oder, mit anderen Worten, sein eigener Wille oder sein partikuläres Prinzip kann danach streben, als Partikulares das zu sein, was es ursprünglich nur in Identität mit dem universellen Willen war. Wir können diese Bewegung des Rückzugs in sich selbst „Dezentrierung" nennen, und sie impliziert, dass der Mensch in der Peripherie das zu sein sucht, was er ursprünglich nur in der Einheit mit Gott im Zentrum war (Schelling, 1860d, 364–365).

Die metaphysische Verbindung des Menschen zu den beiden Prinzipien der Partikularität und der Universalität ist die Grundlage für seine Freiheit und damit für seine Verknüpfung zum Bösen. Wie Heidegger feststellt, ist die Trennbarkeit der Prinzipien, die das Wesen des Menschen kennzeichnet, nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit des Bösen. Dies geschieht immer dann, wenn der partikulare Wille danach strebt, an die Stelle des universellen Willens zu treten, was nur in der Natur möglich ist. Wiederum ist aber der besondere Wille durch die Kraft-zu-sein als solche gekennzeichnet, die nur in Gemeinschaft mit dem göttlichen Grund stand. So sagt uns Heidegger, dass „die Macht zu tun das Vermögen zum Bösen ist" (Heidegger, 1988, 246)[12].

Ausgehend von den Begriffen Zentrum und Peripherie können wir die Kategorien von Gut und Böse in einem weiten metaphysischen und anthropologischen Sinne als „Zentrierung" und „Dezentrierung" betrachten[13].

Unter dem Bösen ist eine Dezentrierung des partikularen Willens des Menschen gegenüber dem universalen Willen zu verstehen, oder, mit anderen Worten, die Sehnsucht oder die Begierde des Partikularen, zum Universalen *qua* Partikularen sich zu setzen: ein „Sich-ausgeben" als das Universale (Zizek, 2007, 64). In Schellings Worten: „…es entsteht also im Willen des Menschen eine Abspaltung des geistig ge-

[12] Nur beim Menschen gibt es eine Trennung zwischen den Prinzipien der Partikularität (Grund) und der Universalität (Verstand). Vgl. (Schelling, 1860a, 40; Cardona, 2001, 525, Fußnote 71). Die Trennung der Prinzipien ist die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit, durch die die Selbständigkeit zur eigentlichen Freiheit erhoben wird. Vgl. dazu (Zizek, 2007, 59). Nach Underwood Vaught sehen wir hier, wie für unseren Autor die Trennbarkeit der Prinzipien im Menschen als metaphysischer und anthropologischer Grund der Freiheit fungiert, und aus demselben Grund gelingt es ihm nur durch ein instabiles Gleichgewicht und einen ständigen Kampf gegen die Dezentrierung, seinen Willen und sich selbst als zentrales Seiende in der Mitte zu halten. Vgl. (Underwood Vaught, 2011, 188, 194).

[13] Ähnlich charakterisiert Carrasco Conde die perverse oder verkehrte Einheit, die im Bösen aus der Unterbrechung und Umkehrung der herrschenden Naturprinzipien (Verstand oder universeller Wille) entsteht. Vgl. (Carrasco Conde, 2013, 114, 118, 126, 136–138, 213–215; Heidegger, 1988, 184).

wordenen Selbstseins […] vom Lichte, d.h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Prinzipien" (Schelling, 1860d, 365; Schelling, 1860d, 378, 380–382).

Betrachtet man das Böse als Unterbrechung, Umkehrung oder Aufruhr, so ist es nichts anderes als der Grund, sofern ihn in die Existenz gerufen wird. Im Einklang mit Schelling argumentiert der Autor von *Sein und Zeit*, dass diese Unterbrechung des Seins oder „Aufruhr" gegen die Einheit nicht nur negativ sind, sondern dass in ihnen die Negation als dominant gesetzt wird.

Was ist unter dieser Behauptung zu verstehen? Die Tatsache, dass im Willen des Menschen die Unterwerfung des Grundes unter die Existenz geleugnet werden kann und folglich die Korrelation der Kräfte, die die Harmonie des Geschaffenen ermöglicht hat, umgekehrt werden kann. Dies führt, wie Heidegger elegant feststellt, zu einer „Zerrüttung des Seienden" (Heidegger, 1988, 248).

Das Böse stellt auch einen teilweisen Zerfall der Prinzipien des Selbstseins und der Liebe dar, der eintritt, weil das Partikulare als solches nicht mehr in der Lage ist, die in der Natur verbliebenen Kräfte in einer Art gespannter Einheit harmonisch zu verknüpfen, und einer relativen Desorganisation weicht. In diesem Sinne sei daran erinnert, dass, nach Schelling, der Wille des Menschen ein „Band lebendiger Kräfte" ist (Schelling, 1860d, 365–366, 377). Unser Autor erzählt in dieser Art von Kosmogonie und Anthropogenie, dass der Nexus der Kräfte zerbrochen ist, als der Eigenwille sich vom Zentrum löste. Mit diesem Akt setzt sich nun ein einfacher partikular Wille durch, dem es nicht mehr gelingt, die zuvor im Ur-willen verbundenen Kräfte zusammenzuführen, und der, in Schellings Worten, danach streben muss, aus den aufgelösten Elementen sein eigenes Leben aufzubauen (Schelling, 1860d, 365; Carrasco Conde, 2013, 136–137, 213; Zizek, 2007, 66).

Schelling spricht hier von „relativer oder partieller" Auflösung, da im Bösen immer Spuren des ursprünglichen Kräftebündels, d.h. der Kraft des Zentrums, verbleiben. Das Leben des Menschen ist möglich, weil selbst im Bösen noch ein Rest des ursprünglichen Bandes der Kräfte vorhanden ist. Da dieses Leben jedoch nicht so beschaffen sein kann, wie es zuvor in der ursprünglichen Beziehung zu Gott war, ist das Leben, das aus dem Universellen herausgelöst wird, kein echtes Leben, sondern ein „…eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Auswuchs von Unruhe und Verderben" (Schelling, 1860d, 366; Schelling, 1860e, 437, 459–460, 468; Carrasco Conde, 2013, 121, 130; Koyré, 1981; Vetö, 2000, 390).

Wir möchten kurz auf eine Reihe von Problemen eingehen, die sich aus dem bisher beschriebenen metaphysischen und moralischen Bild ergeben.

Die erste davon hat mit der Charakterisierung des Menschen zu tun, die man als „pessimistisch" bezeichnen könnte (Fischbach, 2001, 41–42). In der Tat wird der

Mensch von Schelling einerseits als Ursache des Zerfalls der Prinzipien des Willens des Grundes und des Willens der Liebe dargestellt und andererseits als unfähig, die in Gott und der Natur = B bestehende Einheit wieder zusammenzusetzen. Ähnlich wie Heidegger spricht Schelling von der „Angst des Lebens" (Schelling, 1860d, 381; Carrasco Conde, 2013, 272), die wie ein verzehrendes Feuer für alles Leben ist, sowie von der „Traurigkeit, die allem endlichen Leben innewohnt" (Schelling, 1860d, 399; Heidegger, 1988, 277–278; Brata Das, 2016, 199–202).

Wir meinen jedoch, dass diese zugegebenermaßen pessimistische Sicht der Dinge eine realistische Beschreibung der Verantwortung des Menschen gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber den anderen geschöpften Seienden beinhaltet. In seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* bezeichnet unser Autor den Menschen als „bloßes Seiende" (Schelling, 1860e, 466), was bedeutet, dass er ein Waisenkind in der Welt ist. Er kann sich weder auf den Zwang der Natur noch auf die Hilfe Gottes berufen.

Ein zweiter interessanter Punkt ist, dass Schelling sich hier nach dem zu sehnen scheint, was wir als „Pantheismus der Natur" bezeichnen könnten, d.h. nach dem Zustand, in dem die Natur vor dem Aufkommen des Geistes in Harmonie und Einheit war. Dieser Punkt ist jedoch richtig und spiegelt die Sehnsucht Schellings wider, als der Romantik verbundener Autor zu der verlorenen Einheit, die bereits 1795 im Manuskript seines Tübinger Kollegen erwähnt wurde, zurückzukehren. Wir beziehen uns dabei auf Hölderlins *Urteil und Sein*. Tatsächlich zeigt die Auseinandersetzung mit Schlegel im Jahr 1808 unmittelbar vor der Freiheitsschrift, dass Schelling den Pantheismus jedoch als ein System betrachtet, das entweder der Vergangenheit oder der Zukunft angehört, nicht aber dem gegenwärtigen Zustand der Welt, der durch Spaltung und Dualität gekennzeichnet ist (Schelling, 1860d, 410–411; Schelling, 1860e, 484).

Schelling ist daher der Ansicht, dass das Gute nicht einfach mit dem Universellen gleichzusetzen ist. Ein universelles Gut ist abstrakt und unwirksam. Im Gegenteil, es ist der partikulare Wille des Menschen, der in Übereinstimmung mit den anderen partikularen Willen das Universale neu erschafft, indem er in ihm eine Harmonie der Prinzipien wie in Gott reproduziert. Im Guten wird das Universelle zum Partikularen und nicht andersherum.

Auf diese Weise können wir einige der Zweifel ausräumen, die einen Schatten auf Schellings bisher dargestellten anthropologischen Ansatz werfen.

Es geht nicht darum, dass der Mensch zum Bösen verdammt ist oder ein Leben zu führen, das rein desintegriert und in Bezug auf die Einheit unzentriert ist. Vielmehr will Schelling darauf aufmerksam machen, dass der Mensch von einem Zustand, in dem der Geist der Zwietracht, d.h., der Spaltung, vorherrscht, zu einem Zu-

stand übergehen muss, in dem der Geist der Liebe erwacht ist. Im letzteren Fall wird die göttliche Beziehung der Prinzipien für eine gewisse Zeit wiederhergestellt, und dann, wie der Autor uns sagt, „ist der Wille von göttlicher Hierarchie und Ordnung" (Schelling, 1860d, 365).

Schelling plädiert für eine Annäherung des Menschen an Gott, als sukzessives Moment dessen, was wir in Anlehnung an die *Stuttgarter Privatvorlesungen* die ursprüngliche „Herablassung" Gottes in der Natur nennen können (Schelling, 1860e, 428–431).

Kehren wir nun zu unserem Hauptthema zurück, das den von Schelling vorgeschlagenen Zusammenhang zwischen der Bildung des Partikularen Willens des Menschen und der daraus resultierenden offenen Möglichkeit, Gutes und Böses zu tun, betrifft. Wir sprechen hier von der Möglichkeit zum Guten *und* zum Bösen, da die Möglichkeit des Guten wechselseitig von der Möglichkeit des Bösen abhängt, da derjenige, der das Gute tun will, danach streben muss, die Gleichartigkeit und die Partikularität zu überwinden, die in seinem Geist als Bedingung für die Möglichkeit des Bösen selbst fungieren. Gut und Böse sind also untrennbar miteinander verbunden (Schelling, 1860d, 400).

Deshalb stellt Schelling fest, dass ein Gut, das den Anspruch erhebt, verwirklicht zu werden, ohne das Moment des Selbstseins und der Partikularität zu überwinden, weder ein wirkliches Gut noch ein wirksames Gut ist. Mit anderen Worten: die Kraft, die das Böse ermöglicht, indem sie sich in sich selbst zurückzieht, ist dieselbe Kraft, die das Gute hervorbringt, wenn sie die grenzenlose Ausdehnung des Egoismus oder der Selbstbezogenheit verhindert und ihre Partikularität unter der Form der Liebe offenbart (Schelling, 1860d, 400; Carrasco Conde, 2013, 265, 268, 276–277; Irlenborn, 2000, 175).

Was bedeutet es dann, dass sich die Partikularität des Willens in der Form der Liebe offenbart? Antwort: die Tatsache, dass der Wille des Menschen, indem er sich der Partikularität bedient, auch die Partikularität der anderen Menschen berücksichtigt und nicht nur seine eigene Selbstheit. Mit anderen Worten: wir tun Gutes, wenn wir uns nach dem Willen der Liebe mit den Anderen vereinen wollen, ohne sie auf das sich selbst zu reduzieren, aber auch ohne uns auf die Entwürfe der anderen zu reduzieren (Dallmayr, 2019, 145–147). Aus diesem Grund verwechselt Schelling nicht, wie andere kollektivistische Autoren, die Begierde, man selbst zu sein mit dem bloßen Egoismus. Das Selbst kann auch der Brennpunkt der Liebe sein, als eine Form der Vereinigung zwischen Elementen, die bereits sie selbst sind, aber nicht ohne den anderen sein wollen.

So erklärt Schelling 1810 unmissverständlich, dass der eigene Wille nicht böse ist. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* definiert Schelling das Reale als Individualität oder Eigenwillen, das Ideale dagegen als das Allgemeine, den universellen Willen oder Verstand.

Die Freiheit ist die Verbindung oder das Bindeglied zwischen beiden, so dass der Eigenwille nicht abgeschafft, sondern dem Verstand oder dem Universellen untergeordnet wird. Nun ist der Eigenwille nicht böse oder negativ (Schelling, 1860e, 467; Noller 2020, 197). Hierin unterscheidet sich Schelling von Rousseau und Nietzsche, die das Gute in der Aufhebung der Individualität des Menschen sehen, der sie den Ursprung des Bösen zuschreiben[14]. Aber das Böse ist nur die blinde, einseitige Beherrschung des eigenen Willens, die keinen anderen Prüfstein kennt. Das Gute ist die Überwindung dieser Einseitigkeit des Bösen durch den partikularen Willen, ohne den es aber kein Gutes geben könnte, weil es nichts gäbe, was ihm als Basis und Kontrast entgegengesetzt werden könnte.

5. DIE AUTORITÄRE TENDENZ ZUM ALLGEMEINEN WILLEN

Bevor wir diese Arbeit abschließen, sind einige Überlegungen zum Problem der Verkettung zwischen dem partikularen Willen und dem universellen Willen einerseits und andererseits zur Möglichkeit, die Schelling dem Menschen zugesteht, zum Universalen zu gelangen, wenn er sich von Gott und der Natur getrennt hat, anzustellen.

In dem Gegensatz zwischen universellem und partikulärem Willen und insbesondere in der Tendenz des letzteren, das Universelle fruchtlos neu erschaffen zu wollen, finden wir den Keim unserer libertären und anarchistischen sowie methodologisch-individualistischen Lesart von Schelling.

Die Aporie des Verhältnisses des menschlichen Individuums zum Universellen lässt sich anhand folgender Frage formulieren: inwieweit ist es dem Menschen nach dem Fall aus der Natur und dem Einbruch des Geistes möglich, Zugang zum Universellen zu haben?

Einerseits sprechen wir von einer Nähe unserer Lektüre der Freiheitsschrift zu dialogischen Ansätzen, wie denen von M. Buber, oder Konsensustheorie, wie bei J. Habermas, in Anlehnung an die Philosophie der Intersubjektivität, die von Fichte in seiner *Grundlage des Naturrechts* (1796/1797), (Fichte, 1966, §8, 340–348) eröffnet wurde und die zeitgleich zu Husserls *Cartesianischen Meditationen* (Husserl, 1991,

[14] Über Rousseau siehe *Du contrat social* (1762) (Rousseau, 1796), auch *Émile ou De l'éducation* (1762) (Rousseau, 1958). Kain (1990, 318) hat recht erfolglos versucht zu zeigen, dass Rousseau eine solche Leugnung des menschlichen individuellen Handelns nicht vornimmt, ist aber gescheitert, weil er hier, Rousseau selbst folgend, eher eine Mystifizierung des „Allgemeinen Willens" vornimmt, die Schelling — Marx in diesem Punkt vorwegnehmend — sowohl in der Freiheitsschrift (Schelling, 1860d, 359–365) als auch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (Schelling, 1860e, 461–467) noch deutlicher angeprangert hat. Zur Ablehnung der Individualität in den jungen Nietzsche siehe (Nietzsche, 1988, 73).

§49–53, 137–147) projiziert wird. Das Universelle kann als die Zentrierung des partikularen Willens des Menschen mit den anderen partikularen Willen gesehen werden, ihre Übereinstimmung auf gemeinsamen Gründe (Fischbach, 2001, 34–35).

Es ist jedoch erwähnenswert, dass Schelling mit seiner Lehre der Liebe als Vereinigung vielfältigen Elemente eine neue Lehrlinie innerhalb der Lehren der Anerkennung und der zweiten Person einleitet.

Im Gegensatz zu den Intersubjektivitätsansätzen Fichtes und Hegels, die später von Husserl, Buber und Habermas in Nuancen fortgeführt wurden, akzeptiert Schelling nicht, dass das Individuum nicht bereits ein vollständiges Ganzes und in sich selbst ist, bevor es in Beziehung zu anderen tritt, und dass die Herausbildung seines Seins daher von seiner Wechselbeziehung mit einem gesellschaftlichen Ganzen, das es überlagert und vorbestimmt, abhängt. Aus diesem Grund erklärt er, dass, wenn die Vereinigung der Elemente nicht aus freiem Willen, sondern aus Notwendigkeit oder Zwang geschähe, diese Vereinigung weder Liebe noch eine Form der freien Beziehung wäre, sondern bloße Notwendigkeit oder Zwang (Schelling, 1860c, 174; Schelling, 1860d, 408; Schelling, 1860e, 458)[15].

Diese Interpretation steht wiederum im Zusammenhang mit Schellings Ablehnung zwingender Formen des Strebens nach Allgemeinheit, die an das Kollektiv ohne die Vermittlung des Einzelnen, insbesondere des Staates, appellieren[16].

Schellings Staatskritik findet ihre Entsprechung in der Annahme eines ethisch-politischen Ideals der religiösen Gemeinschaft als einer Art der Einheit, die auf partikulare Interessen beruht und frei von Zwang ist (Schelling, 1860e, 461–464; Vetö, 2000, 370–372; Zizek, 2007, 41–44). Unser Autor hat den Staat immer ohne weiteres als das Böse selbst betrachtet, als einen rein äußeren und substanzlosen Mechanismus oder ein Werkzeug, den Beweis für die ontologische Unzulänglichkeit des Menschen und einen Ersatz zweiter Ordnung für das, was wir die Einheit der ethisch-religiösen Gemeinschaft nennen könnten, die sich in Abwesenheit von Zwangsmitteln als eine nicht mehr nur physische, sondern innere oder Herzenseinheit konstituiert (Schelling, 1860e, 461–462; Fischbach, 2001, 41, 44)[17].

---

[15] Wir haben diese Angelegenheit in einem anderen Werk über die Liebe und die Bildung der zweiten Person bei Schelling behandelt. Siehe: (Rodríguez, 2023).

[16] Die Kritik an der Heiligkeit des Staates und der Liebe, verstanden als Kritik an der abstrakten Universalität, die sich den Individuen und ihren Interessen als Folge einer egomanischen Vergötterung dieser Ideen aufdrängt, verbindet Schelling sicherlich mit dem individualistischen Denken von Max Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum* (2009) (Erste Ausgabe: 1844).

[17] Siehe: (Richir, 1991, 340, 353–355). Richirs Analyse hat unseres Erachtens einen kritikwürdigen Punkt, wenn er argumentiert, dass Schelling seine Staatskritik auf eine reaktionäre Auffassung des napoleonischen Staates und der Ergebnisse der Französischen Revolution von 1789 stützt. Es ist

Andererseits sehen wir in der Aporie des Strebens nach dem Universellen aus den Kräften des partikularen Willens den praktischen Ausdruck des Schellingschen metaphysischen Gedankens über die Freiheit. Wenn nämlich das Universelle neu erschaffen und mit Gewissheit erkannt werden könnte, unabhängig von der jeweiligen Deutung und Zustimmung durch den Menschen, dann würde die menschliche Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen aufgehoben.

Nur der Mensch, und nicht eine Entelechie wie der Staat oder die Gesellschaft, ist in der Lage sich selbst zu entscheiden und zu wählen und folglich Gutes oder Böses zu tun. Nur der konkrete Mensch, d.h., dieses oder jenes Individuum, besitzt Verantwortung und Freiheit.

Die Auslegung des Universellen und die Verantwortung für die freie Wahl können nicht an irgendeine metaphysische, religiöse oder politische Instanz delegiert werden, ohne in eklatanten Widerspruch zu geraten. Die Freiheit, die vorgibt, sich auf diese Weise zu verleugnen, ist in Wirklichkeit ungewollt und, um es mit Sartre zu sagen, in böser Absicht, selbstbestätigend.

6. SCHLUSSFOLGERUNGEN

In dieser Arbeit werden die Prinzipien des Grundes und des Verstands aus menschlicher Sicht analysiert, d.h. erhöht auf den Willen des Grundes und der Liebe, den Partikularwillen und den Universalwillen. Der Wille des Menschen wurde als Höhepunkt und Paradigma des Willens aufgestellt, der die Natur durchdringt und sich in der Realität entfaltet.

Für Schelling erlangt der Mensch eine absolute Zentralität in der Schöpfung und in der Geschichte, die auf seinem Standort als dem Punkt der maximalen Trennung der Prinzipien beruht, der von ihnen entbunden oder aufgelöst ist. Die Zertrennlichkeit der Prinzipien eröffnete die Möglichkeit des Bösen und damit der Freiheit.

---

wahr, dass Schelling auch den spezifisch modernen Staat kritisch sieht, wenn er in Ablehnung von Fichtes Geschlossenem Handelsstaat behauptet, dass dieser zur schlimmsten politischen Tyrannei führe. Dies ist jedoch eine untergeordnete Kritik. Der zentrale Punkt ist die Kritik am *Begriff* des Staates als Einheitsform, die Schelling mit dem Aufkommen des Menschen selbst, also mit der Geschichte, entstehen sieht, und als solche gilt seine Kritik für *alle* Staatsformen, seien sie modern — die schlimmste Tyrannei — oder patriarchalisch-theokratisch, wie in den Staaten der Antike. Ihnen allen ist gemeinsam, dass der Staat eine Form der Zwangseinheit anstrebt und sich als solche fälschlicherweise an die Stelle des universellen Willens setzt, der nur Gott und der Gesetzlichkeit der Natur zukommt. Die dem Zwangsstaat entgegengesetzte Form der Einheit ist also nicht der vormoderne Staat, sondern die Liebe, d.h. die Bindung zwischen den Menschen, die immer freiwillig ist und auf einer freien Entscheidung beruht.

Wir haben gesehen, wie sich die tugendhafte oder gute Verbindung zwischen dem allgemeinen und dem besonderen Willen in Form einer Zentrierung oder Ausrichtung des besonderen Willens auf die anderen Willen vollzieht. Die Gesinnung des Menschen als freies Seiende wurde auf der Grundlage der Unmöglichkeit der Überwindung des Gegensatzes zwischen Gut und Böse, der die Freiheit kennzeichnet, verdeutlicht. Diese Spannung drückt sicherlich seinen Unterschied zu Gott aus, in dem die Tendenzen der Trennung und der Vereinigung eine unauflösliche Einheit bilden[18].

Schelling griff den idealistischen Begriff des Geistes auf und arbeitete 1809 erstmals an der Kategorie der Persönlichkeit, die sich sowohl auf den Menschen als auch auf Gott bezieht. Die Persönlichkeit steht über und außerhalb der äußeren Natur. Mit den Begriffen des Geistes und der Persönlichkeit konnte unser Autor die menschliche Freiheit als Selbständigkeit sowohl gegenüber der Natur als auch gegenüber Gott abgrenzen.

Hier schließen wir unsere vorläufige Charakterisierung von Gut und Böse, d.h. der Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Freiheit, ab und kündigen für eine zukünftige Arbeit die Erforschung des Themas der Realität des Bösen an.

REFERENCES

Barth, U. (2011). Annäherungen an das Böse. Naturphilosophische Aspekte von Schellings Freiheitsschrift. In C. Danz & J. Jantzen (Eds.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift* (169–184). Göttingen: Vienna University Press.

Beiser, F. C. (2002). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge: Harvard University Press.

Beiser, F. C. (2017). The Enlightment and Idealism. In K. Ameriks (Ed.), *Cambridge Companion to German Idealism* (21–42). New York: Cambridge University Press.

Bernstein, R. (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation.* Cambridge: Polity.

Bowie, A. (1993). *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*. Londres: Routledge.

Brata Das, S. (2016). *The Political Theology of Schelling*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Cardona, L. F. (2001). Acto inteligible y realidad individual del "malum morale". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57 (3), 503–526.

Carrasco Conde, A. (2013). *La limpidez del mal*. Madrid: Plaza y Valdés.

Dallmayr, F. (2019). *Post-Liberalism: Recovering a Shared World*. Oxford: Oxford University Press.

Duque, F. (2014). Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica de la historia. *Contrastes*, 19, 27–59.

[18] Unser Autor beruft sich erneut auf die Dualität, gegen alle naturalistischen und monistischen Vorstellungen, um den metaphysischen Unterschied zwischen dem Menschen und Gott zu erklären. Dieser Unterschied konzentriert sich nicht auf den Menschen als ein abgeleitetes Seiende, sondern, in Übereinstimmung mit den Interpretationen von Theunissen (1965) und Schulte (1992), marginalisiert er allmählich die Rolle Gottes und stellt die menschliche Freiheit zunehmend in den Mittelpunkt.

Fichte, J. G. (1966). Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. In E. Fuchs, H. Gliwitzky, R. Lauth & P. K. Schneider (Eds.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA I/3) (313–460). Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Fischbach, F. (2001). La pensée politique de schelling. *Les Études philosophiques*, 56, 31–48.

Gaudio, M. (2009). Schelling. En el vientre de Dios. In B. von Bilderling (Ed.), *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna* (229–254). Buenos Aires: Eudeba.

Heidegger, M. (1988). *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, E. (1991). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua 1). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Irlenborn, B. (2000). „Das Gute ist das Böse": Die Depotenzierung des Bösen in Schellings „Freiheitsschrift" vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 42, 155–178.

Kant, I. (1912). Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. In *Kants gesammelte Schriften,* Bd. VIII (107–124). Berlin / Göttingen: Preußische / Deutsche Akademie der Wissenschaften.

Kain, P. J. (1990). Rousseau, the General Will, and Individual Liberty. *History of Philosophy Quarterly*, 7 (3), 315–334.

Koyré, A. (1981). *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*. Madrid: Akal.

Lachs, J. (1972). Fichte's Idealism. *American Philosophical Quarterly*, 9 (4), 311- 318.

Leyte, A. (1998). *Las épocas de Schelling*. Madrid: Akal.

Nietzsche, F. W. (1988). Die Geburt der Tragödie. In G. Colli & M. Montinari (Eds.), *Kritische Studienausgabe (XV-Bände),* Bd. 1 (9–156). München: Walter de Gruyter.

Noller, J. (2020). "Will is Primal Being": Schelling's Critical Voluntarism. In M. Kisner & J. Noller (Eds.), *The Concept of Will in Classical German Philosophy: Between Ethics, Politics, and Metaphysics* (181–202). Berlin: De Gruyter.

Pérez-Borbujo Álvarez, F. (2004). *Schelling. El sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.

Richir, M. (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Payot.

Rodríguez, J. J. (2023). Ser sí mismo y ser otro. Schelling sobre la segunda persona y el amor (1802–1810). *Daimon* (in print).

Rousseau, J.-J. (1796). *Du contrat social*. Leipzig: Gerard Fleischer.

Rousseau, J.-J. (1958). *Emile ou de l'éducation*. Paris: Les Éditions sociales.

Safranski, R. (2002). *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. Munich: Fischer.

Schelling, F. W. J. (1858). Philosophie der Offenbarung. Erstes Buch. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände),* SW XIII (1–530). Stuttgart: Cotta.

Schelling, F. W. J. (1859a). Darstellung meines Systems der Philosophie. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände),* SW IV (105–212). Stuttgart: Cotta.

Schelling, F. W. J. (1859b). Bruno. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände),* SW IV (213–332). Stuttgart: Cotta.

Schelling, F. W. J. (1860a). Philosophie und Religion. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände),* SW VI (11–70). Stuttgart: Cotta.

Schelling, F. W. J. (1860b). Darlegung des wahren Verhältnisses zwischen der Naturphilosophie und der verbesserten Wissenschaftslehre. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände),* SW VII (1–130). Stuttgart: Cotta.

Schelling, F. W. J. (1860c). Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW VII (140–197). Stuttgart: Cotta.

Schelling, F. W. J. (1860d). Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände),* SW VII (333–416). Stuttgart: Cotta.
Schelling, F. W. J. (1860e). Stuttgarter Privatvorlesungen. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke* (*XIV-Bände),* SW VII (421–484). Stuttgart: Cotta.
Schelling, F. W. J. (1860f). Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit etc.". In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände),* SW VIII (145–189). Stuttgart: Cotta.
Schelling, F. W. J. (1860g). Die Weltalter. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände),* SW VIII (195–344). Stuttgart: Cotta.
Schelling, F. W. J. (1861). Zur Geschichte der neueren Philosophie. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände),* SW X (1–200). Stuttgart: Cotta.
Schulte, C. (1992). Ẓimẓum in the Works of Schelling. *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, 21–40.
Schwenzfeuer, S. (2017). Erfahrungen des Ethischen. Überlegung zu Schelling, Kant und Jonas. In C. Danz & P. Leistner (Eds.), *Schelling in Würzburg* (103–128). Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
Snow, D. (1996). *Schelling and the End of Idealism*. Albany: State University of New York Press.
Spinoza, B. (1925). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. In C. Gebhardt (Ed.), *Opera (IV-Bände),* Bd.II (43–308). Heidelberg: Winter.
Stirner, M. (2009). *Der Einzige und sein Eigentum.* Karl Alber: Freiburg / München.
Theunissen, M. (1965). Schellings anthropologischer Ansatz. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, 174–189.
Underwood Vaught, A. (2011). *The Specter of Spinoza in Schelling's "Freiheitsschrift"* (Doctoral Thesis). Villanova University, Philadelphia.
Velkley, R. (2020). The Personal, Evil, and the Possibility of Philosophy in Schelling's "Freiheitsschrift". In G. A. Bruno (Ed.), *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity* (154–167). Oxford: Oxford University Press.
Vetö, M. (2000). *De Kant à Schelling. Les deux voies de l´idéalisme allemande*. Grenoble: Jérôme Millon.
Zizek, S. (2007). *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*. Londres: Verso.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-479-501

THE TRANSCENDENTAL AND THE MUNDANE SPHERES: ARE THEY REALLY ONTOLOGICALLY DISCTINCT?

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

As implied by the title this article deals with a key question running through the history of philosophy virtually since antiquity. This is the question of the relationship, on ontological grounds, of the transcendental and the mundane "universes" to the extent that the nature of transcendence, even as detached from the metaphysical sphere and recalibrated in terms of immanence in the broadly conceived subjectivist tradition, it is still a highly controversial issue primarily in continental philosophy. This is especially true in view of the obvious incompatibility, at least in a naive sense, of the transcendental and the mundane contexts for which the philosophical discussion on phenomenological grounds is still open. My own arguments on the issue are mainly based on the Husserlian and Heideggerian narratives and also on E. Fink's approach to the transcendence versus mundanity ontological problematic. On these prompts I set out to defend the position that there are serious reasons to regard the realm of transcendence as ineluctably constrained by mundanity concerns. More concretely I will try to show that there is no way, at least in the context of the phenomenological discourse, to do away with a kind of mundanity influence even in the most pure transcendental level involving the cornerstone of Husserlian transcendental phenomenology which is the concept of absolute ego. My overall approach, more than an attempt at vindicating Fink's objections as to the purely transcendental level reached after the radical phenomenological reduction, is a demonstration of the conceptual pitfalls or even circularities involved along the way in trying to establish a sound foundation for a purely transcendental ontological level.

Keywords: absolute ego, Dasein, mundanity, operative concept, nature, transcendental reduction.

© STATHIS LIVADAS, 2023

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ И ЕСТЕСТВЕННАЯ СФЕРЫ: ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ОНИ ОНТОЛОГИЧЕСКИ РАЗЛИЧНЫ МЕЖДУ СОБОЙ?

СТАТИС ЛИВАДАС

PhD по философии математики, независимый исследователь.
Университет Патраса, факультет математики.
26504 Рион Патрас, Греция.

E-mail: livadasstathis@gmail.com

Как указано в заглавии, эта статья обращается к ключевому вопросу, красной нитью проходящему через всю историю философии практически со времен античности. Это вопрос об онтологических основаниях отношения между трансцендентальным и естественным «универсумами» в той мере, в которой природа трансцендентального, даже если отделить ее от метафизической сферы и пересмотреть с точки зрения имманентности в широко понятой субъективистской традиции, все еще остается противоречивым вопросом в континентальной философии. Это особенно верно в виду очевидной несовместимости, по крайней мере, в некоем наивном смысле, трансцендентального и естественного контекстов, к которым все еще обращается философское обсуждение феноменологических оснований. Мои собственные аргументы по данному вопросу основываются, в основном, на нарративах Гуссерля и Хайдеггера, а также на подходе Ойгена Финка к онтологической проблематике трансцендентального и естественного. Исходя из этих предпосылок я стараюсь отстаивать позицию, согласно которой имеются серьезные основания рассматривать область трансцендентального в качестве неизбежно определяемой установками естественной сферы. Говоря точнее, я попытаюсь показать, что невозможно, по крайней мере, в контексте феноменологического дискурса, абстрагироваться от определенного влияния естественной сферы даже на наиболее чистом трансцендентальном уровне, предполагающем краеугольный камень трансцендентальной феноменологии Гуссерля, каковым является понятие трансцендентального ego. В целом мой подход является не столько попыткой отстоять возражения Финка по отношению к чисто трансцендентальному уровню, достигаемому после радикальной феноменологической редукции, сколько демонстрацией концептуальных ловушек и даже вариантов порочного круга, с которыми связаны попытки установить твердое основание для чисто трансцендентального онтологического уровня.

Ключевые слова: абсолютное эго, *Dasein*, естественная сфера, оперативное понятие, природа, трансцендентальная редукция.

1. INTRODUCTION

My intention in this paper is to show, on account of phenomenologically based arguments, that transcendence and mundanity have, to use a metaphor from physics, an "osmotic" relationship such that it cannot be justified their long held ontological disparity. A major but not sole motivation for the defence of this position is Eugen Fink's, a Husserl's disciple, argumentation in the *Sixth Logical Investigation*, started under Husserl's auspices as a further elaboration of his Paris lectures on *Cartesian*

Meditations, on the impossibility of a purely transcendental reduction in view of the disposable means of acceding to it. To achieve my goal I have always had a global view of phenomenology in mind, more concretely a view in terms of which both Husserlian and Heideggerian positions on the issue are accounted for to the extent that they provide a common ground on which to articulate my arguments, of course with an eye to the relevant secondary literature as well. And just as except for the substantial divergences between these two and other continental philosophers' views there may be still found certain compatible approaches on the capital issues of inner temporality and the modes of being-in-the-world in terms of transcendence, I have inquired into the possibility of a consistent foundation of such concepts on phenomenological soil, one that would by necessity be grounded on an inextricable ent anglement of transcendence with mundanity.

To start with, consciousness in the Husserlian phenomenology is inseparable from the temporality of sensousness going as far as to assert that consciousness without original impression, in virtue of *genesis spontanea*, is nothing (Husserl, 1991, 106). In this sense consciousness, sensible impression and time may be thought of as conjugates. It turns out that, as Levinas suggested, even at the primordial level of a living being where the constituting flux reduced to pure immanence would exclude even a suspicion of objectivity, consciousness remains an intentionality, a specific form of which is the retention (or protention) which would be unthinkable without an apprehended correlative (Levinas, 1974, 40).

Further, if mundanity means what is implied by the existence of human beings in the world it may be reasonably said that this state-of-being cannot be transcended insofar as being-in-the-world cannot be alienated from being-in-the-world. This means that being-in-the-world may prove to be the natural ontological condition of a human being. Consequently there can be no way to circumvent it by appealing to the solipsism of an "esoteric" anonymous ego in the pure Husserlian sense without falling to the trap of infinite regressions in terms of which will always emerge a consciousness-of in the actual now.

In fact this is the great enigma of transcendental phenomenology: to reconcile the pure ego as a "disinterested spectator" (Husserl, 1970, 157) and such that it is not at all temporally objective nor can be predicated as such but only by what it is its constituted self, with the same ego as a personal ego which is "existence-in-the-world" and partakes of the world (Husserl, 1973b, 196). The former ego, the absolute ego, as outcome of the most radical and perfect reduction has lost validity for itself as human being or as existing in real terms within the world, yet it is considered to be the pure subject of its intentionalities. Consequently in the sense of an absolute (pure) ego it

may only justify its existence apodictically through its intentionalities "which are apodictically contained within itself and can be opened up" (Husserl, 1970, 256).

Therefore, one might well argue that the question of the transcendence of the absolute ego is transposed to the means of its apodicticity, that is, to the ontic character of intentionality. However, the fact is that the concept of apodicticity is primarily treated by Husserl in a logical sense where truths "have the nature of laws for everything actually or possibly thought as such that falls under the Ideas in question [*that is, within the ideal sphere. — S. L.*]" (Husserl, 2019, 82), therefore it can by no means serve, in this respect, as an ontological explication of the nature of pure ego. It is indicative that in the *Logic and the General Theory of Science*, apodicticity is thought of as a genuine modal concept "equivalent to the concept of validity on the basis of a law" and characterized in specific ways in terms of necessity-meaning in which case Husserl applied a theory of forms-meanings based on the abstract notion of thought-matter. It follows that if we think of a judgment made about consciousness as of a purely apodictic necessity the restricting terms, in contrast with the eidetic bearers of necessity, are "projected" to a particular consciousness, the consciousness "of contingency or actuality, namely, of the contingent restriction of necessity" (Husserl, 2019, 236).

R. Arp in *Husserl, the Transcendental and the Mundane* has confronted the problem of communicability between the transcendental and the mundane in a way that these notions taken as related more to the idiosyncratic language of the reduction itself rather than in "overcoming incarceration within one's own self" (Arp, 2004a, 177). Furthermore insofar as Husserl's attempt was to provide for a communication between the phenomenologist and the scientist, the mere fact of communication, according to Arp, would divest transcendental epochë of its transcendental character. If such communication would be true then it could be possible to discard the solipsistic effect borne to the ego by the transcendental epochë. In such case, the argument goes, "the fullness of the epochë never really takes place and Husserl's theory becomes shoddy" (Arp, 2004a, 177), for as we communicate only in objective terms with one another as well as with our own egos within the natural world, then the kind of reduction involved in the transcendental *epochë* cannot take place in any sense. After all it may well be that mundanity is a state of the human being-in-reality which is intrinsic and constitutive (not constituted), that is, an essential ontic condition of the human being close in content to what Heidegger characterized as the mode of being of Dasein in virtue of being-in-the-world.

Prompted by Fink's lingering doubts in *The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism* about the feasibility of a radical reduction

to a true transcendence of the pure ego, Arp has conceded to the disjunctive dilemma that "Either the transcendental epochë takes place and no communication is possible or the epochë doesn't take place and Husserl's phenomenology is just a fiction or at most an ideal that never can be realized" (Arp, 2004a, 177). However Husserl has on this account, for Wertz (Wertz, 2016), resolved the paradox between the transcendental nature of constituting subjectivity and the being-in-the-world nature of human soul (or personal ego) "by an apperceptive synthesis of identification in which subjectivity appears as a (non-objective) dimension of persons." Further this synthesis is assumed to begin "with a reflective phenomenological (transcendental) seeing (and critical analysis) of consciousness that is retained in the recognition of the person in the world." (Wertz, 2016, 147). This is meant as a synthesis of identification of the transcendental consciousness and the person in the world in the sense that the person-in-the-world retains in its consciousness the transcendental "seeing" as the retained form of the reflecting consciousness-of, consequently as now reflected and analyzed. Yet in this apperceptive synthesis of identification that constitutes the person, one passes from the transcendental reflection in terms of pure consciousness to the category of human being in whose mundane condition consciousness functions in real, objective terms.

In virtually the same vein, the way Husserl generally addressed the relation between the transcendental and the mundane indicates by the ambiguities and overlappings that appear so often in his texts that the question of the relationship of pure transcendence vs. mundanity is indeed a quite perplexing one that may well push phenomenological thought to the edge.

2. OPENING THE DISCUSSION ON THE TRANSCENDENTAL AND THE MUNDANE

Even in the strictest sense of the transcendental *epochë*, Husserl never actually counted out the world in performing the reduction to an absolute, self-constituting subjectivity and the eidetic intuitions associated with it. At the same time cognizant of the intricacies implied by the transcendental character of the absolute ego *vis-à-vis* the world, he drew attention to the fact that the ego's belonging to a fully isolated from the world sphere-of-being does not refer to an isolation in natural sense as if the transcendental ego had a separate actual or potential existence. Yet nowhere in his texts to the end of his life was Husserl actually able to overcome a constant relapse to the vagueness of the ontic character of the transcendental ego in view of the surrounding life-world and the relativity in the application of the linguistic terms proper

to its description[1]. For instance, in the *First Philosophy* (Part II) Husserl referred to the transcendental being as fully self-enclosed and yet, thanks to its authentic sense of mundane experience and its own self-implementing capacity, experienceable as animation of a body. In this sense the transcendental ego thought of as purely in itself is implementing by itself a self-objectification and is being attributed by itself the meaning-forms "human soul" and "objective reality" (Husserl, 1996, 76–77). It was largely in this context that Eugen Fink explicitly pointed out the impossibility of transcending the life-world even after the transcendental *epochë*:

> The transcending of the world which takes place in performing the phenomenological reduction does not lead outside of or away from the world to an origin which is separate from the world […] as if leading to some other world; the phenomenological transcending of the world, as the disclosure of transcendental subjectivity, is at the same time the retention of the world within the universe of absolute "being" that has been exposed. (Fink, 1970, 99, as cited in Arp, 2004b, 224)

Further, to the extent that transcendental reduction makes that the transcendence of the real, objective world re-emerges as the immanent transcendence of the absolute origin of subjectivity together with the a priori modes by which it may constitute itself as factual (or empirical) ego in the world, all predicative activity according to the norms of language and logic ought to be exempt from the transcendental level, consequently it must belong to the sphere of the natural attitude.

For instance, it is the square difficulty to explain the relationship between the empirical and the anonymous pure ego of the radical reduction in terms other than mundane ones that is conducive to making Husserl's undertaking of bridging the worlds of the transcendental and the mundane problematic or even intractable. For if we are going to have an explication of the relationship between the empirical and the transcendental ego one must first have a clear picture of what is meant by the transcendental ego itself, a concept often applied by Husserl in a quite ambiguous fashion. As it stands, in some places it is conceived in the sense of a reflective ego, namely "as transcendental ego in terms of everything intentionally implied therein," the ego in terms of which "this world, with all its objects, [..], derives its whole sense and its existential status, which it has for me, from me myself, from me as the transcendental Ego, the Ego who comes to the fore only with transcendental-phenomenological *epochë*"[2]. In other places it is conceived in the sense of a non-reflective absolute origin of subjectivity, and consequently of inner time, whose "existence" is apodictically given

[1] For the relativity of linguistic terms concerning the absolute subjectivity see: (Husserl, 1991, 79).

[2] See resp.: (Husserl, 1970, 258), and (Husserl, 1982, 26).

by the logical necessity of the (transcendental) origin of an ego reflecting upon itself, a task eventually proved to be an arduous one and attested as such by the linguistic inconveniences or neologisms called upon in the face of it (see, e.g.: Husserl, 2006, 16, 36). In Fink's view phenomenological knowledge must ineluctably refer to the world to express (absolute) subjectivity in a mundane language, in terms of an "enworlding" (*Verweltlichkeit*) that must necessarily apply to such phenomenological insights, as the self-constituting absolute subjectivity, the linguistic norms (e.g., predicativity, modalities, etc.) proper to existents-in-the-world, something obviously incompatible with their proper self as transcendencies. Consequently as predication is accomplished in the medium of a language and as language has its "home" in the natural attitude where all concepts are concepts of being, the only way a human being can refer to a being in general is in the form of existent, in which case the only interpretation of his experience of the existent and his bearing toward existence is through "questioning it, appealing to it, desiring it, commanding it" (Fink, 1995, 85).

Terms like: flux of consciousness, retention and protention, self-constituting subjectivity, synthese of identification, connection with other consciousness in empathy (*Einfühlung*), transcendental ego, intentionality, phenomenological perception (*Wahrnehmung*), etc, are phenomenological terms whose content derives its meaning solely by virtue of the analogical relationship they bear with concrete modes of being in the world. Yet in spite of the analogy with the world as existent and therefore as susceptible to predicative linguistic formulations, the predicative linguistic universe in its own terms as inseparable with being-in-the-world will ever be deficient with regard to the absolute consciousness itself insofar as the latter refers ontologically to "nothing" in real world terms.

As a matter of fact even within the realm of pure phenomenological insights one must be willing to take recourse to mundane expressions to leave open a path of communication with the sphere of being, a notable example being Patočka's explication of the relationship of the pure ego with the ego in reflection as being only possible through a kind of retention that establishes "pre-reflectively" a distance between the pre-reflective ego and the ego in act without founding, in spite of that, two distinct egos (Patočka, 1992, 166). The subtlety here is that one needs to apply a notion of retention, initially conceived as the a priori mode of passing original impressions from the world of experience into primary memory, to the mode pure ego may "recognize" itself. Furthermore one has to contend with the controversial assumption that pure ego must be identical with the ego-in-act (as reflecting) which may prove a self-contradictory one if the pure ego, being the anonymous absolute origin of subjectivity, is regarded as non-identifiable with the personal ego, i.e., the ego-in-act. Wertz, for in-

stance, is critical of the performance of phenomenological reduction on the following grounds:

> Subjectivity is no-thing, is pregiven implicitly in everything, and can be observed and rationally analyzed only through a very distinctive transcendental reduction of the life-world that reveals its "irreal" realm of meaning as the way the lifeworld shows itself to consciousness; it can only be known through descriptive explication that may require metaphor, which ambiguously characterizes its flowing and changing synthesis of horizons. (Wertz, 2016, 159)

Generally the notion of constitution in terms of the transcendental reduction is not exempt from the criticism of those who judge the field of phenomenological reduction as inextricably linked with that of mundane experience. I specifically refer to Hamauzu who points, from positions that appear to re-evaluate phenomenology in relation to the natural attitude, to the inconsistent way Husserl used the term constitution, especially the transcendental sense of self-constitution. More concretely he claims that:

> When he [Husserl. — S. L.] says, "The world constitutes itself in the transcendental subjectivity," the latter is no subject constituting the world. When he says, "In the transcendental ego alter ego constitutes itself," the former is no subject constituting alter ego. It denotes only the field where the world or the alter ego constitutes itself. (Hamauzu, 2010, 105)

Given the linguistic twists common in Husserl's narrative relative to the transcendental ego, Hamauzu's argument above can be taken neither as outright invalid nor at face value. Rather it is indicative of the perplexities involved in view of Husserl's constant relapse to ambiguities or to a kind of "circular movement" (*Kreisbewegung*)[3] when it comes to providing a presuppositionless foundation for the transcendental ego.

3. WHY HUSSERL FAILED TO RID TRANDCENDENTAL EGO OF MUNDANITY CONDSTRAINTS?

It is not unusual among phenomenologists to concede that the nature of the Husserlian transcendental ego remains the "black hole" of transcendental phenomenology in spite of the laborious efforts of Husserl himself to clarify this concept in the

[3] By the term *Kreisbewegung* Taguchi has characterized the circularity in the reference of the absolute ego, as streaming present, to itself as witnessing and witnessed, time-constituting and time-constituted. See: (Taguchi, 2006, 188).

years following *Phenomenological Investigations*. In what follows I am going to refer to certain Husserlian texts where the conceptual overlappings or circularities and the incessant recourse to analogies with the natural attitude in the transcendental discourse seem to undermine the feasibility of the reduction to the pure transcendence of absolute subjectivity. Yet in view of the grave significance of the question and the ensuing more general problematic on the bounds of phenomenological reduction it would be opportune to refer and comment first on the views of E. Fink in his article *Operative Concepts in Husserl's Phenomenology* (Fink, 1981).

Even as Fink was respectful enough to his great mentor to acknowledge the integrity and far-sightedness of Husserl's philosophical attitude, he nonetheless seems prone to commit a "patricide" in disguise by questioning the very essence of the Husserlian doctrine, namely the consistency of the transcendental discourse in and after the performance of phenomenological reduction. He does so by appealing to a rather uncommon in mainstream philosophical discourse term, that of an operative concept, in contradistinction with thematic concepts these latter being those concepts "in which thought fixes and preserves what is being thought." In Fink's narrative philosophers think through "certain cognitive presentations toward the basic concepts which are essentially their themes," in a way that these cognitive presentations are not and cannot be thought in their own right but only as "intermediate lines of thought to set up that which they are thinking about." Talking in more concrete terms Fink displayed the philosophical audacity to subvert the thematic concept of the world as totality insofar as this cannot be conceived but in a finite perspective "because concepts are expended in its formulation, concepts which, as a result, remain in the shadow" (Fink, 1981, 59).

More than an impediment to the phenomenological doctrine proper these "shadowy" concepts are meant by Fink as a problem of the philosophical thought in traditional ontological sense and in whatever particular forms they may assume, e.g., in the epistemology of philosophical knowing, the methodology of its method, the reflection on implicit presuppositions and the linguistic metatheory, etc. And certainly they throw the shadow of doubt to the whole Husserlian conception of the mode of being of the transcendental ego as objective totality in presentification (*Gegenwärtigung*) and the world as presently given in one's own living present as appearing. From the time of *Logical Investigations* in which infinity was "fathomed" as a totality in immanence with no bearing to the real spatiotemporal infinity to the late texts on time constitution where the world as life-horizon is reduced to the essence of ego, as the "lowest ground" of living experience which is a presupposition for all reflection, Husserl had always strived to set up a consistent ego-based transcendental field to

conjure the demons of these allegedly shadowy cognitive "presentations" toward the basic thematic concepts[4]. To come to terms with this challenge Husserl had to concoct an ego-pole whose mode of being would, on the one hand, account for the objective unity of time in the intentional forms of retention-protention and the reproduction of memories at will and, on the other, would be itself "pre-existing" (*vor-seiendes*) to its own self as time-constituting so as to avoid the trapping of the endless regression reflecting-reflected. As a matter of fact since the transcendental ego is time-constituting, an endless regression reflecting-reflected could be transposed to an endless regression of the being of time originally experienced as temporal flow, since the flow would have to be itself in time and then that time to be again experienced as flow and so on. In these terms could be also presumably resolved the enigma of the in-between "existing" say, between my actual living present and the not yet fulfilled future or between my actual (living) present and the passing present (Husserl, 2006, 44). Yet the question of the distinctness between the pure ego as an absolute origin beyond temporality and the factual or personal ego as ego-in-act was in fact never clarified and remains to this day one of the thorniest questions of transcendental phenomenological thought[5]. The very act of transcendental reduction, one might add moreover, to the extent that it is a practice intersubjectively implemented potentially anytime and in a region of the lifeworld whatsoever implicitly refers by itself to the mundane sphere.

According to Fink the non-eliminable residuum between the thematic activity of an ego-consciousness and the athematic conceptual medium through which a thematic object is what it is in original givenness and, in parallel terms, the non-eliminable residuum between the transcendental ego acting in the living present and its presumptive pure self, for all of Husserl's elaboration are left thematically unclarified. In this sense "The constitution of the mundane character of the subject, in which it conceals its originality as prior to the world, was not carried out by Husserl in a sufficiently explicit and convincing manner" (Fink, 1981, 64). In fact Husserl took concepts from the glossary of the mundane sphere, e.g. constitution, retrospective

[4] An example of the relation between the thematic and the `shadowy' operatives mentioned by Fink is the dialectical relation between the Parmenidean *ἕν* (one) and *ὄν* (being) as complementary and reciprocally defined. A more detailed discussion from a phenomenological standpoint of the dialectical relation between these fundamental concepts in the Platonic dialogue *Parmenides* can be found in (Livadas, 2012).

[5] I quote, a propos, from Husserl's *Späte Texte über Zeitkonstitution*: "In the stream of the living present it is [the ego-pole. — S. L.] the identically persisting pole with regard to the change of immanent temporal occurrences. I always said: This pure 'ego' is abstract, it is concrete only through the content of the streaming present" (Husserl, 2006, 53, my translation — S. L.).

apprehension[6], intentional perception, etc., to designate the intentional activity of the transcendental subject with regard to the world of things which, even as taken in their proper sphere, are characterized by an inherent indeterminacy in the sense that they cannot be brought to a knowable completion meant as a finitistically surveyable state of affairs. Evidently these concepts are divested of any meaning except in reference to what is constituted within the world for otherwise and in an absolute sense of transcendental constitution they would be just meaningless linguistic expressions. It is telling that in spite of Fink's recognition of Husserl's "extremely fruitful" undertaking of exhibiting and clarifying the intentional attributes of transcendental subjectivity, he still pointed out that "The connection between speech and the transcendental-phenomenological understanding of Being remains in the dark" (Fink, 1981, 68).

Witnessing to the difficulties of Husserlian phenomenology to enter the description of the transcendental universe exclusively in the latter's terms is Husserl's characterization in the *First Philosophy* (Second Part) of the ego-in-act as "self-forgetful" (*selbstvergessenes*) so as to conceptually allow for a second degree reflection of a correspondingly reflecting and in turn again "self-forgetful" ego acting again in the streaming present as the identical ego of retentions and a-thematic protentions, in a way that each new higher-order reflection makes appear a "lower" degree acting ego and so on (Husserl, 1996, 89).

Evidently one comes across the same pending question of an endless regression reflecting-reflected running through all transcendental schemes which is in fact the inconclusive attempt to eliminate the "vacuity" between the reflecting and reflected ego without falling into objectivity and therefore naturalistic concerns. It would not do either Husserl's idea of a ramification into the energetic (*patente*) and passive (*latente*) ego, as a possible alternative to the ambiguities associated with the terminological use of "self-forgetfulness," in the sense that the energetic ego as a reflecting ego in implementing an act can make the prior passive ego an object of its act, which means an intentional object of its prior passive self. In the face of this rather schematic division remindful of Aristotle's ramification to the energetic and passive mind in *De Anima*[7], Husserl was disposed to state that the "various" act-poles are evidently the same iden-

[6] By this term, i.e., *rückgreifendes Erfassen* in the original, Husserl meant an act of the constituting ego whose content is the thematization of a collection of abstract objects, pre-constituted by the polythetic act of colligation, into an identifiable and re-identifiable meaning-object, e.g., a set or a class of elements in mathematics. See: (Husserl, 1973a, 246–247).

[7] In *De Anima* Aristoteles conceived of the mind as being of two sorts, the energetic mind (*ποιητικός νοῦς*) and the passive mind (*παθητικός νοῦς*). The latter is the part upon which everything is acted-on (*τῷ πάντα γίγνεσθαι*), whereas the former is the one which makes everything as acted upon and therefore makes the potentially being as actually being (*τῷ πάντα ποιεῖν*). The energetic mind is

tical ego, by virtue of its "appearances" in every implementing act and in all distinct modes of each of its "appearances." However even in leaving aside the mundane sense of the term "appearance" and its lax use in this context, there is no convincing answer in transcendental terms, not to say in plain objective terms, regarding the "deficiency" of transcendence between the *patente* and the *latente* ego, in other words between the ego-in-act and its "pre-existing" pure self.

Indicative of the recurring circularities in the description of the transcendental ego as pole of the immanent temporal unity and its non-extensive distancing with any other ego is the following: on the one hand, there is no possible continuity from my ego-pole, namely, from my continuous substratum of inactive intentionality and my intentional acts toward another ego-pole and, on the other, the "external" continuity in the temporal flux of these acts is a correlate of the "un-continuity" (*Gegenkontinuität*) of the ego-pole being in identical association with itself (Husserl, 1973c, 577).

As Husserl intended time and again, the ego as pure self was not attributed of a temporally durating character in contradistinction to itself as object (with regard to itself) partaking of a duration as presentified, passed by, etc. Thus while the ego in authentic sense has no duration, its self-image as constituted is temporally persisting and its identical being is grounded in extensive temporality. Yet there is no way to apprehend the authentic ego but as its self-image in objectivity which is of course not itself, otherwise the only way to be derived would be solely by logical necessity in virtue of *prima causa*. In these terms it may seem plausible Husserl's otherwise paradoxical position that the ego is in itself and with itself in inner "continuity" which is fundamentally different from the external, the extensive continuity and such that the persisting ego of inner "continuity" is the same as in the extensive continuity of its life, the same in the unity of its external appearances and in the orienting itself thematically, etc. The same ambivalences seem to show up in Husserl's assertion that the determinateness, the orientability of the ego as self-determination of the ego-pole are non-temporal in character in admitting at the same time that the self-orientation and the orientation toward an object-pole within temporal unity are themselves temporal, as proceeding within immanent temporality and capable of being thematically posited in reflective fashion, thus turning the ego-pole into an object-pole and so on (Husserl, 1973c, 578).

In the *Phenomenology of Intersubjectivity* (Third Part) and in a kind of conceptual "acrobatics" the enduring ego is posited not as temporal in the natural sense of a

---

said to be separate, immiscible and incorruptible, being in its essence energy. See: (Aristotle, 1956, 430[2], 72).

"thingness" temporality but in a new vague sense, that is, as relatively temporally enduring (*zeitlich relativ Bleibendes*). At some point Husserl seems to want to rid himself of transcendental preoccupations with the pure ego altogether by simply characterizing the pure ego-pole as something abstract[8], which "is" what it is in its affections and actions, its corresponding habitualities and the whole concrete background of its flux of consciousness (Husserl, 1973c, 575, 541). It is of no wonder therefore that Husserl marveled at the wondrous way the absolute transcendental subjectivity is fully congruent (or even coincidental upon thematization) with the human psychic ego, that is, "with myself as performing the phenomenological reduction, as 'pure' ego whose purity however is abstract in the world, derived through abstraction from all psychophysical" (Husserl, 1973c, 550, my translation.—S. L.).

As known the Husserlian conception of the pure ego itself and in relation with inner temporality was left in suspense to the end especially concerning the *Bernau Manuscripts* and the *Late Texts on Time Constitution*[9]. Husserl's undertaking, in the *Bernau Manuscripts*, to describe the primary process (*Urprozess*)—i.e., the absolute ego of consciousness—as a transcendental time-constituting process that cannot be apprehended by reflection (and thus generate an endless regression of hierarchies of egos) and such that being and constituted-in-being in it are inseparable, proves to be again a phenomenological *cul de sac*. It seems utterly meaningless to talk about a temporal process or state-of-affairs as constituted prior to any reflection "without the attentive regard of a time-constituting consciousness" (Livadas, 2019, 580–581). Consistent in this sense is Fink's aporia:

> How in the end the temporality of the analytical situation has to be conceived, whether we finally have to show an "overarching" transcendental stream of life in which phenomenologizing stands in discordant unity with its theme, together with it but certainly in a way "altogether different" from the way an act of reflection usually stands together with its object–this remains open. (Fink, 1995, 53)

4. WHY HEIDEGGER'S TRANSCENDENCE-IN-MUNDANITY LEAVES THE QUESTION OF BEING IN SUSPENSE

Heidegger's deviation from the Husserlian doctrine of transcendental ego was in a certain sense a way to address the enigma of an immanent transcendence (i.e., the transcendental ego) which could be in terms of reciprocity with the objective world and at the same time isolated from it in being its pure self. However, in

[8] He has also done it elsewhere; see, e.g., fn 5.

[9] See resp.: (Husserl, 2001; Husserl, 2006).

spite of Heidegger's laborious efforts to endow the being of *Dasein* with a kind of transcendence within-the-world in virtue of its kind of "throwing" into the world, he was eventually unable to get ridden of the "deficiency" between pure transcendence and its objectifying self, even though he was more inclined than Husserl to do justice to what is implied by the presence of *Dasein* as unfolding itself in the temporal awhileness within-the-world. Even if the concept of being is meant in terms of presence in actuality and eventually in terms of time—of course not in the traditional meaning of time—the "unthought" (*Ungedachte*) of metaphysics retains its non-eliminability in the phenomenologically founded interrelation of being with time. In Heidegger's understanding the "unthought" is presented in the *What is called Thinking?* (*Was heist Denken?*) as more than a mere defectiveness of metaphysics, or presumably a wrong path taken; it implicitly leads to a non-objectifiable residuum of transcendence:

> …And does not this show, then, that something was left unthought at the very core of the definition which is regarded as guiding all Western metaphysics–something essential in the essential nature of Being? The question *Being and Time* points to what is unthought in all metaphysics. Metaphysics consists of this unthought matter; what is unthought in metaphysics is therefore not a defect of metaphysics. Still less may we declare metaphysics to be false, or even reject it as a wrong turn, a mistake, on the grounds that it rests upon this unthought matter. (Heidegger, 1968, 103)

In this sense the "unthought" of a thought is not a defect adjoined to the "thought of." The "unthought" is just the un-thought, and further the more original a thought has been the more plentiful its "unthought." For Heidegger this is emphatically the highest "gift" a thought has to offer. In fact in whatever disguise this kind of "unthought" may be accounted for, e.g., in the sense of the residuum of an objectivating thought, it runs through Heidegger's texts as the common denominator of the characteristics of the being of *Dasein*, as "property" of something not objectively present in the naive sense. More concretely it may be meant as an existential way to be in view of *Dasein*'s everdayness, i.e., on account of its being-in-the-world, in the mode of being itself as always its "there," in "entanglement" and in temporal awhileness. In *Being and Time* and in a more explicit fashion Dasein is described as evading the being that is disclosed in moods (*Stimmung)* in an ontic and existentiell way: Ontologically and existentially: this means that in that to which such a mood pays no attention *Dasein* is unveiled in its being delivered over to the there. In the evasion itself there is something disclosed (Heidegger, 1996, 127).

Attunement (*Befindlichkeit*), as an existential fundamental way in which *Dasein* becomes its "there," is described not only as disclosing *Dasein* in the mode of being

in-the-world[10] but also as the existential kind of being in which *Dasein* evades its own self while continuously delivering itself to the world.

As it happened with Husserl's transcendental project in which the transcendence of the ego is inseparable from the question of the origin of temporality, Heidegger was likewise committed to a sharp account of temporality (in its ecstatic and horizontal unity) in order to make the existential and ontological possibility of the fundamental constitution of *Dasein* intelligible. Of course, the temporality of *Dasein* is inextricable associated with its spatiality in the existential sense of the being of "care," that is, in the sense of "factically entangled existing." This said, making room for the objective presence of the *Dasein* in the world, as brought up by directionality and de-distancing, is grounded in a kind of presentification that "belongs to the unity of temporality" through which directionality can be founded too. In short, Heidegger ultimately reduced the existential ways *Dasein* makes itself present in the world and the way it discloses itself to the world as taking care of, to the modes of its temporality and more deeply to the essence of temporality itself. Yet as I'll try to show next, Heidegger gets trapped in this undertaking in the same ontological "vacuities" that had to face Husserl in his attempt to secure a presuppositionless foundation for the transcendental ego that would make its pure self identical with its self-in-act.

In *Being and Time* world time, as the time in which innerwordly beings are encountered, is claimed to have through the horizontal and ecstatic unity of temporality, the same transcendence as the world. Further, insofar as world time is made public through the disclosedness of the world to the *Dasein* and as this latter "encounters" innerwordly beings within time in the mode of temporally taking care of, world time is at the same time more "objective" than any possible object (by becoming ecstatically and horizontally objectified in being-together-with) and more "subjective" (by making possible the being of the factical existing self of *Dasein* as caring) than any possible subject. In virtue of these presumptive properties it follows that world time is not objectively present neither "inside" the subject or the object nor "outside" the subject or the object. Rather it may be said to be "*prior*" to every subjectivity and objectivity as the condition of the "*prior*" itself and then to their appellation as such (Heidegger, 1996, 384–385). However as one may ask about the "being" of the "*prior*" and thus according to Heidegger "bump into the same 'limit' that already posed itself […] of the connection between truth and being," this becomes a way to find oneself once again in the impasse reached in every phenomenological quest touching on the transcendental origin of absolute being: a presuppositionless postulation of being

[10] That is, in terms of thrownness (*Geworfenheit*) into and dependence (*Angewiesenheit*) on the world.

which is "*prior*" to itself and at the same time it is identically itself in self-objectification in a way that may become expressible in mundane terms without eluding toward its absolute self.

If subjectively founded temporality, Husserl's severe critique of Heidegger's *Being and Time* as reducing the transcendence of the subject to "anthropology" notwithstanding, is a common denominator of both philosophers' view of the foundation of transcendental being then nothing is changed as to the essential content of this ontological query. For in spite of Heidegger's efforts to make temporality account for the way *Dasein* is thrown as disclosedness to the world in being-there with other beings and itself, he was actually putting being and temporality in a circular "collocation." On the one hand, the persistent self of changing experiences points to something objectively present in time yet undetermined and "unthinglike."

On the other hand, "even the vulgar interpretation of the 'connectedness of life' does not think of a framework spanned 'outside' of *Dasein* and embracing it, but correctly looks for it in *Dasein* itself" (Heidegger, 1996, 343). In other words, *Dasein*'s connectedness of experiences cannot be thought in terms of an objectively present interval out of the momentarily given real nows but stretches along *Dasein*'s existence in a way that the "between" of each past and of each yet-to-come already lies in the being of *Dasein*. In other words there is something "unthinkable," i.e. a kind of temporality, underlying the connection of the life of *Dasein*, while the same kind of temporality as the constant "between" birth (in virtue of already past) and death (in virtue of yet to come) is inseparable from the being of *Dasein*.

Paradoxical as it may seem, time as a phenomenon founded in *Dasein* itself is associated in Heidegger's *The Concept of Time* (*Der Begriff der Zeit*) with the facticity of *Dasein* so long as facticity, conceived in its most possible authenticity as the running ahead of the ultimate possibility of death, can reveal the facts of the phenomenon of time on the condition that time is in *Dasein* (Heidegger, 2011,42–43). It follows that in Heidegger's rhetorical question of how one gets from *Dasein* to time the answer is that, in explicating the ontological characteristics of *Dasein* in terms of the running ahead and constantly fleeing its ultimate possibility of death while finding itself in the authentic sense of its resolve (*Entschlossenheit*) toward the world, one has "already laid bare the phenomenon of time in terms of its genuine meaning. […] If this is borne out of phenomena, our preceding analysis of the ontological characteristics of *Dasein* has at the same time brought out the ways in which 'time' exists" (Heidegger, 2011, 47–48).

It turns out that in the authentic sense of running ahead to its ultimate possibility *Dasein* is characterized as futural, while by being the projection of its own self

toward the future is at once its own past and present, in other words not a being in time but constitutive of time itself [*Das jeweilige Dasein selbst (ist) die Zeit* (The specific Dasein itself is time)][11]. On these grounds Heidegger was quite assertive about the inherence of temporality in the facticity of *Dasein* in stating that these different modes of temporalness as constitutive-ontological possibilities of *Dasein* reveal that facticity is temporality (Heidegger, 2011, 52).

Therefore, if temporality is considered the foundation of *Dasein* then temporality far from being a presuppositionless origin of the transcendence of *Dasein* proves to be conditioned on the very facticity of *Dasein* insofar as *Dasein* presents itself as a temporalness which encounters in circumspection "time" in worldly terms as significance (*Bedeutsamkeit*), in the sense that out of the "outgoing" caring temporalness "time" exists in its world. "Time" is even allowed the peculiar personification, in a purely Heideggerian literary style, of the being of "nobody" (*„Die Zeit" ist das Sein des „Niemand"*) which is encountered in terms of presencing immersion within the world. In these terms the Heideggerian conception of time leads to the individuation of *Dasein* inasmuch as by the futuralness (*Zukünftigsein*) of the running ahead toward its ultimate possibility *Dasein* acquires the authenticity of its being that delivers it from the state of "anyone" (or "one"; in German original: *Man*) to the state of the unique thisness and the one-time-ness (*Diesmaligkeit*) of its thereness that make it "entirely non-substitutable by any other being" ((Heidegger, 2011, 70).

Furthermore on such grounds one may rightfully set claims to a possible epistemological relevance of *Dasein* as pertaining to the peculiar foundation of its spatio-temporality. For in spite of Heidegger's conviction that the in-being of *Dasein* should be understood as being-involved-with, defined each instance as my own and in temporal awhileness (*Jeweiligkeit*)[12], rather than in a local and spatial sense, one may still infer that by being-involved-with in the unique thisness of its thereness and in the particular awhileness *Dasein eo ipso* objectifies any being (object or state-of-affairs) that encounters in its concerning projection to the world. Perhaps telling to the perplexities in establishing an authentic transcendence in terms of *Dasein*'s open projection to the world is that in the 1930s Heidegger came to believe that his efforts to found transcendence in *Dasein*'s in-being *vis-à-vis* the world ended up in a kind of

[11] The analogies one can draw with Sartre's transcendental character of the *Being-for-itself* are obvious, especially concerning the transcendence of the "out-of-itself" of the *Being-for-itself*. However Sartre's emphasis is on the present as the foundation of the "being" of the *Being-for-itself* in contrast with Heidegger's option for the futuralness of *Dasein*.

[12] See: (Heidegger, 1985, 159).

platonism, while the whole language of transcendental philosophy seemed hopeless (Moran, 2014, 493).

In any case if the later Heidegger is considered as seeking to redefine the selfhood of *Dasein* in a direction that departs from the "subjectivism" of the period of *Being and Time*, it is still true that:

> The problem remains, however, that Heidegger gives us no new language with which to articulate this new conception of subjectivity that he is supposed to be advocating. In the later Heidegger, as in the earlier, there is a strong sense that language–and not just the language of metaphysics but the language of thinking–has failed him. (Moran, 2014, 509–510)

5. WHY NATURE-WORLD LIMITS THE ACCESSIBILITY TO TRANSCENDENCE?

If there is a way to provide an answer to the question above this should have certainly to take into account the preceding discussion while inquiring further into the constraints posed by the essential attributes of the transcendental character of being-in-the-world. To start with, an interesting account of the ontological and ontic terms under which transcendental reduction may be implemented is McGuirk's juxtaposition of Fink's unfolding of transcendental reduction leading to a region of "pre-being" (*Vor-sein*) in which "all human possibilities, including those of knowing and speaking, are ultimately constituted" with Heidegger's approach to the reduction as disclosing "*Dasein*'s Being-in-the-world as the ground behind which it is impossible to inquire" (McGuirk, 2009, 248). Yet McGuirk's comparative review of Fink's presumed rupture between the transcendental and mundane universes and Heidegger's attempt to make these universes come together in the unique mode of being-in-the-world owned by *Dasein*, has made even more clear the "haziness" in the demarcation line between the transcendental and mundane.

More specifically Fink's version of constructive phenomenology (or phenomenology of phenomenology) is very much focused on the notion of the ego as a "phenomenologizing onlooker," whose focus rests on the activity of transcendental constitution and is concerned with "the being together of transcendental subjectivity and world-constitution as a whole." On the assumption that the transcendental subject cannot be considered "existent," for being existent is conditioned to being constituted, Fink had claimed that:

> Phenomenological experience does not cognize something which is already existent, as what and how it is; it cognizes the sort of thing which is "in itself" not existent, in

> cognizing it objectifies it into something that is (transcendentally) "existent," it lifts the constitutive construction-processes out of the condition of "pre being" (*Vor-sein*) proper to them and for the very first time in a certain sense objectivates them. In other words, the theoretical experience of the phenomenological onlooker ontifies the "pre-existent" life-processes of transcendental subjectivity and is therefore in a sense […] "productive." (Fink, 1995, 76)

Fink's arguments for the concept of a phenomenological onlooker "who" does not constitute but merely "observes" so as to leave no ground for a relapse to an endless regression of reflections, are in fact not radically different from those in Husserl's *Bernau Manuscripts* concept of the primary process as preceding reflection. This was a part of Husserl's longstanding and ultimately unattainable goal of reaching an absolutely self-standing description of the absolute ego-origin of temporality, one that would be unfettered from the constraints of any "third-party" reference. Fink is virtually enclosed in the same deadlock insofar as in performing the reduction "the phenomenologizing I is already there and open to itself in the mode of self-consciousness (of being-for-itself)" (Fink, 1995, 13). In an irresistible bent toward the slippery ground of mundane concerns, Fink went on to draw analogies between the structure of the reflection of the transcendental onlooker and that of human self-reflection, the latter in virtue of the human consciousness of the self as being already there before reflection (Fink, 1995, 13–14).

Nevertheless as it is utterly meaningless to talk about the possibility of a process or mode of being prior to any reflection for then we would generate by necessity an infinite chain of circularities, it may not come as a surprise McGuirk's echoing of Fink that

> in the phenomenology of phenomenology we must speak of the transcendental subject as though it were existent since the language of being constituted anonymously in the mundane realm before the performance of the reduction is the only language that is available to us. (McGuirk, 2009, 250, emphasis added)

In other words the "as though" hypothetical attribution serves to show *in rem* that natural language is the irreducible intermediary to any sort of transcendental insights, yet natural language knows only the vocabulary of being in objective terms consequently it must be "extraneous" to what Fink characterized as pre-being. In such case, in Fink's sense, we face the following dichotomy in view of a potential communication between the phenomenologist and the non-phenomenologist: either (1) the phenomenologist expresses his (transcendental) insights in the realm of the mundane knowledge having as a consequence that they radically fail to express what they re-

ally are as transcendental proper or (2) the non-phenomenologist is driven into the performance of phenomenological reduction which, while offering genuine insight, it does so at the cost of making everyday reality deficient.

On the other hand, in spite of the largely shared view that Heidegger's adhesion of *Dasein*'s anticipatory resoluteness (as its ownmost possibility of being) to its being-in-the-world in the naïve sense may free himself from any Fink-like "pre-being" pre-occupations, it is still true that for both Fink and Heidegger there is an ontic-ontological residuum between the mundane and transcendental spheres that is persistingly non-eliminable.

Far from being solely an ontological question this kind of residuum owes by all accounts its non-eliminability to the fact that ontic terms are inalienably only possible within the world. For Fink they are subordinate to the "unfathomable expanse" of the pre-ontic transcendental realm, whereas for Heidegger the ontic priority of the factically existing *Dasein* is "encroached" by *Dasein*'s ownmost individuated possibility of being juxtaposed to the insignificance of the world. In this sense one may derive, so to say, a non-mundane stratum situated in the subjective sphere that deprives the mundane or everyday universe of the possibility to be meaningful by itself and yet makes the ontic-ontological residuum ontologically deficient by being addressed in essentially ontic terms, in other words in terms of being-in-the-world *simpliciter*.

In what sense then being-in-the-world with or without qualifications can bar access to pure transcendence? What is more, could nature and world be two distinct concepts if we take, on the one hand, Husserl's validity of the life-world[13] as derived out of the a priori constituting intentionality of transcendental subjectivity and, on the other, Heidegger's notion of the world as correlate to *Dasein*'s existence in the sense that *Dasein* is its world existingly?

N. Keane has looked, in *Dasein and World: Heidegger's Reconceiving of the Transcendental after Husserl*, beyond the separation of *Dasein* as disclosing and "world entering" and the world as always more than *Dasein*'s constitutive relationship to it, to the distinct character of nature as the world's other[14] which is still mediated by worldliness (Kean, 2020, 265). In these terms the critique addressed to Husserl's bestowal

[13] The life-world can be roughly described to a non-phenomenologist as the physical world in its most primeval sense with its ever receding horizon including in an intersubjective sense all knowing subjects in a special kind of presence in the world.

[14] If the "intimation" of the world and Dasein may be rendered in the epitomizing Heideggerian phrase *Die Welt weltet* (i.e., the World worlds), nature can be considered the "unworlded world," that is, the entity which is subjected to the invariant laws discovered by physics and yet comprehensible on the basis of worldliness.

of meaning through the noetic-noematic aspects of intentionality is that he does not take account of the inter-relatedness of *Dasein* in its disclosing toward the world and the meaningfulness of the world as exceeding *Dasein*'s disclosure. For Heidegger this sense of world would be referred to the nature as the reality which is not possible to be understood but in terms of worldhood (*Weltlichkeit*).

Therefore in a kind of a 'dog chasing his tail' game, nature-world exceeds *Dasein*'s being-in-disclosing-itself toward the world, yet nature as material existence cannot by itself provide a sense of worldhood the intelligibility of which is conditioned more and more on "this distinctive presence of what is of concern," in other words the mode of being of *Dasein*. In such view Heidegger conceded that world-existence may not be reducible to *Dasein*'s mode of being yet nature-world has ever been and remains an open horizon of intelligibility by way of *Dasein*'s transcendental mode of being toward the world. By force of these arguments one may have a fortiori, on the one hand, the impossibility of grounding ontologically the transcendence of *Dasein* without being entrapped to the sine qua non ontic terms of the mundanity of nature-world and, on the other, the hindrance posed by nature-world to an absolute accessibility to the transcendence of *Dasein* or to the transcendence of the Husserlian absolute ego for that matter. Perhaps this state-of-affairs cannot be better put succinctly than in Keane's phrase: "Being in the world is thus not reducible to the cognizing activity of an unwordly transcendental 'subject' because only a 'subject' that belongs to the world can make sense of and engage with worldly phenomena" (Kean, 2020, 285).

If nature in the terms discussed above may stand as an impediment to a complete reduction of the question of being to a transcendental "substratum" either in the Husserlian pure ego norms or the Heideggerian norms of *Dasein*'s existence, it is true also that in a reverse sense transcendental subjectivity may stand as an impediment to a universal ontological validity of natural science. In excess of the general methodological problem of phenomenology, that is, the way it may account for its own conditions of possibility if these conditions cannot in principle show up but in the *post* state of constitution, the transcendence of subjectivity itself may explicate the inherent limits of natural science as these latter for both Kant and Heidegger "correspond to a lacuna or blind spot of science with respect to the mode of being of the very subjectivity that makes scientific understanding possible in the first place" (Suarez, 2020, 112). In fact insofar as it is true that for Kant and Heidegger the justificatory methods of physics should be supplemented by the *a priori* capacities of the knowing subject in view of its being in the world, this must be also true for the Husserlian conception of the phenomenological ego in relation to the life-world, as reality in a sense proper to natural sciences cannot adequately describe the mode of being of the transcendental

ego itself. On these grounds one may find himself in a reproducing circularity: the possibility that the question of being is open to intelligibility presupposes the factical existence of *Dasein* (or of the personal Husserlian ego for that matter) which, in turn, presupposes the factual existence of nature and yet what is objectively existent is to be encountered solely in terms of the natural attitude, that is, out of the transcendental sphere. For even on the assumption of suspending the objectivity of the world in virtue of performing the transcendental reduction, there is no way to 'seal off' the personal ego as ego-in-act from communicating with the world if it is to be self-evident, conscious of its self-evidence, and therefore possible to be made thematic of and by itself and therefore bring about evidences and judgements relating to itself.

Rather than adopting Fink's reduction of transcendental-constitutive processes to the vague condition of "pre-being" in trying to find a way out of Husserl's unattainable goal of acceding to a pure transcendental ego or Heidegger's quasi *ad hoc* postulation of *Dasein* as not simply itself but as inhering a relation to what is other than itself, one may regard nature in its most primordial sense as first in the order of being. This means that in establishing the ontic terms by which it can be made intelligible, nature founds by the same token the ontological standards by which a transcendental being can determine the mode of being of the world it inhabits and at the same time the mode-of-being of itself within the world as constantly re-affirming its otherness vis-à-vis the world and in being projected to the world. In this state-of-affairs the mundane and the transcendental spheres are not simply 'osmotically' interrelated. More than that, they may stand as the mutually irreducible condition of each other's being ontologically as such.

REFERENCES

Aristotle. (1956). *De Anima* (W. D. Ross, Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Arp, R. (2004a). Husserl, the Transcendental and the Mundane. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 35 (2), 168–179.

Arp, R. (2004b). Husserl and the Penetrability of the Transcendental and Mundane Sphere. *Human Studies*, 27, 221–239.

Fink, E. (1970). The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism. In R. O. Elveton (Ed.), *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings* (90–147). Chicago: Quadrangle Press.

Fink, E. (1981). Operative Concepts in Husserl's Phenomenology. In W. Mc Kenna, R. Harlan & L. Winters (Eds.), *Apriori and World* (56–71). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Fink, E. (1995). *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method* (R. Bruzina, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.

Hamauzu, S. (2010). Identity and Alterity–Schutz and Husserl on the Phenomenology of Intersubjectivity. In Y.- K. Lau, F.- C. Cheung & W.- T. Kuan (Eds.), *Identity and Alterity* (99–113). Würzburg: Königshausen & Neumann.

Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking*? (J. G. Gray, Trans.). NY: Harper & Row.
Heidegger, M. (1985). *History of the Concept of Time* (T. Kisiel, Trans.). Bloomington: Indiana Univ. Press.
Heidegger, M. (1996). *Being and Time* (J. Stambaugh, Trans.). Albany: State University of New York Press.
Heidegger, M. (2011). *The Concept of Time* (I. Farin, Trans.). London: Continuum.
Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (D. Carr, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
Husserl, E. (1973a). *Experience and Judgment* (J. S. Churchill & K. Americs, Trans.). London: Routledge & Kegan.
Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil* (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1973c*). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil* (Hua, XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1982). *Cartesian Meditations* (D. Cairns, Trans.). Dordrect: Kluwer Pub.
Husserl, E. (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)* (Hua X) (J. B. Brough, Trans.). Dordrecht: Kluwer Acad. Pub.
Husserl, E. (1996). *Erste Philosophie, (Zweiter Teil)* (Hua VIII). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)* (Hua XXXIII). Dordrecht: Kluwer Acad. Pub.
Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution, Die C-Manuscripte* (Hua VIII). Dordrecht: Springer.
Husserl, E. (2019). *Logic and General Theory of Science* (C. Ortiz Hill, Trans.). Cham: Springer Nature AG.
Keane, N. (2020). Dasein and World: Heidegger's Reconceiving of the Transcendental After Husserl. *Journal of Transcendental Philosophy*, 1 (3), 265–287.
Levinas, E . (1974). *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
Livadas, S. (2012). Some Platonic Ontological Claims under a Phenomenological Point of View. *La Nuova Critica*, 59–60, 9–37.
Livadas, S. (2019). The Transcendence of the Ego in Continental Philosophy—Convergences and Divergences. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 8 (2), 573–601.
McGuirk, J. (2009). Phenomenological Reduction in Heidegger and Fink: On the Problem of the Way Back from the Transcendental to the Mundane Sphere. *Philosophy Today*, 248–264.
Moran, D. (2014). What Does Heidegger Mean by the Transcendence of Dasein? *International Journal of Philosophical Studies*, 22 (4), 491–514.
Patočka, J. (1992). *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (E. Abrams, Trans.). Grenoble: Ed. Millon.
Suarez, D. (2020). Nature at the Limits of Science and Phenomenology. *Journal of Transcendental Philosophy*, 1 (1), 109–133.
Taguchi, S. (2006). *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.
Wertz, F. (2016). Outline of the Relationship Among Transcendental Phenomenology, Phenomenological Psychology, and the Sciences of Persons. *Schutzian Research*, 8, 139–162.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-502-530

ДОЛГ И МОРАЛЬНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КРИТИКА *DING AN SICH**

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ

Кандидат философских наук, доцент.
Балтийский федеральный университет им. Канта.
236016 Калининград, Россия.
Российский государственный гуманитарный университет.
125993 Москва, Россия.

E-mail: mishabelous@gmail.com

Вопрос о мире самом по себе — мире вне его корреляции с опытом в широком смысле — является одной из болевых точек феноменологии и приобретает особую остроту в свете современных дискуссий вокруг корреляционизма. Эти дискуссии в той или иной мере возвращают феноменологию к классическому различию явления и вещи в себе, при помощи которого Кант очерчивает область этики как особый мир, лежащий по ту сторону конститутивной для природы корреляции знания и предмета. С вещью в себе в собственном, позитивном смысле слова философия имеет дело не как феноменология (трансцендентальная философия, раскрывающая корреляцию знания и реальности в мире явлений и тщетность попыток теоретического разума познать что-либо за пределами феноменов), а как критика практического разума. В статье предпринята попытка рассмотреть противопоставление вещи в себе и явления в контексте той критики, которой подвергается практическая философия Канта в гегелевской «Феноменологии духа» и эксплицировать аргументы, которые эта критика предоставляет в распоряжение феноменологии для переосмысления проблемы *Ding an sich* и этического измерения эпохе. В первой части статьи рассматривается гегелевский анализ основного противоречия, заключенного в кантовском противопоставлении долга как того, что есть в себе, и природы как явления (это противопоставление образует то, что Гегель называет моральным мировоззрением): долг не зависит от природы и потому не нуждается в природной (феноменальной) реализации в поступках, однако в то же время долг *есть* не что иное, как необходимость поступков и, следовательно, необходимость явления. Это противоречие, как показывает Гегель, ведет к распаду морального мировоззрения и, таким образом, оборачивается снятием абсолютного разделе-

* Статья подготовлена при поддержке гранта Балтийского федерального университета им. Канта «Критическое мышление как предмет критики в истории русской и европейской мысли».

© МИХАИЛ БЕЛОУСОВ, 2023

ния долга (вещи в себе) и природы (явления). Восстановление различия морального *an sich* и явления внутри совести — феномена, возникающего в результате разрушения морального мировоззрения — оборачивается новым парадоксом, который демонстрирует, что вещь в себе (этическое благо), поскольку она освобождается от явления, не только недействительна, но и превращается в свою противоположность. Он состоит в том, что сознание долга, взятое в его независимости от феноменального воплощения в действиях, само становится злом, выступающим как лицемерие в моральном суждении о чужих поступках. Во второй части статьи эксплицируется значение гегелевской критики практической философии Канта для феноменологической деструкции различия между вещью в себе и явлением и проблематизации этического измерения феноменологического метода. Прослеживая наивные истоки этого различия в естественной установке и их смысловую трансформацию в кантовской философии, автор пытается рассмотреть снятие противопоставления вещи в себе и феномена в области этики как один из возможных путей в феноменологию. Показано, каким образом необходимая отнесенность сверхмирного *an sich* с ситуативностью его феноменального осуществления в поступке ставит под вопрос возможность феноменологического эпохе. Автор также стремится продемонстрировать, что проблематизация различия вещи в себе и явления не превращает феноменологию в систему в гегелевском смысле.

Ключевые слова: долг, моральное мировоззрение, вещь в себе, явление, феноменология, Гегель, Кант.

DUTY AND MORAL WORLD-VIEW IN "THE PHENMENOLOGY OF SPIRIT" AND PHENOMENOLOGICAL CRITIQUE OF *DING AN SICH**

MIKHAIL BELOUSOV

PhD in Philosophy, Associate Professor.
Immanuel Kant Baltic Federal University.
236016 Kaliningrad, Russia.
Russian State University for the Humanities.
125993 Moscow, Russia.

E-mail: mishabelous@gmail.com

The question of the world in itself — the world beyond its correlation with experience in the broadest sense — is one of the sore points of phenomenology and becomes especially acute in the light of modern discussions around correlationism. These discussions, in one way or another, make phenomenology come around to the classical distinction between the phenomenon and the thing-in-itself, with the help of which Kant outlines the field of ethics as a special world lying on the other side of the correlation of knowledge and object constitutive for nature. Philosophy deals with the thing-in-itself in the proper, positive sense of the word, not as phenomenology (transcendental philosophy, which reveals the correlation of knowledge and reality in the world of phenomena and the futility of attempts by theoretical reason to know anything beyond phenomena), but as a critique of practical reason. The article attempts to consider the opposition of the thing-in-itself and the phenomenon in the context of the criticism that Kant's practical philosophy is subjected to in Hegel's *The Phenomenology of Spirit*

* The research was prepared with the funding from Immanuel Kant Baltic Federal University, grant project "Critical thinking as an object of critics in the history of Russian and European thought".

and to explicate the arguments that this criticism makes available to phenomenology for rethinking the problem of *Ding an sich* and the ethical dimension of the epoche. The first part of the article examines the Hegelian analysis of the main contradiction contained in the Kantian opposition of duty as something that is in itself, and nature as a phenomenon (this opposition forms what Hegel calls the moral worldview): duty does not depend on nature and therefore does not need natural (phenomenal) realization in actions, but at the same time, duty is nothing but the necessity of actions and, consequently, the necessity of a phenomenon. This contradiction, as Hegel shows, leads to the disintegration of the moral worldview and, thus, turns into the sublation of the absolute separation of duty (thing in itself) and nature (phenomenon). The restitution of the difference between the moral *an sich* and the phenomenon within conscience — a phenomenon that arises as a result of the destruction of the moral worldview — turns into a new paradox, which demonstrates that the thing-in-itself (ethical good), since it is freed from the phenomenon, is not only unreal, but also turns into its own opposite. The paradox consists in the fact that the consciousness of duty, taken in its independence from the phenomenal realization in actions, becomes evil itself, turning to hypocrisy in the moral judgment about other people's actions. In the second part of the article, the significance of the Hegelian critique of Kant's practical philosophy for the phenomenological destruction of the difference between the thing-in-itself and the phenomenon and the problematization of the ethical dimension of the phenomenological method is explicated. Tracing the naive origins of this difference in the natural attitude and their transformation in Kantian philosophy, the author tries to consider the sublation of the opposition of the thing-in-itself and the phenomenon in the field of ethics as one of the possible paths to phenomenology. It is shown how the necessary relation of the supra-worldly *an sich* with the situational nature of its phenomenal realization in actions calls into question the possibility of a phenomenological epoche. The author also seeks to demonstrate that the problematization of the difference between the thing-in-itself and the phenomenon does not turn phenomenology into a system in the Hegelian sense.

Keywords: duty, moral world-view, thing in itself, appearance, phenomenology, Hegel, Kant.

Вопрос о мире самом по себе, т. е. мире вне корреляции с опытом в широком смысле, является одной из болевых точек феноменологии. Кант, впервые тематизировавший это *an sich* мира, связал его с моральным законом. Моральный закон — это закон, полагаемый для себя свободной волей, которая находится по ту сторону мира опыта, существующего лишь для нас. Он совершенно не зависит от действительных поступков, совершаемых в феноменальном мире, и, тем самым, оказывается тем, что для своего существования в качестве закона не нуждается в феноменализации. В статье предпринимается попытка рассмотреть противопоставление вещи в себе и явления в контексте той критики, которой Гегель подвергает кантовское понимание морального закона[1] в «Феноменологии духа», и эксплицировать аргументы, которые эта критика

[1] Эта критика принимает форму раскрытия внутренних противоречий, скрытых в моральном мировоззрении (а также вытекающих из него форм «морального самосознания»), главной чертой которого оказывается по-кантиански понятое различие долга (того, что существует в себе) и природы (явления).

предоставляет в распоряжение феноменологии для переосмысления проблемы *Ding an sich* и этического измерения эпохе. Иначе говоря, отталкиваясь от гегелевской критики практической философии Канта, я попытаюсь наметить перспективы феноменологической деструкции основного различия кантовской критической философии — различия между вещью в себе и явлением — и обозначить этическую проблему, которую снятие этого различия ставит перед самой феноменологией.

В первой части статьи рассматривается гегелевский анализ основного противоречия, заключенного в кантовском противопоставлении долга как того, что есть в себе, и природы как явления (это противопоставление образует то, что Гегель называет моральным мировоззрением): долг не зависит от природы и потому не нуждается в природной (феноменальной) реализации в поступках, однако в то же время долг *есть* не что иное, как необходимость поступков и, следовательно, необходимость явления. Это противоречие, как показывает Гегель, ведет к распаду морального мировоззрения и, таким образом, оборачивается снятием абсолютного разделения долга (вещи в себе) и природы (явления). Восстановление различия морального *an sich* и явления внутри совести — феномена, возникающего в результате разрушения морального мировоззрения — оборачивается новым парадоксом, который демонстрирует, что вещь в себе (этическое благо), поскольку она освобождается от явления, не только недействительна, но и превращается в свою противоположность. Он состоит в том, что сознание долга, взятое в его независимости от действий, т. е. феноменального воплощения, само становится злом, выступающим как лицемерие в моральном суждении о чужих поступках.

Во второй части эксплицируется значение гегелевской критики практической философии Канта для феноменологической деструкции различия между вещью в себе и явлением и проблематизации этического измерения феноменологического метода. Проблематичность различия вещи в себе и явления, демонстрируемая гегелевской феноменологией долга и морального мировоззрения, рассматривается в трех оптиках: кантианской, гегельянской и феноменологической.

1. РАСПАД МОРАЛЬНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Моральное мировоззрение исходит из противоположности долга и действительности, или, говоря по-кантиански, свободы как вещи самой по себе и природы как мира явлений. Иначе говоря, оно

> состоит в *соотношении морального* в-себе и для-себя бытия с *природным* в-себе и для-себя-бытием. В основе этого соотношения лежат как полное *равнодушие и* собственная *самостоятельность природы и моральных целей и* деятельности друг по отношению другу, так, с другой стороны, и сознание единственной существенности долга и сознание полной несамостоятельности и несущественности природы. (Hegel, 2000, 307; Hegel, 1987, 424)

Долг и природа противостоят друг другу в двух отношениях. Во-первых, долг противостоит природе как предмету, внешнему сознанию. Во-вторых, долг противостоит природе в *сознании* — склонностям, отклоняющим волю от моральных целей (Hegel, 2000, 308; Hegel, 1987, 426). Это двойное противопоставление подразумевает, таким образом, как расхождение между моральным благом и благом действительным (счастьем), так и дисгармонию моральной воли и чувственных склонностей. Следовательно, оно предполагает также существование принципиального различия между чистым долгом как единственной и самотождественной целью моральных поступков и их *действительной целью*, т. е. тем действительным или *природным* результатом, на который они направлены. Формальное единство чистого долга при столкновении с действительностью многообразного случая распадается на множество определенных обязанностей, которые противоречат друг другу и единству долга, и каждая из которых не есть долг как таковой: «Что касается прежде всего *многих обязанностей,* то для морального сознания вообще значение в них имеет только *чистый долг*; *многие обязанности* как многие суть *определенные* обязанности, и как таковые они поэтому для морального сознания не составляют ничего святого» (Hegel, 2000, 310; Hegel, 1987, 429). Однако попытка удержать долг и природу в их взаимной обособленности, одновременно отстаивая тезис о существенности морали и несущественности природы, терпит неудачу, поскольку моральность как образ мысли заключается не в том, чтобы оставаться образом мысли, а в том, чтобы совершать поступки и претворять себя в действительность (Hegel, 2000, 308; Hegel, 1987, 425). Другими словами, так как долг, чтобы быть долгом, должен исполняться (в этой тавтологии, как выясняется в дальнейшем, содержится некий парадокс) или делать себя действительным (природным), т. е. так как долг, если выразить ту же мысль на кантовский манер, *существует сам по себе* лишь постольку, поскольку он *является*, то отношение морали к природе перестает быть внешним и становится внутренним. Но ввиду того, что стороны этого отношения должны в то же время удерживаться как отличные друг от друга, единство долга и природы принимает форму двойного постулата гармонии моральности и счастья и соответствия моральной воли

и чувственных склонностей. В качестве требования разума постулат выражает то, что необходимо должно мыслиться существующим, и именно поэтому оно не может стать действительным, ведь его действительность означала бы исчезновение различия между долгом и природой (Hegel, 2000, 308; Hegel, 1987, 426). Первый постулат опредмечивает единство моральности и счастья как нечто мысленно существующее по ту сторону сознания, второй устанавливает единство моральной воли и склонностей, или, скорее, устранение дисгармонии долга и побуждений вне действительного сознания в *ином сознании — в* морально совершенном сознании Бога (Hegel, 2000, 310; Hegel, 1987, 428). Помещая моральное совершенство в Бога, действительное, т. е. обремененное природой, сознание выводит чистый долг за свои пределы, поскольку ввиду необходимости совершения действительных поступков это сознание всегда будет «контаминировать» долг действительной целью — исполнением определенной обязанности (Hegel, 2000, 311; Hegel, 1987, 430). Иначе говоря, если моральность заключается не в поступке как таковом, а в чувстве долга, из которого и ради которого совершается поступок (кантовский тезис), то совершение поступков и достижение их действительных целей само по себе морально несущественно, что, однако, превращает моральность в чистый образ мысли, не нуждающийся в поступках (ведь все дело в сознании чистого долга). Если же совершение поступков необходимо заключено в моральном образе мыслей и, следовательно, является морально существенным, то последний уже не может быть чистым и некоторое природное содержание включается в саму цель моральных поступков (Hegel, 2000, 311; Hegel, 1987, 430).

Тем самым в моральном мировоззрении возникает антиномия, разрешить которую призвано постулирование высшей сущности — Бога как морального законодателя. Исходным пунктом морального мировоззрения является положение, что моральное самосознание существует (Hegel, 2000, 313; Hegel, 1987, 432). Но морального самосознания не существует, так как в поступках сохранить чистоту долга невозможно — он необходимо соотносится с природой и чувственностью (Hegel, 2000, 313; Hegel, 1987, 433). Между тем «моральное вообще есть лишь постольку, поскольку оно совершенно (ибо долг есть чистое беспримесное в-себе, а моральность состоит только в соответствии этому “чистому”)» (Hegel, 2000, 313; Hegel, 1987, 432), т. е. несовершенство морального самосознания, его «инфицированность» природой и чувственностью равнозначны его несуществованию. *Постулируя* существование Бога (совершенного морального самосознания), моральное мировоззрение восстанавливает первое положение (моральное самосознание существует), но не в его изначальном

(непосредственном) виде, а опосредованно или в единстве со вторым (морального самосознания не существует): «Некое моральное существует, но только в представлении; или: хотя никакого морального самосознания не существует, но некоторым другим [сознанием] оно все же признается существующим» (Hegel, 2000, 314; Hegel, 1987, 433). Другими словами, моральное самосознание существует, но только *мысленно*, т. е. существует как *недействительное* (несуществующее) или *постулированное.*

В Боге моральное мировоззрение достигает своей полноты, ибо он как священный законодатель есть то третье, которое соединяет первый постулат гармонии моральности и счастья со вторым постулатом единства моральной воли и склонностей:

> …абсолютная сущность есть именно это мысленное и постулированное по ту сторону действительности; она поэтому есть мысль, в которой морально несовершенное знание и проявление воли имеют значение совершенного и тем самым, так как эта сущность считает их важными, она наделяет счастьем по достоинству, а именно согласно *приписываемой* им *заслуге*. (Hegel, 2000, 312; Hegel, 1987, 431)

Однако, достигнув своей полноты в Боге, моральное мировоззрение попадает в целое гнездо неосмысленных противоречий (Hegel, 2000, 314; Hegel, 1987, 434). Постулату гармонии этического и действительного блага (моральности и счастья) как постулату (как чему-то неосуществимому в действительности) противоречит совершение моральных поступков, которое и есть претворение в действительность того, что было объявлено принципиально потусторонним (Hegel, 2000, 315; Hegel, 1987, 435). Совершая моральные поступки, сознание, следовательно, не принимает всерьез этот постулат (Hegel, 2000, 315; Hegel, 1987, 435). Но оно не принимает всерьез и совершение поступков, так как постулируется не то благо, которое может быть реализовано в единичном поступке, а высшее благо — абсолютное совпадение морального закона с законом действительности (Hegel, 2000, 316; Hegel, 1987, 437). В таком случае, однако, оно не принимает всерьез моральность, поскольку, если бы это благо было реализовано, совершение моральных поступков отпало бы вообще, ведь поступки подразумевают изменение мира, а изменение совершенно благого мира было бы не чем иным, как злом (если всеобщее благо — цель моральных поступков, тогда их цель заключается в том, чтобы таких поступков вовсе не было) (Hegel, 2000, 316; Hegel, 1987, 437). Убедившись в том, что реализация конечной благой цели мира была бы злом, и признав, тем самым, необходимость расхождения между собой и природой, моральное сознание обращается ко второму посту-

лату (моральному совершенству) (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 437–438). Оно было бы достигнуто, если бы в моральном сознании чистый долг в качестве цели уничтожил бы природные цели (цели чувственности) (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 438). Но совершение поступков противоречит и этому совершенству, так как поступок есть превращение долга в действительность, а единство чистого сознания (долга) и природы или посредник между ними есть не что иное, как чувственность (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 438). Поэтому уничтожение целей чувственности было бы устранением моральных поступков. В таком случае моральное совершенство должно быть соответствием склонностей долгу, а не их подавлением (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 438). Но в этом соответствии исчезает борьба между долгом и склонностями, которая и конституирует сущность долга (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 438). Это возвращает нас к постулируемой (недействительной) гармонии долга и склонностей (Hegel, 2000, 317; Hegel, 1987, 438). Но в этой гармонии, поскольку она устраняла бы борьбу долга и склонностей моральность опять-таки бы исчезала, а моральный прогресс как приведение долга и склонностей во все большее соответствие, которым приходится довольствоваться из-за невозможности их полного соответствия, был бы приближением к исчезновению морали и, следовательно, моральным регрессом (Hegel, 2000, 317–318; Hegel, 1987, 438–439). Помещая чистый долг в иную сущность (Бога), сознание точно так же сталкивается с противоречием. Моральность Бога совершенна, так как не соотносится с природой и чувственностью (Hegel, 2000, 320; Hegel, 1987, 442). Но в нем, тем самым, нет и никакой борьбы со склонностями, т. е. никакой моральности. Другими словами, поскольку Бог *выше* борьбы с природой и чувственностью, он не относится к ним негативно, и, тем самым, ему остается лишь положительное отношение к ним, которое и делало морально несовершенным (неморальным) небожественное, действительное сознание (Hegel, 2000, 320; Hegel, 1987, 442). Если же высшая моральная сущность не относится к чувственности ни негативно, ни позитивно, она совершенно отделена от действительности, и в качестве таковой «была бы бессознательной недействительной абстракцией, в которой было бы снято понятие моральности, состоящее в том, что она есть мышление о чистом долге, а также воля и действование» (Hegel, 2000, 320; Hegel, 1987, 442). Поэтому «эта столь чисто моральная сущность есть перестановка дела, и от этой сущности надо отказаться» (Hegel, 2000, 320; Hegel, 1987, 442).

В этих противоречиях разворачивается и проявляет себя с разных сторон фундаментальное противоречие, которое, как показано в «Феноменологии духа», приводит к распаду морального мировоззрения. Долг существует, по-

скольку он чист, т. е. поскольку он не исполняется и не существует в действительном сознании. Но долг существует, лишь поскольку он исполняется и содержится в действительном сознании, т. е. поскольку он уже не долг как таковой. В потустороннем царстве постулатов долг чист и недействителен (не нуждается в исполнении и, тем самым, *не является* долгом). В реализации постулатов (как бы наступлении царства Божьего на земле), в исчезновении различия между моральным и природным законом моральность, однако, точно так же исчезает, ибо в этом случае моральные поступки становятся излишними. Попытка снять это противоречие, помещая долг в *потустороннее сознание и* выдавая его за *потустороннюю действительность* (Бога), лишь показывает, что моральное совершенство усматривается теперь в том, что ранее было признано морально ничтожным — связи долга как *потустороннего* с сознанием и действительностью, — и сознание не принимает всерьез «полное равнодушие» и собственную самостоятельность природы и моральных целей друг по отношению другу, равно как и тезис о единственной существенности долга и несущественности и несамостоятельности природы, т. е. отказывается от морального мировоззрения. Таким образом, мир постулатов рушится и подвергается своеобразной «этической редукции», снимающей различие между долгом «в-себе» и долгом, как он является.

2. СОВЕСТЬ, ЗЛОЕ СОЗНАНИЕ И МОРАЛЬНОЕ СУЖДЕНИЕ

Поскольку моральное мировоззрение как попытка выдать долг (*an sich*) за нечто потустороннее действительному, всякий раз терпит крах, самосознание, по Гегелю, «уходит обратно в себя» (Hegel, 2000, 322; Hegel, 1987, 445), т. е. возвращает в себя долг и становится совестью (Hegel, 2000, 323; Hegel, 1987, 445). Совесть есть долг как *мой долг*, или долг, который нельзя отделить от моей убежденности в нем — иными словами, она есть долг во мне, снимающий противоречие между долгом вне меня (долгом без поступков) и «мной» вне долга (поступки без долга). Совесть, тем самым, снимает различия морального мировоззрения (между долгом и действительностью как природой/чувственностью, между тем, что есть само по себе, и сознанием) и сворачивает их в единство самосознания как единство Я (Hegel, 2000, 323–324; Hegel, 1987, 446–447). Теперь «самосознание… знает в качестве себя самого ту сущность, в которой *действительное* есть в то же время *чистое знание* и *чистый долг*» (Hegel, 2000, 322; Hegel, 1987, 445). Другими словами, совесть есть феноменализация долга, в которой он становится самим собой (обретает самость) и превращается

в Я. В совести множество обязанностей, на которые ранее распадался долг по отношению к действительности, сворачивается обратно в абсолютную единицу (Я), и поэтому совесть «выполняет не тот или иной долг, а знает или совершает конкретное правое дело» (Hegel, 2000, 324; Hegel, 1987, 447–448). Таким образом, совесть, с одной стороны, определяет доселе пустой долг, наполняя его содержанием, заимствованным из непосредственной достоверности моего Я. С другой же стороны, будучи, подобно определяющему Я Канта, чем-то, что не определяется, она сама свободна от всех определений и, как следствие, столь же пуста, как чистый долг (Hegel, 2000, 328; Hegel, 1987, 452–453). Совесть, говоря феноменологически, — это всецело непосредственная очевидность, божественный голос во мне, что-то вроде сократического демона, необъяснимым образом различающее должное и не-должное.

В сложных смысловых превращениях совести и разыгрывается драма — конфликт между добросовестностью и лицемерием. Исток этого конфликта кроется, опять-таки, во внутренней раздвоенности совести. Она распадается на два неравноценных момента: достоверность себя самой (то, что существенно) и чистый долг (то, что несущественно, несамостоятельно, имеет значение «снятого момента») (Hegel, 2000, 337; Hegel, 1987, 464–465). То, что существенно (достоверность совести или моего Я) существует само по себе (для-себя); то, что несущественно — не само по себе, а только по отношению к другому (есть бытие-для-другого): «Именно о долге как о долге, покинутом самостью, теперь известно, что он есть только *момент*; от своего значения — быть абсолютной сущностью — он низведен до бытия, которое не есть самость, не есть *для себя,* а, следовательно, есть *бытие для другого*» (Hegel, 2000, 326; Hegel, 1987, 450). С другой стороны, или со стороны другого, самость (Я), являющаяся действительностью долга, действительна лишь постольку, поскольку она *признается* другим (Kojeve, 2022, 726), и раздвоенность совести оказывается тем различием, которое и *есть* само Я (для себя / для другого) (Hegel, 2000, 326; Hegel, 1987, 450). Мои поступки действительны не как какие-то природные события и вещи, а лишь как выражение моей индивидуальности или как опредмеченное сознание, которое усматривает (признает) в них другой (Hegel, 2000, 332; Hegel, 1987, 458). Благодаря совести «самость вступает в наличное бытие *как самость*» (Hegel, 2000, 332; Hegel, 1987, 458), т. е. во внешней действительности видят уже не внешнюю действительность, а «овнешненное», отчужденное сознание, и признают поэтому не непосредственные (как бы природные) поступки, а лишь поступки, служащие выражением совести поступающего, выражением его убежденности в том, что поступок является долгом. Но «внутреннее»

убеждение может обрести внешнее существование (достичь наличного бытия, бытия для другого, быть выраженным) только в языке, в котором Гегель видит

> отделяющуюся от себя самой самость, которая становится для себя предметом как чистое «я = я», и в этой предметности в такой же мере сохраняет себя в качестве этой самости, как и сливается непосредственно с другими и есть *их* самосознание; она точно так же принимает себя на слух, как и ее принимают на слух другие, и это принимание на слух и есть *наличное бытие, ставшее самостью.* (Hegel, 2000, 332; Hegel, 1987, 458–459)

В отличие от хайдеггеровской совести, говорящей в модусе молчания (Heidegger, 1997, 277), гегелевская просто говорит и, сама будучи этим говорением, есть не просто моя, но всеобщая совесть, или, как ее называет Гегель, «самостность всех» (Hegel, 2000, 331; Hegel, 1987, 456). Однако таким образом мы попадаем в удивительную ситуацию, в которой поступать по совести — значит говорить, что ты поступаешь по совести, т. е. как бы вывешивать долг (всеобщее) как флажок и лозунг для другого:

> Претворить поступок в действительность не значит здесь перевести его содержание из формы цели и для-себя-бытия в форму абстрактной действительности, а значит перевести его из формы достоверности себя самого — достоверности, которая знает свое сознание и убеждение как сущность, — в форму уверения, что сознание убеждено в долге и знает долг как совесть, исходя из себя самого. (Hegel, 2000, 333; Hegel, 1987, 459)

Это превращение совести в некую пену, выступающую лишь на поверхности слов, адресованных другому, причудливым образом совпадает с нарциссическим созерцанием собственного, внутреннего морального совершенства, так как поступки опять перестают быть существенными как таковые и долг (*an sich*), который есть предмет для Я, это Я осознает теперь не как нечто внешнее, а как себя самого (как собственное убеждение): «Вместе с тем мы здесь видим, что самосознание ушло обратно в свое сокровенное, для которого исчезает всякая обнаруженность, — в созерцание “я = я”, где это “я” есть вся существенность и наличное бытие» (Hegel, 2000, 335; Hegel, 1987, 462).

Так на сцену выходит прекрасная душа — то, что было Богом в моральном мировоззрении, превращается в мое Я, в сознание собственной моральной гениальности, знающее, что внутренний голос его непосредственного знания (совести) есть голос божественный (Hegel, 2000, 334; Hegel, 1987, 460–461). Поэтому она определяется как «богослужение внутри себя самой», которое в то же время есть богослужение общины, ведь совесть, находящая свое выражение

в языке, есть самостность всех (Hegel, 2000, 334; Hegel, 1987, 461). Долг снова лишается феноменализации, но уже не непосредственно, как в моральном мировоззрении, а опосредованно, как внутреннее некоторого Я, не нуждающееся в том, чтобы являться, точнее говоря, искажаемое явлением, возвращающееся из действительности в себя самого. Прекрасной душе «недостает силы отрешения, силы сделаться вещью и выдержать бытие» (Hegel, 2000, 335; Hegel, 1987, 463). Как прекрасная душа, сознание «живет в страхе, боясь запятнать великолепие своего "внутреннего" поступками и наличным бытием; и дабы сохранить чистоту своего сердца, оно избегает действительности и упорствует в своенравном бессилии отречься от самости…» (Hegel, 2000, 335–336; Hegel, 1987, 463).

Но так как совесть в то же время есть снятие различия долга и его феноменального воплощения, она является совершением поступков (Hegel, 2000, 336; Hegel, 1987, 463–464). Тот, кто действует, всегда лишен совести — в данном случае это означает, что поступок противоположен стерильности «внутреннего» и прекрасной души и, тем самым, порождает конфликт добросовестности и недобросовестности. В плане выражения этот конфликт предвосхищен уже тем, что «язык, на котором все взаимно признают друг друга добросовестно совершающими поступки, это всеобщее равенство распадается на неравенство единичного для-себя-бытия; каждое сознание из своей всеобщности столь же прямо рефлектировано в себя» (Hegel, 2000, 336; Hegel, 1987, 464). Проще говоря, язык, делающий возможным коммуникативное единство различных «я», в то же время подразумевает, конечно, осознание их различия и того, что каждое из них располагает своим внутренним, отличающимся от этого единства («всеобщности»). Соответственно, поступок, как и совесть, распадается на два неравноценных момента (для себя — достоверность моего сознания и для другого — всеобщий долг), неравноценность, которых, однако, определяется по-разному в зависимости от точки зрения: для меня существенна достоверность моего сознания, а долг является несущественным (снятым) моментом, тогда как для другого, напротив, всеобщий долг (который и есть для другого) является существенным, а достоверность моего Я — несущественный момент (Hegel, 2000, 337; Hegel, 1987, 464–465). Необходимое несоответствие этих двух моментов и влечет за собой упрек в лицемерии (Hegel, 2000, 337; Hegel, 1987, 465). Этот упрек другой адресует мне как совершающему поступки, и он означает, что мои внутренние мотивы (мотивы для-себя) отличаются от того заверения, которое я даю другому, что я выполняю долг. Упрек и есть моральное суждение, раскрывающее зло как несоответствие моих мотивов долгу (чистой

совести), как подмену (хотя это не более чем аналогия) моральности легальностью. Совершающего поступки уличают в том, что у него долг — лишь на словах, только для другого, тогда как внутри, для-себя — корыстные мотивы (Hegel, 2000, 339; Hegel, 1987, 468). Однако сознание, выносящее моральное суждение и провозглашающее существенными исключительно чистый долг и чистую совесть, не совершает, таким образом, никаких поступков вообще, его единственным действием является само это суждение:

> Оно хорошо сохранило себя в чистоте, ибо оно не совершает поступков; оно есть лицемерие, которое хочет выдать суждение за действительное действие, и доказывает добропорядочность не поступками, а выражением превосходных умонастроений. Это сознание, следовательно, совершенно такое же, как и то, которое упрекают в том, что у него долг только на словах. (Hegel, 2000, 338; Hegel, 1987, 467)

Действующее сознание лицемерно из-за расхождения слов и поступков, судящее — из-за отсутствия поступков вообще (Hegel, 2000, 338; Hegel, 1987, 467). Поэтому разоблачение лицемерия от имени чистой совести само оказывается лицемерием — чистая совесть как чистая, как прекрасная душа, воздерживающаяся от феноменализации, есть не что иное, как недобросовестность. Выдавая свое суждение за поступок, судящее сознание ставит себя рядом со злым сознанием, ввиду чего последнее, обнаружив равенство и общность судящего сознания с собой, движется ему навстречу в признании («я — зло») и ожидает, что это сознание примет участие в его ситуации и ответит ему тем же признанием (Hegel, 2000, 340; Hegel, 1987, 469). Однако прекрасная душа отталкивает другого, т. е. злое сознание, уже пожертвовавшее в признании своим обособленным существованием, и сохраняет это существование для себя, не отвечая на признание признанием и демонстрируя свою непричастность к ситуации другого (Hegel, 2000, 340; Hegel, 1987, 469–470). Внутреннее моральное совершенство теперь не обретает внешнего существования даже в языке, ибо прекрасная душа отвечает на признание другого лишь безмолвием, которым она отрицает всякую существенную связь с ним (Hegel, 2000, 340; Hegel, 1987, 469–470). Ее внутренняя красота есть лицемерие и жестокосердие, т. е. зло, именно потому, что она совершенно ему не причастна (Hegel, 2000, 340; Hegel, 1987, 469).

Разрешение этого противоречия Гегель ищет в прощении и примирении — лишь в нем снимаются односторонние крайности поступков без совести и совести без поступков (Hegel, 2000, 341–342; Hegel, 1987, 471–472). Прощение — это отказ от *невовлеченности и* недействительности прекрасной души, участие в ситуации другого, в котором судящее сознание узнает теперь себя самого (Hegel,

2000, 341–342; Hegel, 1987, 471–472). Это узнавание следует, по-видимому, понимать в том смысле, что злое (поступающее) сознание посредством признания «я — зло» как бы «берет назад» свой поступок и, таким образом, «возвращается из своей внешней действительности в себя как сущность» (Hegel, 2000, 342; Hegel, 1987, 472); иначе говоря, оно само становится судящим сознанием («всеобщим»), перечеркивающим и снимающим действительность поступка суждением с точки зрения «внутреннего». Однако в то время как признание снимает действительность поступка «внутренним», прощение, в котором судящее сознание узнает в злом сознании как *совершающим поступки* себя самого, снимает незапятнанное великолепие «внутреннего» действительностью поступка. В словах прощения звучит глас Божий, но не из надмирной ваты прекрасной души, а из смертных уст действительного «я», обретающего в примирении своего другого:

> Примиряющее «да», в котором оба «я» покидают свое противоположное *наличное бытие*, есть *наличное бытие* расширившегося до двойственности «я», которое в ней остается равным себе и в своем полном отрешении, и в противоположном себе обладает достоверностью себя самого; это — являющийся бог среди тех, кто знает себя как чистое знание. (Hegel, 2000, 343; Hegel, 1987, 473)

* * *

Гегелевская критика морального *an sich* раскрывает этическое измерение и экзистенциальную взаимосвязь двух ключевых проблем, вокруг которых так или иначе вращается феноменология — проблемы вещи в себе, или, скорее, ее редукции к феномену, и принципа невовлеченности, который, по мысли Гуссерля, и есть не что иное, как осуществление этой редукции, хотя феноменологически редуцируемая вещь в себе имеет прежде всего не кантовский (трансцендентальный и метафизический), а естественный смысл. Я попытаюсь теперь показать релевантность гегелевской феноменологии морали для феноменологической критики различения вещи в себе и феномена и этической проблематизации принципа эпохе.

3. ВЕЩЬ В СЕБЕ, ЭТИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ И ПУТЬ В ФЕНОМЕНОЛОГИЮ

Кантовскую трансцендентальную философию и естественную установку в гуссерлевском смысле, несмотря на радикальные различия во всех прочих отношениях, все же сближает представление о несущественности явления, если

под явлением понимать данность вещи сознанию[2]. Эта несущественность подразумевает, что вещь в себе, понимается ли она в трансцендентальном смысле как нечто, лежащее по ту сторону чувственно воспринимаемого мира феноменов, или в естественном и даже натуралистическом смысле как пространственно-временной предмет, как вещь природы, совершенно не нуждается в явлении для своего существования. Являться для нее — не более чем случайное обстоятельство: она может как являться, так и не являться, поскольку сама по себе («внутренне») остается тем, что она есть, обнаруживается она или нет. Явление есть столь «исчезающий момент», что даже его *возможность* не может рассматриваться как нечто существенное для того, что существует само по себе.

Несущественность явления предполагает существенность *an sich*, ведь в то время, как отношение вещи в себе к явлению случайно, обратная отнесенность явления к вещи в себе должна, напротив, быть необходимой для явления:

> …из понятия же явления вообще естественно вытекает вот что: явлению должно соответствовать нечто, что в себе не есть явление, так как явление само по себе и вне нашего способа представления есть ничто; стало быть, для того чтобы постоянно не впадать в порочный круг, следует допустить, что слово *явление* уже заключает в себе указание на нечто, непосредственное представление о чем, правда, чувственно, но что само по себе и помимо природы нашей чувственности (на которой основывается форма нашего созерцания) должно быть [именно] этим нечто, т. е. предметом, независимым от чувственности. (Kant, 2006, 326–329)

Конечно, сказанное здесь Кантом «естественно вытекает» не из естественной установки как таковой, но лишь из ее последовательного философского осмысления, которое оборачивается своеобразной «перестановкой» (подобной той, что, согласно Гегелю, разрушает моральное мировоззрение) и создает эффект перевернутого мира. Однако эта перестановка в то же время только и позволяет в полной мере провести естественное различение явления и того, *что* является, т. е. того, что само по себе вовсе не есть явление. В самом деле, хотя обыденный опыт и предполагает случайность явления и, таким обра-

[2] Я следую здесь тому описанию естественной установки, которое было дано Клаусом Хельдом: «Естественная установка связана только с независимым от сознания, безотносительным к субъекту (*subject-irrelatives*) бытием-в-себе (*Ansichsein*), а не с субъективно-релятивной (*subject-relative*) данностью. Эта установка является базовой позицией (*Grundhaltung*) «непосредственной жизни» („*Geradehin-Lebens*“). В противоположность ей феноменологический исследователь корреляции связывает это, считающееся не субъективно-релятивным, безотносительным к сознанию, бытие с субъективно-релятивным явлением (*Erscheinen*). И более того: он сводит (*führt zurück*) это бытие к этому явлению (*Erscheinen*) (цит. по: Savin, 2013, 29).

зом, отличие вещи от ее явления, в нем в то же время не проводится различия между вещью, как она является, и вещью, как она есть. Иначе говоря, с точки зрения естественной установки явление *совершенно прозрачно и* потому в известном смысле невидимо — ничего не скрывая и не искажая, оно не образует какого-то параллельного (пусть и несамостоятельного) мира, который бы становился *между* сознанием и вещами, как они есть, и оттого не позволял ему видеть их прямо и непосредственно. Сущность естественной установки заключается в прямой и непосредственной направленности на *предметы*, т. е. *полной* захваченности ими, которая делает сознание слепым к многообразию их способов данности или субъективных способов явления (Husserl, 2004, 196). В естественной установке сознание, выражаясь по-гегелевски, не видит «опосредствования» предметного «что» «как» явления, не видит ничего «между»[3] собой и предметом, поскольку такое видение как раз устраняло бы непосредственность отношения к предмету, являющуюся конститутивной чертой естественного опыта. Но различие явления и существования вещи на самом деле уже предполагает, что вещь как являющаяся отлична от вещи как просто существующей «в себе и для себя», и что, следовательно, явление не только обнаруживает вещь как она есть, но всегда также скрывает и искажает ее. Более того, для вещи в себе обнаруживать и скрывать себя есть одно и то же, так как внутреннее («в себе»), поскольку оно обнаруживается или *выходит вовне*, уже не есть внутреннее. Другими словами, являться — значит не быть «в себе», не совпадать с собой и, таким образом, обладать лишь относительным существованием для чего-то другого. Будучи измерением открытости, явление поэтому есть точно так же непроницаемая завеса, которой опыт отделен от вещей в себе. Все, что естественная установка принимала за то, что существует само по себе, безотносительно к какому-либо «сознанию» — природа и действительный мир, — кантовская трансцендентальная философия превращает в явление, тогда как то, что с точки зрения обыденного опыта является фантомом и потому само по себе не существует — сверхчувственный, хотя и непознаваемый мир ноуменов — становится необходимо мыслить как существующее само по себе. Однако сверхчувственный мир, поскольку он сам по себе непознаваем, в самом деле «есть *явление как явление*» (Hegel, 2000, 80; Hegel, 1987, 115), ведь

[3] О «между» как измерении явления (сфере способов данности) и «субъект-объектной индифференции» см. «Хайдеггер и принцип феноменологии» (Held, 2008, 196). Это промежуточное пространство явления, впервые открытое феноменологией и образующее «мост между познанием и бытием», Хельд называет также «измерением открытости» (Held, 2008, 192).

полагание явления в *качестве явления* есть полагание того, что *не есть явление*, *и* притом полагание исключительно апофатическое — вещь в себе устанавливается и определяется только через *отрицание* предикатов явления *как всего лишь явления*, или, что то же самое, через *кажущееся* тавтологией *утверждение*, что явление *есть явление*. Явление как таковое уже не может быть просто существующим, которым оно было для обычного опыта, именно потому, что отнесенность к *возможному* опыту *существенна* для предметов опыта, между тем как для того, что существует само по себе, такая отнесенность не может быть существенной. Если, напротив, для естественной установки вещь в себе в трансцендентальном смысле предстает всего лишь фантомом, а различие *Ding an sich* и явления — бессмыслицей, то это как раз показывает, что в явлении она вообще не видит *явления*, *но* полагает себя напрямую схватывающей саму вещь как она есть.

Таким образом, переворачивание естественной установки, которое вытекает из конституирующего ее принципа несущественности явления, приводит к превращению естественного мира в явление как коррелят сознания. Будучи совершенно непрозрачным, этот коррелят образует самостоятельный мир в том смысле, что условия возможности явлений (пространство, время, причинность и т. д.) не есть условия возможности вещей в себе. Это означает, что природа обладает *своими законами*, которые вовсе не есть законы вещей как они есть, несмотря на то, что явление само по себе не существует и есть только известное *отношение* двух неизвестных — субъективности и вещей в себе (Kant, 1994, 123). Субъективная релятивность (если выразить это на гуссерлевский манер) законов природы и форм опыта вообще, однако, не только не лишает их объективной истинности и значимости, но, напротив, только и гарантирует объективную реальность эмпирического знания, условиями возможности которого они выступают (Kant, 1994, 56). Аналог различия между вещами, как они есть, и вещами, как они являются, обнаруживается теперь *внутри самого опыта* как различие между общезначимыми суждениями, относящимися к самому предмету как предмету опыта, и суждениями, лишенными общезначимости и связывающими восприятия лишь субъективно или «в сознании моего состояния» (Kant, 1994, 57). Это различие можно более ясно представить как различие между тем, что совершенно не зависит от *действительного опыта* постольку, поскольку значимо и истинно для *всякого возможного опыта* и, следовательно, для *самих вещей как предметов опыта*, и тем, что зависит от действительного (например, моего) опыта и потому, будучи им ограниченно, не является общезначимым (истинным для *всякого возможного опыта*) и объективным для

мира явлений. Тем самым кантова феноменология как будто возвращается к точке зрения здравого смысла: опыт объективен, если то, что он приписывает вещи, присуще *ей самой* независимо от опыта. Но эта независимость не является ни онтологической независимостью предмета опыта от опыта (предполагаемой здравым смыслом), ни той независимостью, которая характеризует вещь в себе, поскольку последняя находится по ту сторону опыта как такового. Независимость от опыта, о которой здесь идет речь, есть независимость *априори*, которое является *условием возможности* опыта и благодаря этому дает гарантию, что опыт, не согласующийся с тем, что предписано ему a priori, *невозможен.* Это позволяет познать законы, необходимо присущие самим вещам безотносительно к *действительному опыту* (но не вне опыта вообще, а по отношению ко *всякому возможному опыту*) и преодолеть ту психологизацию предметных связей, которая вытекает из эмпиризма юмовского толка (сведение предметных, в частности, причинных, связей к ассоциативным оборачивается растворением объективности в связях *действительного опыта*). Однако, вводя априорные условия возможности опыта, Кант, подобно Гуссерлю, стремится преодолеть субъективизм посредством еще более радикального субъективизма (Husserl, 1968, 253). Априори в кантовском смысле есть то, что не взято у самих вещей (взять определения вещей у вещей можно только эмпирически (Kant, 1994, 51)), а вложено в них сознанием (Kant, 2006, 18–19). Следовательно, априори объективно — истинно для *предметов* опыта, а не просто для опыта, или, точнее, для *восприятия* — как раз потому, что не заимствовано у вещей, но именно поэтому оно и субъективно, хотя уже не в психологическом, а трансцендентальном смысле. Другими словами, Кант ставит своих читателей перед любопытной дилеммой, которая, с его точки зрения, должна, конечно, быть разрешена в пользу трансцендентального понимания сознания, поскольку только оно позволяет сохранить различие истинного и ложного, объективного и субъективного в пределах познаваемого (являющегося) мира: если законы природы (или то, что претендует на их статус) заимствованы у самих предметов, то они субъективны именно потому, что заимствованы у предметов, т. е. поскольку эмпиричны и, следовательно, представляют собой всего лишь игру ассоциаций в юмовском смысле; если же законы природы не заимствованы у предметов, то они субъективны именно потому, что не заимствованы у них, а приписаны и предписаны им a priori. В то время как во втором случае субъективные законы также и объективны, так как являются априорными условиями возможности предметов опыта, в первом случае предметы опыта не подчиняются субъективным законам — эмпирические законы не есть условия

возможности опыта, ввиду чего предметы опыта свободны от них, т. е. *могут* им не соответствовать. Иначе говоря, предметы опыта не подчиняются субъективным законам, если эти законы подчиняются предметам (являются эмпирическими), и предмет не согласуется со знанием там, где знание согласуется с предметом. Поэтому обоснование объективной значимости законов природы и знания вообще требует «измененного метода мышления» (Kant, 2006, 18–19) или принципа коперниканской революции, переворачивающего обыденное представление об истине. Подобно тому, как видимое движение звезд не есть движение звезд, но лишь движение наблюдателя, находящегося на земле, так и в соответствии между предметом и знанием незнание согласуется с предметом, а предмет согласуется со знанием (Kant, 2006, 16–17). Это означает, что не смысловое предвосхищение опыта соответствует предмету, поскольку он ранее был дан эмпирически, но, напротив, предмет необходимо соответствует смысловому предвосхищению опыта a priori, ввиду чего оно является объективным и аподиктически достоверным, т. е. неуязвимым для «модализации» со стороны предметов и данностей возможного опыта.

В то же время именно в невозможности модализации — аподиктической достоверности — априорных законов природы и состоит их проблематичность[4]. Невозможность вещей природы, не *согласующихся* с *a priori* предписанными им законами, как раз показывает, что природа как сущее есть лишь *вложенный смысл*, иначе говоря, что природа не существует в *себе*, вне корреляции с субъективными априорными предвосхищениями опыта. На языке феноменологии кантовское открытие «априори корреляции» можно было бы сформулировать еще и так: a priori мира опыта — всего лишь подразумеваемый смысл именно потому, что оно не может не осуществиться. Он содержит в себе гарантию осуществления (совершенно объективен), так как не взят у самих вещей и, следовательно, есть только чистый вложенный смысл. Если для здравого смысла и науки природа была вещью в себе, то теперь из-за аподиктичности ее законов[5] она должна быть низведена до простого явления — аподиктически предвосхищен в *своем существовании* может быть только коррелят субъективности. Напротив, вещи в себе не может быть дела до каких-либо антиципаций.

---

[4] В этом контексте можно было бы различить *проблематичность* априори и *сомнительность* эмпирического. Априори проблематично, поскольку несомненно.

[5] Чисто эмпирические законы (если бы они были возможны) не были бы, по Канту, даже законами явления.

Ее свобода от «условий возможности опыта» показывает, что кантовское переворачивание естественной установки[6] и естественного понимания истины не является тотальным, так как оно — и в этом его смысл — ограничивает сферу действия принципа коперниканской революции явлениями и не затрагивает вещь в себе. Звезды остаются неподвижными, и невозможность познания *an sich* как раз говорит о том, что, *если бы* такое познание было возможным, оно достигалось бы вовсе не измененным, а совершенно естественным «методом мышления», исходящим из соответствия *знания реальности*. Естественная установка сохраняется по ту сторону естественного мира. С другой стороны, за пределами знания вещь в себе приобретает смысл, противоположный тому, что представляется естественной предпосылкой различения вещей, как они есть, и вещей, как они являются. Своей полноты «перевернутый мир» достигает не в трансцендентальной философии, а в ее этических следствиях.

В трансцендентальной философии вещь в себе определялась только негативно как то, что не зависит от явления и, следовательно, свободно от законов природы (поэтому ноумены, предполагаемые самим понятием явления, следует понимать исключительно в негативном смысле (Kant, 2006, 406–407)). Но *то же самое определение* имеет *позитивный* этический смысл. От явления и законов природы свободны *сама свобода* как моральный закон и звездное небо в его неподвижности, не сообразующейся с движением наблюдателя. *An sich в* трансцендентальном смысле было миром, свободным от субъективности, т. е. тем, что остается при устранении форм чувственности и законов природы, вытекающих из категорий рассудка. *An sich в* смысле практической философии, напротив, оказывается субъективностью, свободной от мира — автономной самостью или *Я*, полагающим для себя закон. Это «перемещение» вещи в себе из мира в самость, таким образом, как бы завершает трансцендентальное переворачивание естественной установки. Естественный принцип несущественности явления имманентно превращается в «моральное мировоззрение», в котором существенности вещи в себе как долга (свободы) противостоит несущественность явления как природы, обладающей, несмотря на свою несамостоятельность, собственными законами. В то же время изменившемуся значе-

[6] Безусловно, феноменологическая установка, истоки которой можно найти в кантовской трансцендентальной философии, не есть перевернутая естественная установка (скорее, она есть проблематизированная естественная установка). Под «переворачиванием» я в данном случае подразумеваю лишь то, что сама идея «в-себе-бытия» мира происходит из естественной установки (ср. приведенный выше тезис Хельда), но в своем философском развертывании радикально изменяется вплоть до перехода в свою «противоположность».

нию *an sich* необходимо соответствует новый смысл явления. То, что с трансцендентальной точки зрения было явлением мира *субъективности*, в этике становится явлением субъективности *миру*. Под явлением теперь следует понимать *обмирщение* Я, которое само по себе «не от мира сего». Субъективность останавливается перед лицом мира, поскольку не только обнаруживает свою свободу от него (ведь явление несущественно), но и видит, что обмирщение полностью скрывает и искажает истинный смысл свободы и этического блага, ибо у природы — свои собственные законы, лежащие вне области морали. Из понятого таким образом «морального мировоззрения» вытекает принцип невовлеченности[7] — этическое благо и субъективность остаются самими собой (существуют так, как они есть «в себе») постольку, поскольку они не погружаются в мирскую ситуацию, т. е. не становятся явлением. Поэтому этическое благо в *себе* не только не предполагает поступки, но даже принципиально искажается ими, ведь поступок требует вовлеченности[8].

Однако долг *есть* необходимость *поступков*, *из* чего следует, что вещь в себе *есть* не что иное, как *необходимость явления*. Конечно, поступок не совпадает с явлением (у него есть сторона *an sich*), но так как он также должен быть явлением, явление оказывается одновременно несущественным и необходимым. Принцип несущественности явления, таким образом, не может быть удержан — вещь в себе, чтобы быть вещью в себе, должна являться и тем самым переставать быть самой собой. Благо, совпадающее с самим собой по ту сторону мира, было бы лицемерием — чистым образом мысли без совершения поступков. Оно может стать собой, лишь поскольку *между* ним и им самим становится мир или явление, иными словами, поскольку между вещью в себе и ей самой возникает темный посредник, отделяющий «в себе» от «в себе» *и* именно благодаря этому делающий возможным *действительную* самотождественность *an sich* (Hegel, 2000, 406; Hegel, 1987, 561). Явление как обнаружение «внутреннего» (вещи в себе) есть поэтому превращение внутреннего во внутреннее, т. е. совпадение обмирщения и размирщения, раскрытия и сокрытия. Свобода вещи в себе от явления становится видимостью, ибо именно там, где

---

[7] Речь не идет здесь еще о невовлеченности в *феноменологическом смысле* (которая, напротив, должна сделать возможным сведение *an sich к* феномену), хотя, как я попытаюсь показать дальше, эти «типы» невовлеченности пересекаются в одном существенном аспекте.

[8] В самой кантовской этике, конечно, отсутствует долг, совершенно отделенный от поступков, так как он с необходимостью к ним отсылает. Речь идет скорее о попытке рассмотреть кантовскую практическую философию исходя из *абсолютной свободы* вещи в себе от явления, которая предполагала бы несущественность поступков с точки зрения долга и даже полное затемнение и искажение долга как вещи в себе поступком как явлением.

благо ничем от себя не отделено, совершенно себе равно, прозрачно для себя или (выражаясь по-гегелевски) *непосредственно*, оно как раз не есть *действительное благо*, т. е. не есть оно само, между тем как его покой по ту сторону мира существует «ради» сохранения аутентичной и полной самотождественности «должного». Чтобы *всегда оставаться целью* поступка в соответствии с категорическим императивом, долг не должен быть исполнен, так как цель по своей сущности есть *еще не реализованная возможность*. Но из-за того, что долг в *себе и* именно в качестве цели (того, что должно *реализоваться*) есть необходимость его исполнения, он не должен *оставаться целью* и становится собой в той мере, в какой перестает ей быть (точнее, сохраняется как исчезнувшая (реализованная) цель). Возникновение автономии есть ее опосредование гетерономией — действительное тождество свободы себе самой есть не непосредственное, только лишь *возможное*, тождество вне явления и до него, а *восстановленная* самотождественность свободы в ином и другом. Благодаря необходимости *превращаться в себя посредством* явления как «своего иного» вещь в себе обретает историко-феноменологическое измерение.

Изображенный в «Феноменологии духа» распад морального мировоззрения тем самым показывает, что различие вещи в себе и явления должно быть снято в той области, ради которой оно и было проведено как непреодолимое. Крушение мира постулатов и скрытое в моральном суждении лицемерие свидетельствуют о том, что в-себе, которое не являет себя, не становится феноменом, не есть в-себе и, более того, обращается в свою противоположность. Попытка удержать благо в-себе от контаминации, от погружения в мирскую стихию и, следовательно, стихию зла, т. е. попытка сохранить его непосредственность и невинность, не только делает его недействительным, но и превращает в зло. Отрешенность, в которой мир становится проблематичным, требует отрешения — я должен потерять себя в мире, чтобы обрести некое собственное (если таковое существует) в философском самоосмыслении[9].

С этой точки зрения этическую редукцию блага в-себе к благу являющемуся можно рассматривать как один из путей в феноменологию, ведущий из естественной установки с конституирующим ее принципом несущественности явления через трансцендентальную интерпретацию этого принципа и трансформацию негативного смысла ноумена в позитивный в кантовской практической философии. Гегелевская критика кантовской этики демонстрирует, что

[9] Согласно С. Бертолини, понимание наивной установки как исходного пункта и необходимой «среды» философского мышления принципиально сближает Гегеля и феноменологию (Bertolini, 2015, 206).

само моральное самосознание упраздняет абсолютное разделение должного и сущего и восстанавливает единство бытия и явления по ту сторону природы, в границы которой оно было заключено Кантом во имя спасения свободы. Это устраняет кантовское ограничение принципа коперниканской революции или, выражаясь феноменологически, принципа корреляции, и *de facto* превращает классическую трансцендентальную философию в чистую феноменологию.

Конечно, это не означает, что феноменология должна стать системой в гегелевском смысле, представляющей необходимое движение субъективности («духа») как истинного *an sich* через мирскую среду явления с ее гештальтами к подлинному (прошедшему через инаковость явления, опосредованному им) равенству в-себе себе самому (Bykova, 2000, 474), т. е. превращение «внутреннего» как непосредственной *возможности* или цели (того, что уже есть как еще не существующее/неосуществленное) в *действительное* внутреннее посредством его внешнего осуществления в явлении. Феноменология не есть путь к абсолютному знанию, которое снимает (хотя отнюдь не уничтожает) *необходимую феноменологическую иллюзию* инаковости мира по отношению к субъективности и показывает, что, погружаясь в мир, она в действительности имела дело только с самой собой и не узнавала себя в своем предмете (Hegel, 2000, 53; Hegel, 1987, 77). Напротив, *оставаясь феноменологией*, она *целиком* движется в стихии трансцендентальной иллюзии[10] — мирской среде феноменализации как единства явления и сокрытия не принадлежащего миру смыслового истока мира. Принципиальная незавершенность феноменологии, отличающая ее от феноменологии в гегелевском смысле, определяется проблематичностью этого истока, которая характеризует его не относительно, с точки зрения знания или незнания, а «в-себе».

Действительно, феноменология, подобно Гегелю, вовсе не устраняет в-себе, но лишь показывает, что оно *неотделимо от явления*, т. е. есть в-себе постольку, поскольку оно является и, следовательно, поскольку оно скрывает себя явлением. Однако именно поэтому *само в-себе есть* проблема — необходимое единство данности и ускользания, известного и неизвестного, очевидного и скрытого (мы не можем сказать, что само по себе и «для себя» безотносительно к явлению, оно полностью прозрачно и определено, ибо вне явления оно

[10] Феноменологическая интерпретация *трансцендентальной иллюзии* или, точнее, *трансцендентальной видимости* как не поддающегося снятию мирского явления «сверхмирного» (меонтического) Абсолюта развита в работах Ойгена Финка (Fink, 2008, 63–64) и отсылает как к кантовской «Критике чистого разума», так и к гегелевской «Феноменологии духа». Об этом см. статью Е. А. Шестовой (Shestova, 2018, 393–406).

как раз не есть в-себе). Вещь в себе становится здесь, как и у Канта, *проблематическим понятием* (Kant, 2006, 408–409), но при этом его проблематичность связывается не с ограниченностью знания, по ту сторону которого нужно было бы, по крайней мере, иметь возможность мыслить предмет, свободный от относительности чувственного созерцания и покоящийся в полном совпадении с собой, а именно с невозможностью обретения такого покоя тем, что оказывается *an sich* для феноменологии. Оттого феноменологическое «в-себе» не может обрести даже заслуженный покой гегелевского духа, возникающий лишь из обмирщающего «опосредствования» *an sich* явлением[11]. «Абсолют» как в-себе в феноменологическом смысле — не принадлежащий миру смысловой исток мира — *не может не быть в мире* или быть без мира, не может не подвергаться обмирщению (являться) и совпадать с собой по ту сторону мира или в результате возвращения к себе из снятого мира, но и в мире он точно так же не может найти себе места и успокоения. Он обречен скитаться по миру, и его возвращение на неизвестную родину может быть только ностальгией и воспоминанием о том, чего с ним никогда не происходило.

Проблематичность того, что (или кто) «не от мира сего», позволяет иначе взглянуть на смысл его мирской реализации, которая, как показывает гегелевский анализ морального мировоззрения, совести и морального суждения, конститутивна для свободы от мира. Эта реализация не есть ни полное осуществление возможности, снимающее возможный (проблематический) характер *an sich* действительной, опосредованной инаковостью самотождественностью духа, ни осуществление, направляемое постулированной гармонией мирского и потустороннего. Скорее, она есть осуществление возможности *как возможности*. В самом деле, возможное, по Канту, и есть проблематическое (Kant, 2006, 166–167). Но возможность здесь не есть возможность, существующая лишь относительно знания — напротив, речь идет о возможности в смысле способа существования *самой вещи*. Возможно само по себе то, что *есть* лишь постольку, поскольку оно *еще не есть* или *есть* собственное будущее (например, возможна в этом смысле жизнь, ибо устранение ее будущего как полнота жизни уничтожает саму жизнь). Полнота реализации поэтому уничтожала бы (делала *невозможным*) то, что возможно «в себе», ведь в том, что стало полностью действительным, не остается уже ничего *возможного* (неосуществленного). Одна-

[11] Покой в данном случае означает только достигнутое совпадение сознания с самим собой, когда оно отказывается от иллюзии, будто ему противостоит что-то другое, не являющееся им самим, т. е. обнаруживает, что то, что казалось ему чуждым (мир), есть только оно само (Hegel, 2000, 53; Hegel, 1987, 77).

ко *чистая возможность*, полностью свободная от действительности, точно так же невозможна, так как, поскольку она должна оставаться самой собой, иначе говоря, поскольку она должна сохранять свою чистоту, она *не может* становиться и стать действительностью. Такая возможность не может осуществляться и осуществиться и потому не есть возможность или есть невозможность. Поэтому возможность *возможна*, поскольку она *делается возможной* или *реализуется как возможность* посредством *неполного осуществления*, которое находится между чистой возможностью и ее полным осуществлением. В неполном осуществлении реализация возможности совпадает с воздержанием от ее реализации, ибо в нем возможность реализуется для того, чтобы *остаться возможностью* подобно тому, как временное удовлетворение «фундаментальных» потребностей организма, устраняя неосуществленность, конституирует ее, т. е. позволяет ему избежать смерти, которая есть чистое устранение неосуществленности (Mensch, 2017, 26). Явление не столько необходимо опосредует равенство духовного *an sich* себе самому неравенством субъективности и мира, сколько, наоборот, необходимо опосредует сущностное неравенство возможного самому себе равенством в осуществлении. При этом, в отличие от гегелевского духа, неравная самой себе возможность не может «вернуться в себя», преодолев (сняв) видимость осуществления, но *есть* только сама эта видимость *как видимость*, явление *как явление*. В феномене является неданность *как таковая* (Shestova, 2018, 403), поскольку она не может быть *просто* неданностью вне явления, но *есть* то, что *скрыто в явлении*, т. е. необходимое единство данности и ускользания. Действительность мира есть неустранимый непрозрачный посредник, раскалывающий идентичность феноменологической возможности и заслоняющий ее от нее самой. Отсюда следует, что проблема, будучи не чем иным, как этой возможностью, невозможна без наивности естественной вовлеченности в мир и в то же время не может быть снята естественным образом или даже посредством феноменологической очевидности. *Чистая* проблема без наивности не есть проблема точно так же, как чистая возможность без осуществления не есть возможность. В полной реализации возможного, даже если она понимается как историчная, проблема также снимается. Напротив, истинное решение проблемы делает ее проблемой — *являет как проблему*, — *и* его следует искать в неполноте наивного осуществления возможного.

Благодаря этому в мирском осуществлении возможностей можно видеть не только несостоятельное притязание, выдающее себя за обладание (Chernavin, 2013, 34) из-за принципиальной неспособности естественного *Я* видеть неполноту опытной данности и усматривать явление в явлении. Классики феноме-

нологии, прежде всего Гуссерль и Хайдеггер, понимали естественное смешение полного и неполного осуществления возможности как чистую депроблематизацию, которая хотя и образует необходимый исходный пункт самой феноменологии, все же известным образом «снимается» в более исходном и при этом *радикальном* модусе осуществления — предельном осуществлении (Husserl, 1984, 647), являющемся *действительным* полным осуществлением подразумеваемого смысла (Гуссерль) или собственном бытии-к-смерти (Хайдеггер), в котором полнота осуществления как *целостность Dasein* (но не в смысле снятия возможности полной актуализацией) совпадает с полнотой превращения возможного в чистую неосуществимую возможность (Heidegger, 1997, 250–252). Но именно промежуточное положение мирского осуществления между снятой и чистой проблемой (чистой возможностью без актуализации и полностью актуализированной возможностью) делает его осуществлением проблемы *как проблемы*. Оно есть само это «как», раздваивающее проблему и тем самым *конституирующее* ее. Оно, таким образом, *продуктивно*, причем не только из-за своей неполноты, но и потому, что оно есть *осуществление*. В нем состоит *действительный интерес* естественной жизни как *inter-esse* — бытие между чистой возможностью и снятием возможного в полной актуализации. Естественное осуществление есть эпохе, так как оно зависает между чистой неосуществимостью небытия и полной осуществленностью бытия. «Ради-чего» естественного осуществления есть поэтому сама проблематичность жизни.

В то же время естественное осуществление есть видимость, которая скрывает проблему тем, что являет ее. Видимость, скрывающая проблему, состоит в осуществленности, которая в естественной установке выдается за истинный интерес к жизни и за то, чем она обладает. Феноменологическое «преодоление» видимости будет тогда не указанием на чистую истину, не затронутую видимостью и предшествующую ей, а раскрытием видимости как видимости. Феноменологическая приостановка естественной вовлеченности не есть ее прекращение, но только обнаружение ее двусмысленности, другими словами, того, что естественное осуществление есть единство данности и ускользания и необходимый непрозрачный посредник в бесконечном самоосуществлении проблемы. Иначе говоря, эпохе есть естественное осуществление *как осуществление* (а не *осуществленность* или чистая неосуществленность) и, таким образом, проблема *как проблема*. В нем действительный интерес естественной жизни впервые становится тем, чем всегда уже является, — снятием проблемы, которое превращает ее в проблему. Раскрытое в гегелевском анализе морального мировоззрения противоречие между необходимостью сохранения чистоты

(неосуществленности) сверхмирной возможности и необходимостью ее действительного осуществления снимается действительным осуществлением ее неосуществимости как таковой. Раскрытием видимости — осуществления неосуществимости — феноменология не столько выводит из игры естественные интересы, сколько реализует действительный интерес (*inter-esse*) естественного *Я*.

С другой стороны, правомерность *нераскрытой видимости* заключается не только в том, что она необходима *как нераскрытая*, но и в том, что в естественном осуществлении, несмотря на его неполноту, на карту поставлена проблема в целом. Поэтому естественное осуществление не может быть просто нейтрализовано на том основании, что оно является неполным. В этом случае безразличие к естественному осуществлению не может быть удержано даже в рамках двойной бухгалтерии трансцендентального и естественного видения мира. Воздержание от естественного осуществления было бы равносильно воздержанию от проблематизации и, следовательно, вело бы к исчезновению проблемного измерения.

Здесь феноменология сталкивается с проблемой, аналогичной той, которая, как показано в «Феноменологии духа», разрушает моральное мировоззрение — конфликтом между свободой *от ситуации* (невовлеченностью), требуемой чистотой того, что «в себе» не от мира сего, и свободой в *ситуации*, требуемой тем же сверхмирным «в себе», поскольку оно всегда уже и всегда еще не есть оно само и должно только становиться собой в мире и через мир. Необходимость заражения философской проблемы естественным интересом подобна необходимости заражения долга природной целью. В невозможности сохранить чистоту невовлеченности дает о себе знать нередуцируемая фактичность философии и изначальная заброшенность в мирскую ситуацию, которую я всегда уже делю с другим. Гегелевская феноменология морального мировоззрения, совести, зла и морального суждения оказывается фактически феноменологией борьбы невовлеченности и ситуативности, свободы и освобождения.

Это борьба, по-видимому, прежде всего показывает этическую проблематичность невовлеченности, нашедшей свое феноменологическое выражение в принципе эпохе. Если эпохе, как полагал Гуссерль, есть выражение радикальной ответственности философа перед лицом мира (Husserl, 2004, 34), ответственности, некоторым образом разоблачающей недобросовестность естественного опыта и в известном смысле конституирующей отрешенность от мирской ситуации в целом, то не становится ли оно подобно (правда, лишь в этическом смысле, а не в смысле возвращения в некое внутреннее, которого

нет для феноменологии) тому воздержанию от соучастия в мирской ситуации, которая изображена в «Феноменологии духа» как совесть, освобожденная от поступков, как прекрасная душа? Не заключаются ли для меня как феноменолога безответственность и недобросовестность другого (впрочем, и меня самого как своего естественного другого) в самой его вовлеченности в мирскую ситуацию, а вовсе не в *определенных* решениях и поступках, им совершаемых? Не в том ли его недобросовестность, что он принимает мирскую ситуацию всерьез, как сам собой разумеющийся вопрос, т. е. как то, что требует от него решения и поступка (хотя бы ответа — «да» или «нет»), вместо того чтобы поставить под вопрос саму ситуацию и тем самым приостановить вовлеченность в нее, сняв само требование определенного решения, которое она мне навязывает? Не потому ли он зол, что вообще решает, вместо того чтобы проблематизировать, пусть даже это решение заключается в том, чтобы выдать проблему за нечто всегда уже разрешенное? Во всяком случае, не отталкиваю ли я в эпохе естественного другого от себя, заявляя ему, что его ситуация (мир) не есть моя ситуация, и потому мне вовсе не нужно в ней поступать и принимать решение, на которое он считает себя обреченным? Не выдаю ли я это освобождение от мирской ответственности — мирские вопросы становятся вопросами для меня (в отличие от естественного другого) именно потому, что на них не нужно отвечать — за некую добросовестность? И если так, то возможны ли здесь прощение и примирение?

REFERENCES

Bertolini, S. (2015). Einige Bemerkungen über Finks Interpretation der „Phänomenologie des Geistes" und Hegels Einfluss auf die Weltphilosophie. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 4 (2), 203–217.

Bykova, M. (2000). „The Phenomenology of Spirit" as a Sketch of New Notion of Subjectivity. In G. W. F. Hegel, *Fenomenologiia dukha* (453–485). Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)

Chernavin, G. (2013). Erscheinung in der Schwebe zwischen Sein und Schein: von Herbart zu Husserl. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 2 (2), 7–16.

Fink, E. (2008). *Phänomenologische Werkstatt. Band 2: Die Bernauer Zeitmanuscripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologiscen Philosophie*. Freiburg, Munchen: Karl Alber.

Hegel, G. W. F. (1987). *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.

Hegel, G. W. F. (2000). *The Phenomenology of Spirit*. Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)

Heidegger, M. (1997). *Being and Time.* Rus. Ed. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)

Held, K. (2008). Heidegger and the Principium of Phenomenology. *Annual for Phenomenological Philosophy*, I, 190–220. (In Russian)

Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie.* 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. (2004). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. The General Introduction to Phenomenological Philosophy*. Rus. Ed. Moscow: Vladimir Dal Publ. (In Russian)
Kant, I. (1994). *Collected Works. Vol. 4.* Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
Kant, I. (2006). *Works in German and Russian. Volume 2. Part 1. Critique of Pure Reason.* Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
Kojeve, A. (2022). Note on Hegel and Heidegger (I. Kurilovich, Trans.). *Horizon. Studies in Phenomenology*, 11 (2), 720–734.
Mensch, J. (2017). Life and the Reduction to the Life-World. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 6 (2), 13–29.
Savin, A. (2013). The Notions "Epoche" and "Reduction" in Edmund Husserl's "Ideas I". *Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta*, 2 (115), 19–32. (In Russian)
Shestova, E. (2018). Speculative Reasoning in E. Fink's Meontic Phenomenology. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 7 (2), 391–413. (In Russian)

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-531-553

АУДИАЛЬНЫЙ ОБРАЗ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ЛОКАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ

АНАСТАСИЯ МЁДОВА

Доктор философских наук, доцент.
Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М. Ф. Решетнева.
660037 Красноярск, Россия.
Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева.
660049 Красноярск, Россия.

E-mail: amedova@list.ru

Целью статьи является конкретизация феноменологического подхода к проблеме аудиального образа. Исследование направлено на описание аудиальной образности как научного объекта и сопоставление различных научных трактовок этой проблемы, что позволяет зафиксировать возможности и преимущества ее феноменологической интерпретации. На первом этапе исследования посредством лексического анализа выделяются ключевые характеристики образа — это его перцептивная (преимущественно визуальная) природа, целостность и сущностность (образ как идея). На втором этапе описываются представления о ментальной и аудиальной образности в физиологии, экспериментальной психологии, музыкальной психологии, музыкознании, междисциплинарных исследованиях. Далее в сравнительном анализе выявляются характерные для феноменологии пути осмысления аудиального образа. Интерес феноменологии сосредоточен на вычленении воспринимающего образ сознания как из процесса восприятия, так и из вовлеченности в образ; она специфична тем, что располагает аудиальный образ на границе воспринимаемого и воспринятого. Образ мыслится как единство способов его данности, большинство из них оригинальны и не экстраполируемы в другие научные сферы: это связность всех этапов временного развертывания, самоорганизация во времени, самоотсылание, нереференциональность, асемантичность, периодичность/хаотичность, событийность, квазителесность. Исключительно феноменологическими являются проблемы конституции, горизонтности, интерсубъективности, региональной отнесенности аудиальных образов. Автор приходит к выводу, что образ не мыслится в феноменологии как устойчивое слуховое представление, связанное с аудиальной памятью. Его перцептивная природа не играет здесь ключевой роли, более того, перцептуально-семантическая раздвоенность образа не фиксируется феноменологической дескрипцией. Также феноменологический подход уникален тем, что исчерпывающим образом исследует аудиальные данности, не прибегая при этом к их анализу в семантическом или референциональном ключе. Главная особенность феноменологической

© ANASTASIA MEDOVA, 2023

дескрипции аудиального образа — ориентация на его целостность. Элементы аудиальных данностей интерпретируются здесь в синтезе, как различные уровни единства слухового образа: пространственно-временного, ментально-физиологического, как единство образа звука и источника звука в горизонте восприятия, как единство формы и содержания.

Ключевые слова: элементарные свойства звука, перцепт, образ-идея, представление, ноэматический смысл, музыкальный образ, семантика образа, акустическое время, акустическое пространство.

AUDITORY IMAGE: PHENOMENOLOGICAL LOCALIZATION OF THE PROBLEM

ANASTASIA MEDOVA

DSc in Philosophy, Associate Professor.
Reshetnev Siberian State University of Science and Technology.
660037 Krasnoyarsk, Russia.
Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafyev.
660049 Krasnoyarsk, Russia.

E-mail: amedova@list.ru

The article aims to concretize the phenomenological account concerning the problem of an auditory image. The author considers auditory imagery as a scientific object and compares different treatments of the problem to fix the potential and advantages of its phenomenological interpretation. In the first stage of the study, the author distinguishes the key characteristics of the image by means the lexical analysis. This is the perceptual (predominantly visual) nature of an image, integrality, and essentiality (image as an idea). In the second stage, the understandings of the mental and auditory imagery in physiology, experimental psychology, music psychology, musicology, and interdisciplinary studies are described. In the third stage, the peculiar phenomenological ways of the comprehension of an auditory image are revealed. The phenomenological interest is to pick out consciousness which perceiving of an image equally from the process of perceiving and from entailing in an image. The specific phenomenological stance is placing an auditory image on the bound of transcendent (the process of perceiving) and immanent (an image that is already perceived). The auditory image is conceived as the unity of Modi of its givenness. Most fecks of this Modi are original, they cannot be transferred into other science scopes: they are the interconnection of all moments of the temporal unfolding, self-organization in the time, self-referentiality, non-semanticity, periodicity/randomness, eventuality, quasi-embodiment (physicality). Solely phenomenological problems are problems of the constitution of an auditory image, its life-horizon, intersubjectivity, and regional matching. The author infers that phenomenology does not conceive auditory image as sustained auditory representation, associated with acoustic memory. Its perceptual nature does not play a key role here. Moreover, the perceptual-semantic duality of the image is not fixed by the phenomenological description. The phenomenological approach is unique because it researches auditory data exhaustively but does not use semantic and referential analysis of them. The main feature of phenomenological description is the focus on the unity of auditory image: All the elements of auditory data are interpreted in their synthesis as the different levels of the unity of hearing image. Thus, the phenomenological approach as a whole is the most promising for comprehending such a dominant quality of the auditory image as integrality.

Keywords: elementary properties of sound, percept, image-idea, representation, noematic sense, musical image, semantics of image, acoustic time, acoustic space.

Цель нашего изложения — рассмотреть проблему аудиального образа в контексте различных теорий, чтобы затем очертить уникальность феноменологического подхода к ней на фоне существующих научных перспектив. Для осуществления этой цели мы обратимся вначале к конститутивным признакам образа как универсального понятия (секц. 1), затем к представлениям об аудиальном образе в разных научных дискурсах (секц. 2). Сравнение научных подходов образует контекст, в котором будет произведен анализ феноменологической постановки проблемы. В центральной части работы (секц. 3) мы обозначим специфику феноменологической трактовки аудиальных образов и выделим аспекты их понимания, не предлагаемые ни одним научным направлением. В заключении (секц. 4) мы обобщим результаты сравнения феноменологической интерпретации слуховых образов с подходами таких наук, как психофизиология, *Tonpsyhologie*, музыкальная психология, музыкознание, теория ментальной образности (*mental imaginery*).

1. СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ ДОМИНАНТЫ ЛЕКСЕМЫ И ПОНЯТИЯ «ОБРАЗ»

Концепт «образ» несет в себе двойственность. С одной стороны, образ имеет выраженное визуально-перцептивное происхождение. Образ есть нечто наглядное, визуализируемое, пространственное. В значительно меньшей степени образы формируются другими модальностями восприятия. Например, достаточно редко можно встретить апелляцию к вкусовым или обонятельным образам. За понятием «образ» стоит визуальная и в целом перцептивная конкретность. Другое неотъемлемое свойство образа — это целостность. Она проявляется уже на перцептивном уровне. Целостная структура образа-перцепта всегда доминирует над восприятием его отдельных элементов. Целостность, наряду с константностью и предметностью, является свойством первичных пространственно-временных и модально-интенсивностных характеристик воспринимаемого образа (Vekker, 1998).

Но, с другой стороны, образ есть смысл, идея, замысел; этот семантический слой явно прослеживается в русских словах «прообраз», «преобразовать». Соединение перцептивного (в первую очередь визуального) и интеллигибельного модусов этого понятия заметно уже в древнегреческом слове *εἶδος* (эйдос). Лиддел и Скотт указывают на следующие значения слова *εἶδος*: то, что видимо, внешняя форма, очертания, внешность, нечто физическое, телесная конституция, паттерн, род, тип, класс, положение вещей, план действий, формальная

причина, сущность, природа чего-либо (Liddel & Scott, 1996, 482). Семантический диапазон слова *εἶδος* разворачивается от внешнего вида объекта до его природы или сущности, что демонстрируют такие устойчивые выражения, как «образ жизни» или «образ мысли». Этот диапазон сохранен во многих языках, где выражение «я вижу» эквивалентно выражению «я понимаю». При этом образ может иметь и собственное семантическое измерение, если он становится символом, но изначально оно ему не присуще. Все сказанное касается акустических образов: они сложны тем, что имеют и перцептивный, и когнитивный, и семиотический (культурно сконструированный) модусы (Filimowicz & Stockholm, 2010, 6).

Самое первое приближение к понятию «образ» выделяет в нем три доминирующих смысловых компоненты — это его перцептивная (визуальная) природа, целостность и сущностность (образ как идея). Последняя подтверждается лексическим значением «конституция», присущим греческому слову «эйдос», когда оно употреблялось в медицинских описаниях. Оно унаследовано как русским, так и немецким языками. От русского корня «образ» происходят слова «образование», «образовывать», которые в свою очередь имеют два значения — и как создание чего-либо, и как обучение, воспитание. Подобным образом от немецкого *Bild* происходит слово *Bildung*, употребляющееся в следующих значениях: образование, формирование, возникновение, учреждение, просвещение.

Уже в первом приближении заметны особенности аудиального образа. Он не имеет модуса сущностности, не является эйдосом: «я слышу» не означает «я понимаю», скорее «я воспринимаю». Это вызывает удивление, ведь концептуальная информация закодирована с помощью языка и поэтому может принимать как визуальную (знаковую), так и аудиальную форму. Но глагол «слышать» несет скорее психологическую или экзистенциональную коннотацию: оборот «ты меня не слышишь» интерпретируется как «ты не готов принять мою точку зрения», «ты не даешь мне права думать по-другому» и т. п. То есть на когнитивном уровне услышать — это нечто принципиально иное, чем увидеть.

Визуальной природой аудиальные образы также не обладают, хотя имеют определенную форму наглядности. Можно говорить о слуховой наглядности, но это особое образно-перцептивное измерение. Суть в том, что собственно о звуке (а не о его источнике, реальном или предполагаемом) сложно рассказать. При этом характеристики звукового комплекса или отдельного звука будут скорее метафорическими. Так же как и пространственный предмет, звук проще «показать». Наглядность звукового образа — это его воспринимаемая целостность: тембр, высота, динамика, пространственная удаленность и т. п.

Мы можем констатировать, что аудиальный образ имеет «наглядность», перцептивную конкретность и целостность, но не имеет концептуального, эйдейтического модуса.

2. АУДИАЛЬНЫЙ ОБРАЗ В НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ

Разрабатывая понятие «образ» в той или иной сфере, невозможно игнорировать отмеченную нами двоякую природу этого явления. Образ — это вид, форма и одновременно идея, его можно назвать синкретическим ядром сознания. Этим объясняется тот факт, что исследования образа востребованы во многих отраслях знания, часто никак не связанных между собой, — в психологии, когнитивных науках, информатике, эстетике, искусствоведении. В самостоятельную группу можно объединить междисциплинарные исследования ментальной образности (*mental imaginery*). В первую очередь под таковой подразумеваются перцептивные процессы, которые активизируются без раздражений в данной модальности, т. е. в отсутствии внешних стимулов (Pearson et al., 2015, 590; Dijkstra, Boschand & van Gerven, 2019). Ментальные образы, в отличие от художественных, часто не обладают наглядностью, отчетливостью, детальностью; они могут быть обобщенными. При этом они синкретичны и синестетичны (Nanay, 2021, 282). Ментальная образность не всегда сознательна, поэтому она также не тождественна работе воображения. Из нее неустранима когнитивная, пропозициональная составляющая. В определенном смысле ментальные образы — это своего рода явленные идеи или амодальные смыслы (Agafonov, 2003, 102).

Исследования ментальных образов затрудняет смешение двух значений этого термина. В первом из них понятие «ментальные образы» используется для обозначения психологической установки, которая по своей природе подобна восприятию. Во втором значении — это часть ментального содержания, которое может быть воспринято с помощью различных отношений (Arcangeli, 2020, 304). Эту же двойственность можно обнаружить и в феноменологической интерпретации образа, хотя в феноменологии она сохраняется преднамеренно в соответствии с идеей интенциональной природы сознания.

На фоне предельно обширной научной проблематики образа, включающей исследования ментальных, визуальных, компьютерных и художественных образов, изучение акустического образа имеет более узкий ареал, но и здесь можно наблюдать характерное разнообразие слабо пересекающихся научных перспектив. Помимо феноменологии, изучение акустических образов сосредо-

точено в рамках психофизиологии, музыкознания, музыкальной психологии. Психология определяет слуховую образность (*auditory imagery*) как интроспективное постоянство слухового опыта, в том числе построенного из компонентов, извлеченных из долговременной памяти, в отсутствие прямого сенсорного стимулирования этого опыта (Intons-Peterson, 1992, 46). То есть образ здесь идентичен представлению. В качестве источников слуховых образов рассматриваются как чисто акустические, так речевые и музыкальные данные.

Физиология исследует локализацию возникновения слуховых образов, выявляя, какие структуры мозга участвуют в их ментальной репрезентации, кодировании, хранении. Экспериментальные психологические исследования направлены на анализ отчетливости, скорости распознавания, дифференциации в одновременности и т. п. элементарных характеристик звука (высота, тембр, громкость)[1] или же сложных музыкальных и невербальных стимулов (мелодия, гармония, темп, длительность звука, воссоздание звучания по нотам, звуки окружающей среды). Отдельную топику составляют исследования слуховых образов вербальных стимулов (речь, текст, внутренний монолог), связь слуховых образов с процессами или структурами в восприятии и памяти (обнаружение, припоминание, мнемоника, «фонологическая петля»). Психологический интерес представляет также вопрос о том, как индивидуальные различия людей (активность восприятия, музыкальные способности и опыт, синестезия, психопатология) могут влиять или находиться под влиянием слуховых образов (Hubbard, 2010, 302–303).

В психологии достаточно активно исследуются навязчивые слуховые образы (*earworms*). Как правило, это мелодии популярных песен, от звучания которых невозможно избавиться сознательными усилиями. В контексте изучения этого явления поднимаются вопросы о ментальном контроле над слуховыми представлениями и связи появления навязчивых слуховых образов с уровнем когнитивной нагрузки. Исследуется роль артикуляционной моторики (мысленного пропевания или так называемой субвокализации) в возникновении и подавлении этого эффекта (Beaman, Powell & Rapley, 2015), обсуждается его патологичность, галлюциногенная природа (Williams, 2015, 6). Наконец, поднимается вопрос о собственно музыкальных причинах навязчивых аудиальных

[1] Первые опыты музыкальной психологии (Helmholtz, 1877; Stumpf, 1883) связаны с исследованием элементарных свойств звуков и особенностей их восприятия, при которых испытуемым предъявлялись единичные тоны и их сочетания. В этой связи за экспериментальной психологией слуха в немецкой литературе закрепилось название «тонпсихология».

образов, поскольку последние практически не бывают представлены как шумы или другие немузыкальные комплексы (Halpern & Bartlett, 2011, 428).

Музыкальная психология, нацеленная прежде всего на изучение психических процессов профессиональных музыкантов, также оперирует не понятием «звуковой образ», а понятием «слуховые представления»[2] или «внутренний слух» (Teplov, 1947, 225; Ovsjankina, 2007, 18). Для нее актуальны проблемы звуковысотных представлений музыкантов, связанные с зонной природой музыкального слуха (Garbuzov, 1948; Grebel'nik, 2003, 115), в частности отчетливости и вариабельности представлений аккордов, интервалов, мелодических ходов, ритмических последовательностей. Исследуются также явления предвосхищающего слышания во время исполнения (это своего рода музыкальные протенции), связь слуховых и двигательно-моторных представлений (она выражается, в частности, в беззвучном интонировании пальцами или связками) и т. п.

Наконец, музыкальный образ осмысливается в музыкознании (преимущественно в отечественном) как целостная интонационная система, результат отражения действительности в музыкальном искусстве (Ocheretovskaja, 1979, 13). Здесь, как и в теории ментальной образности, доминирует синкретическая трактовка; музыкальный образ есть одновременно художественная категория, интонируемый смысл и чувственный комплекс. В качестве последнего он полимодален, т. е. образует целостность на основе слуховых, а также зрительных, тактильных и других ощущений, в том числе синестезий. Так, в музыкальных образах различаются яркость или приглушенность звучания, плотность или разреженность фактуры, теплые или холодные тембры.

Как и для художественного образа в целом, для музыкального образа большое значение играет диалектика внутреннего и внешнего, чувственной формы и идеального содержания. Музыкально-художественный образ уникален, конкретен и имеет чувственно-ментальную природу, ему присуща одновременно воспринимаемая материальность, предметность и семантика. Семантическая сторона музыкального образа предполагает наличие связей музыкально-выразительных средств с моделируемой в музыке действительностью, выявление их образного значения. Поэтому оценка степени содержательности или смысловой информативности образа произведения есть оценка всех его характеристик, в центре которой находятся структурная и семантическая характеристики (Voroncov, 2015, 127–128).

[2] Слуховые представления рассматриваются как корреляты модусов музыкального слуха; они могут быть мелодическими, гармоническими, ладовыми, ритмическими, архитектоническими и т. п.

Таковы основные топики исследований слуховых образов. Образ понимается в них как 1) слуховое представление, связанное с аудиальной памятью; 2) совокупность элементарных или сложных акустических характеристик (тонпсихология); 3) целостное образование, задействующее моторные, визуальные, тактильные, пространственные модальности; 4) навязчивое или патологическое проявление, галлюцинация. Особняком стоит музыкальный образ, интерпретируемый как 5) интонационное единство формы и содержания, имеющее структурный и семантический аспекты.

Вышеизложенное может вызвать вопрос о том, что объединяет все многообразие данных, квалифицируемых как образы. На уровне феноменальных «материалов» у слуховых, зрительных, тактильных, обонятельных образов, казалось бы, нет ничего общего. Разнородность подходов к трактовке аудиального образа тоже наводит на мысли об отсутствии здесь единого понятия. Предварительное рассмотрение поставленной нами проблемы позволяет выделить следующие инвариантные для любого рода образов характеристики. Образы суть:

1. *репрезентации*, их природа граничит с психологическим *представлением*; так, музыкально-слуховые представления являются одновременно акустическими образами;

2. относительно самостоятельные устойчивые образования, связанные с функцией памяти, этот аспект иллюстрирует феномен *навязчивых образов*. Показательно, что навязчивые видения рассматриваются как патология, тогда как аудиальные *earworms* — это вполне обычное явление;

3. в известной степени эмансипированные от внешних стимулов и располагаются на границе перцептивного и когнитивного пространства, поэтому они содержат потенцию концептуального или семантического наполнения, хотя необязательно ее реализуют. Наиболее ярко этот аспект проявляется в художественных образах.

3. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ АУДИАЛЬНОГО ОБРАЗА

Феноменология исследует все обозначенные выше аспекты образности, но в совершенно уникальном ключе. Первое обращение к проблеме образа в феноменологии происходит в § 17 второго тома «Логических исследований» Э. Гуссерля, где идет речь об образной поддержке при понимании значений слов (Husserl, 1968, 61–65). В гёттингенских лекциях 1904 г. (Hua XXIII) Гус-

серль вплотную приближает к проблеме визуального образа, описывая его трояку структуру. Последняя включает различие между *Bildobjekt* (объектом-образом), *Bild* (собственно изображением на материальном носителе) и *Bildsujet* (изображенным предметом, сюжетом) (Husserl, 1980, 18–21); главный интерес представляет *Bildobjekt*. Начиная с этой работы проблема образа находит развитие в анализе соответствующего типа сознания — *Bildbewusstsein*. Образное сознание представляет собой род презентификации, вовлекающий в себя перцепцию, или «существенно иначе устроенное ощущение» (Husserl, 1913, 186).

Несмотря на значимость работ Гуссерля и последующих феноменологов (Ингардена, Мерло-Понти, Сартра, Финка, Деррида, Ришира, Дюфрена), их достижения в области анализа наглядно-визуальных содержаний сознания, в том числе образа собственного и чужого тела, поэтических и живописных образов, слабо экстраполируемы на проблему аудиального образа. Конституирование аудиальных образов, хотя и не изолировано от визуально-пространственного опыта, все же имеет принципиально иную природу. Феноменология акустического опыта должна следовать собственным путем, в связи с чем она начинает развиваться сравнительно поздно. Одним из ее первых представителей, занимавшийся чисто акустическими, а не только музыкальными феноменами, был Дон Айди; он изложил свою концепцию в 1960–1970-х годах. Оригинальными для феноменологии звука являются также идеи современника Айди электроакустического композитора Пьера Шефера (Schaeffer, 1966).

Феноменологические исследования аудиального опыта не являются магистральным направлением феноменологии. Это почва исследований столь же благодатная, сколь и не возделанная. В этой связи поставленная нами задача — выделение основных траекторий интерпретации слуховых феноменов на основе общей специфики феноменологического метода — более чем востребована. Для широты охвата мы будем понимать под аудиальным образом все возможные варианты слуховых данностей. В качестве примеров мы будем обращаться к отдельным элементам звучания (образы тембра, громкости, высоты и т. п.), к предметным образам (шумы, пение птиц, тиканье часов и т. п.), наконец, к музыкальным образам разной степени развернутости. Такое обобщение допустимо в связи с нашей задачей — показать характерные направления описания звуковых образов, отличающие феноменологический стиль от стилей других наук.

Феноменология обращена к схватыванию непосредственных данных сознания, к тому исходному опыту, в котором сознание и действительность взаимно конституируются. Сам факт перцептивного происхождения образа

в данном случае ничего не проясняет. Он скорее проблематичен, поскольку феноменологические дескрипции разворачиваются именно на границе воспринимаемого и воспринятого. Если образы есть результат ощущений, то для формирования образа тембра фортепиано достаточно услышать звук, исполненный на фортепиано. Но звук фортепиано — это не ощущение, а ощущаемое, или, точнее, то и другое одновременно. Если помыслить качество, формирующее образ, не как элемент сознания, а как свойство объекта, то ощущаемое качество, если взять его в том самом опыте, который его обнаруживает, «предстает столь же богатым и столь же неясным, как и сам объект» (Merleau-Ponty, 1962, 5).

С точки зрения феноменологии образы не есть результат перенесения объектов в сознание. Такое перенесение подразумевает, что вещи наделяются тем, что мы знаем о вещах в их непосредственной и опосредованной данности, и в итоге восприятие тотально смешивается с воспринимаемым. Это не соответствует главной задаче феноменологии — вернуться «назад к вещам». В этом смысле феноменология образа диаметрально противоположна психологии образа.

Согласно Л. Визингу, феноменология образа раскрывает суть общения человека с миром, поскольку восприятие образов есть восприятие sui generis. Образ можно описать как единственное средство видеть что-то, не становясь автоматически, просто видя, физической частью того, что мы видим. Феноменология представляет созерцание образа как исключительное состояние восприятия, столь активно искомое и востребованное, ибо феноменологический подход избавляет зрителя и слушателя от того, что неизбежно испытывает каждый субъект восприятия: от сопричастности воспринимаемому (Wiesing, 2014, 133). «Растворение» субъекта в эстетическом объекте часто фиксировалось феноменологами, вплоть до версии, что художественное произведение, поглощая зрителя или слушателя, «приглашает» его быть собой, «учит» его тому, что он есть (Dufrenne, 1973, 555). Однако эта нераздельность неизбежно дифференцируется, становясь объектом феноменологической дескрипции. Вычленить воспринимающего образ из восприятия — это уникальная задача, чуждая психологии, искусствоведению и эстетике и доступная только феноменологии.

Природа аудиального образа приобретает здесь новую двойственность, отличную от перцептуально-семантической раздвоенности, выделенной нами в начале статьи. Это двойственность имманентного и трансцендентного. Слышим ли мы звук как таковой или уже воспринятый звук, т. е. свое восприятие звука? Идея интенциональности сознания приводит к тому, что непосредственное восприятие звука и образ звука фактически не разделимы. Но мы должны вернуться к тому, что Гуссерль зафиксировал понятием *Bildobjekt*.

Bildobjekt — это то, что воспринимается на изображении (Гуссерль анализировал только визуальные образы). Объект-образ есть особый результат работы образного сознания (*Bildbewusstsein*), поскольку нельзя сказать, что, глядя на картину или фотографию, мы воспринимаем сам изображенный объект (по Гуссерлю эта интенциональная позиция называется *Bildsujet*). Но также мы не воспринимаем в прямом смысле и материальный носитель изображения — холст в раме, пигменты, фотобумагу и т. п. (этот полюс восприятия Гуссерль называет *Bild*) (Husserl, 1980, 18–21). При восприятии образа интенция как бы проходит сквозь материальный носитель, он не кажется нам «конечным пунктом» восприятия, хотя можно сделать интенциональное переключение и сосредоточиться, например, на мазках краски, утратив таким образом *Bildobjekt*. Но и до изображенного объекта в его объективной данности (*Bildsujet*) образное восприятие тоже по понятным причинам не добирается. То есть воспринимается именно эта специфическая «срединная» интенциональная позиция — *Bildobjekt*, возникающая в зазоре между *Bild* и *Bildsujet*.

Эта схема мало применима к аудиальным и музыкальным образам. В образе, например, лая собаки, трудно усмотреть *Bildobjekt*. Когда мы слышим лай, записанный на пленку или цифровым способом, в позиции носителя образа (*Bild*) будет, тем не менее, не компьютерная программа и не пленка, а материя звука — то, что мы слышим. Потому что при восприятии образа мы можем не понимать, лает ли настоящая собака или это запись. На возникновение непосредственного аудиального образа это никак не повлияет. Есть также источник звука (*Bildsujet*); в известном смысле можно сказать, что образ лая есть часть образа собаки. Но в этом восприятии ничего не соответствует *Bildobjekt*.

Если же говорить о музыкальных образах, например мелодическом обороте, исполненном скрипкой, то в позиции *Bild* будет, конечно, не скрипка, а сам фонизм этого оборота, целостность всех характеристик его звучания. *Bildobjekt* в данном случае — это художественное, эмоциональное, символическое и иное содержание, которым мы наделяем данный оборот. *Bildsujet* же здесь отсутствует, его можно обнаружить только в изобразительной музыке, имитирующей звучание каких-то объектов. Таков, например, эпизод полета шмеля из оперы Н. А. Римского-Корсакова «Сказка о царе Салтане».

У аудиального восприятия, в отличие от визуального, есть дополнительный интенциональный вектор — это источник звука, не включенный непосредственно в акустические данные слухового образа. Казалось бы, этот факт должен сообщить слуховым образам еще один полюс образного восприятия, наряду с *Bild*, *Bildobjekt* и *Bildsujet*. Но, напротив, этот факт, как мы могли убе-

диться, отнимает одну из интенциональных позиций, предложенных Гуссерлем. На наш взгляд, отсутствие у аудиального образа интенционального полюса *Bildobjekt* не отрицает его образной природы. Это говорит лишь о том, что нельзя создать универсальную феноменологическую схему для визуального и аудиального образного восприятия.

Заслуга Гуссерля в интересующем нас вопросе заключена в том, что он сосредоточил интерес феноменологии на различии между восприятием образа и восприятием предметов. Образ звука есть то, в чем присутствует «объективный» звук, у него есть свой предметный смыл, но также верно будет сказать, что образ звука — это способы его схватывания, модусы его данности.

Феноменология полагает, что предметы каждого типа имеют свои способы данности, посредством которых формируется опыт этих объектов (Гуссерль говорит об этом в §§ 42, 138, 149 *Идей I*). Объяснить конституирование аудиального образа в таком случае — это исследовать пути, какими он становится сначала доступным сознанию в своей актуальности, а затем превращается в содержание сознания в виде воспоминания, образа, объекта фантазии и т. п. И здесь, казалось бы, задачи феноменологии близки к *Tonpsychologie*, изучающей восприятие отдельных параметров звука. На деле это не так. Фиксируя моменты акустического восприятия, *Tonpsychologie* детально изучает результаты слышания, но не наделяет их ноэматическим смыслом. Элементарные качества звука, такие как тембр, громкость, высота, также рассматриваются феноменологией в качестве репрезентирующих содержаний или гилетических данных интенционального акта. Но способы данности звукового образа мыслятся здесь принципиально иначе, они гораздо сложнее, чем акустические качества звучаний. Помимо того, что акустические данности, с точки зрения феноменологии, имеют свой ноэматический смысл, сопрягающий их с интенциональной предметностью, к модусам их развертывания относится, например, то, что звучание всегда ведет вовнутрь себя, к своему «содержанию» или качеству. Звучания как бы относят сознание к самому себе, тогда как визуальный опыт выводит нас «наружу», обращает вовне, к окружающему миру. Поэтому у опыта темноты нет эстетического модуса, а у опыта тишины есть — она может переживаться как нечто прекрасное.

Филимович и Стокгольм предлагают свою версию способов данности аудиальных образов, помещая их в трехмерную систему координат, одна из осей которых — это «периодичность/непериодичность». На стороне периодичности повторность, размеренность, регулярное время, метричность, преобладание схожести над контрастом, на стороне непериодичности — преобладание кон-

траста над схожестью, аметричность, нерегулярность, хаотичность звуковых событий. Вторая ось координат слухового опыта — «звук с точной высотой / шум», формирующая оппозиции «внутреннее (исходящее из сознания и тела человека) / внешнее (приходящее извне)», «голос человека / звуки окружающего мира», «гласные (эндогенные) / согласные (экзогенные) звуки». Третья ось — «абстрактный/конкретный (референциональный) звук», т. е. звуки с неизвестным/определенным источником и семантикой (Filimowicz & Stockholm, 2010, 8). Таким образом, способы данности слухового образа мыслятся как градации модусов его периодичности и определенности (имеется в виду определенность высоты, источника звука, его локализации и т. п.).

Нельзя не заметить, что, если визуальные образы фундированы пространственными переживаниями, то слуховой опыт, напротив, есть опыт времени. Мы подошли ко второму важному моменту феноменологического понимания аудиального образа — его временно́й природе. Гуссерль в исследованиях внутреннего сознания времени (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), Hua X) исходил из различия объективного времени протекания материальных процессов и имманентного времени сознания. Ярким примером последнего для Гуссерля было переживание музыки: имманентное время дает о себе знать в осознании смены тонов звучащей мелодии (Husserl, 1969, 5). Мелодия показывает характер протекания временных процессов, а именно тот факт, что с прекращением актуального звучания тоны не прекращают присутствовать в сознании. Во время вступления следующего тона предыдущий продолжает звучать, иначе мы не могли бы почувствовать связность тонов, их акустические отношения, интервальные ходы и т. п. Для нас существовали бы лишь разрозненные звуки (именно так описывают неудачный музыкальный опыт — «это был набор звуков»). Но тоны мелодии при этом не «застревают» в сознании, а гибко сменяют друг друга, иначе они наслаивались бы, образуя диссонансы, как при неумелой педализации на фортепиано.

Из слухового образа мелодии Гуссерль, следуя за Брентано, выводит всеобщий закон организации данностей сознания: к каждому представлению естественным образом присоединяется непрерывный ряд представлений, и каждое из них прикрепляет к следующему представлению момент прошлого (Husserl, 1969, 11, 35). Так сознание «истекает» в протенциях и ретенциях. Внутреннее сознание времени не тождественно временной форме аудиальных образов: восприятие временного развертывания звуков само обладает своей временностью. Время актуального восприятия-переживания мелодии не тождественно времени ее представления внутренним слухом. Например, хотя каждый мо-

мент времени звучит только один конкретный звук мелодии, мы не говорим, что звучит один звук, напротив, звучит вся мелодия (Husserl, 1969, 38). Точно так же актуально звучит один такт, но посредством него звучит все музыкальное произведение. Его звучание завершится только с последней нотой, а до этого все предыдущие звуковые комплексы актуальны, и каждый временной этап развития музыки отсылает ко всем предыдущим. Это еще один примечательный аспект конституирования слухового образа, актуальный и для простых акустических переживаний: он конституируется в своей собственной временно́й целостности.

У слухового образа есть инициальный момент, когда он был воспринят актуально, и есть его последующее существование. Эти две фазы не изолированы. Когда мы слышим знакомое нам пение птицы, например щебет воробьев, актуальное переживание и репрезентация образа протекают одновременно. Когда мы говорим, что знаем или помним какую-то мелодию, мы ощущаем ее пребывание в памяти как «свернутой» во времени, одномоментной. При этом акустические образы не отнесены ни к прошлому, ни к будущему, ни к настоящему. Но если речь идет об развертывании аудиального образа при напевании, воспоминании или возвращениях навязчивого мотива, то время мелодии восстанавливается: все временные отношения (длительности звуков, темп) должны быть точно такими же, ибо они и есть сама мелодия. Время слухового образа — не собственно время протекания процессов в трех модальностях прошлого, настоящего и будущего, а время чистых темпоральных отношений.

Мы приходим к выводу, что образы отдельных акустических параметров — тембра, высоты, интервальных соотношений, созвучий, шумов — могут не иметь внутреннего времени, но образы более сложных образований — мелодий, мотивов, музыкальных тем — суть образы аутентичных им временных отношений. Сложный звуковой образ пребывает в сознании вместе со своим имманентным временем, поэтому, например, дискомфортно слышать хорошо известное классическое произведение, исполняемое в неподходящем для него темпе, хотя бы даже чуть быстрее, чем нужно. Временная структура аудиального образа есть модус его целостности: адекватный музыкальному произведению темп чувствуется интуитивно. Темп как скорость звучания каким-то образом связан со всеми остальными акустическими элементами (в музыковедении это означает, что темп обуславливает музыкальное содержание). Изменения темпа искажают музыкальный образ; не нужно обладать музыкальным образованием, чтобы почувствовать, что темп музыкального произведения противоречит целостности его образа. Здесь мы можем зафиксировать еще один

способ открытости музыкального образа сознанию: он «самоорганизуется» во времени, так как обладает аутентичной связностью своих элементов. Эта органичность музыкального образа является также предметом изучения музыковедения, но в принципиально иной, семантической плоскости: самоорганизация и целостность образа мыслятся как корреляция «значений» выразительно-акустических средств. В то время как феноменология не рассматривает проблему образа, в том числе эстетического, в семантическом ключе.

Помимо особых временных синтезов, особенно актуальных для музыки, звучания открываются также в пространственных модусах данности. На важность последних обратил внимание еще Пауль Беккер. Чувство времени и чувство пространства для него являются основанием слухового образа, установленными дуалистической природой звукового явления. Из них вытекают единицы порядка, структуры, «внешнего вида» звука и все предпосылки его стилизации в музыке. Пространственность музыки он связывает с явлениями гравитации (гармонические тяготения), а само развертывание музыки есть взаимодействие физической статики и моторной динамики, т. е. силы движения в пространстве (Bekker, 1925, 6). Немало ценных замечаний на эту тему сделал Э. Курт. Он зафиксировал пространственные переживания на всех уровнях реализации музыкального звука, обозначив их как *мнимую телесность тона*. С точки зрения высоты возможно растяжение тона, т. е. его завышение или занижение в пределах, допустимых музыкальным строем; поэтому музыкальная высота «пластична». Тон может быть концентрированным или расплывчатым благодаря тембру или способу звукоизвлечения. Музыкальная фактура может иметь плотность, объем, массу, упругость, даже ритм предстает как эластичный или зыбкий. Гармонические нагнетания неустойчивых созвучий создают гравитацию, ладовую напряженность, тяжесть, но напряженность сообщается также тембром или высоким регистром звука — все это напряженность различного качества (Kurth, 1931, 15–17, 39).

Здесь следует отметить, что звуковые образы примечательны физиологическим модусом своей данности. Они могут сопровождаться ощущением вибрации, удара звуковой волны, сонливости и т. п. Дескрипции опыта на границе сознания и тела актуальны для постфеноменологии и философии *Embodied Cognition*, ведущей начало от работ М. Мерло-Понти и продолжающейся в исследованиях Ш. Галахера, Д. Захави, Э. Томпсона. В русле «воплощенного сознания» интерпретирует звуковой образ Т. Клифтон. Музыкальные звуки, согласно его концепции, ни к чему не отсылают. Они сами по себе имеют значение, потому что интонационный образ есть движение, известное телу. Это своего

рода жест: восхождение, спуск, приближение, удаление, начало и конец, прерывание, отдых и напряжение. Такие феноменальные значения имеют свою основу в изначальном телесном знании, которое предшествует возможным метафорическим описаниям (Clifton, 1983, 20–21, 32–35, 45–48), а координаты «телесного сознания» скорее пространственны, нежели темпоральны. Здесь обнаруживается общая топика феноменологии и психофизиологии, в том числе исследований синестетических реакций (цветной слух, высотно-фонемная, высотно-графическая, тембро-тактильная синестезии и т. п.). Уникальность феноменологического ракурса состоит в том, что пространственные содержания слухового опыта соотносятся не с физическими объектами и не с психическими процессами, а с интенциональными предметами.

Мы можем теперь поднять вопрос о том, что за пространство конституирует звуковой образ, является ли оно действительным или иллюзорным. Речь не идет здесь о физическом пространстве, например о расположении источника звука, — слуховой опыт далеко не всегда содержит эту информацию (Nudds & O'Callaghan, 2009, 31). Так, например, в концертном зале симфоническая музыка находится «повсюду». Феноменология схватывает квазипространство и в известном смысле квазивремя[3]. Пространственные качества акустического образа не являются подлинными физическими качествами звуковой волны, как если бы речь шла о дистанции, которую преодолевают колебания воздуха, если звуки доносятся издалека. Образ удаленного звука сирены скорой помощи таков же, как и громкий его образ вблизи; он в любом случае сохраняет свое напряжение и квазиматериальность.

Все отмеченные особенности дескрипции звукового образа имеют отношение к такому важнейшему его качеству, как целостность. В объяснение единства акустического образа вовлечены сразу несколько феноменологических проблем: «части и целого», конституирования интенционального «смысла», горизонтности сознания. Первая из них связана с вопросом «как из разрозненных перцептивных и интенциональных данностей возникает звуковой феномен»? Моменты времени в аудиальном опыте схватываются и функционируют принципиально иначе, чем моменты качества звучаний. Временны́е синтезы объединяются с моментами качества, такими как тембр, высота, громкость и т. п., которые в свою очередь переживаются не изолировано, хотя сами они

[3] В. И. Молчанов полагает, что по аналогии с квазипространственным полем зрения можно назвать первичное временно́е поле квазивременным (Molchanov, 2010, 143). Это не типичная позиция; имманентное время обычно рассматривается в феноменологии как исходная генетическая сфера сознания.

с точки зрения феноменологии тоже двояки. Они могут быть описаны и как гилетические данные («материя акта»), и как интенциональные переживания («предметность акта») (Husserl, 1913, 173). Завершает целостный образ его предметный смысл — мы слышим не просто звуки, а звучащий объект.

Это конструирование предметности можно рассматривать в рамках идеи горизонтности человеческого бытия и герменевтической пред-понятности мира. Мы, как отметил Хайдеггер, никогда не слышим чистые звуки (Heidegger, 1979, 367). Для того, чтобы услышать звук как таковой, нужно проделать феноменологическую редукцию; мы же слышим звуки вещей, людей, животных. Любой звук «ведет» к своему источнику в рамках заранее данной понятности мира. Это переводит нас на новый уровень целостности и открывает новый спектр проблем, связанных с региональной эйдейтикой слуховых образов. Если я слышу, например, звук захлопывающейся двери, справедливо ли также сказать, что я слышу саму дверь? Если да, что следует понимать под аудиальным образом двери? Когда источники звуков воспринимаются благодаря осознанию звуков, является ли это восприятие косвенным, или же это полноценный контакт с объектом? Наконец, входят ли незвучащие вещи в содержание слухового опыта? Вопрос о том, слышим мы звуки или вещи, принципиально важен для феноменологии в перспективе понимания того, образуют ли звуки, и в частности музыка, самостоятельный регион бытия, или же это модусы данности региона «материальная вещь».

Здесь в проблему целостности включается проблема ноэматического смысла или предметного ядра (Husserl, 1913, 269–270) звукового образа. Ноэматический смысл, по Гуссерлю, есть «подразумеваемый» предмет как таковой, в соответствующих способах своего содержательного наполнения; посредством смысла ноэма сопрягается со «своим» предметом. Интенциональный объект переживания или содержание переживания — это и есть его предметный (ноэматический) смысл. Точка схождения интенциональных векторов — это предметное ядро акта (см. Идеи I, §§ 90, 129). Каким образом конституируется интенциональный объект слухового восприятия? Как мы уже говорили, источник звучания не включен в состав аудиального образа. С другой стороны, образ машины скорой помощи как объекта предметного мира не отделим от образа звуков ее сирены: машина входит в предметное ядро звукового образа своей сирены. Но положение вещей меняется в регионе эстетического. В звучании скрипки, например, сущностным качеством является отнюдь не то, каким образом и из какого предмета исходит этот звук. Представление об инструменте ничего не добавляет к полноте слухового образа. Ценность имеет пережива-

ние самого звука как уникального акустического содержания. Таким образом, предметное ядро здесь образовано вокруг специфической звуковой материи, никакого другого предмета не подразумевается в акте: образ инструмента может возникнуть лишь как новое предметное ядро. Неслучайно в электронно-акустической музыке, синтезирующей различные звучания (в этой области известны опыты Булеза, Шеффера, Шнитке, Штокхаузена и др.), столь важен акусматический опыт, когда слушатель лишен возможности представить себе источник звука. Сущностное усмотрение звука не связывает его с физическими источниками. Настоящее слышание подразумевает определенный «кризис коннотации», отсутствие референции. Оно входит в сознание с определенной остротой благодаря отсутствию эмпирического багажа (Filimowicz & Stockholm, 2010, 5). Региональная эйдейтика слухового образа заходит столь далеко, что приводит к проблеме квалификации звуков как предметно-подобных или же событийно-подобных индивидуумов (Nudds & O'Callaghan, 2009, 6), а музыки как квази-субъекта (Medova, 2021, 221–223).

Применительно к аудиальному образу подлинно феноменологический вопрос, невозможный ни в какой другой области, звучит так: как воспринятый акустический звук тематизируется и превращается в интенциональный предмет, например в музыкальный тон? Иными словами, как наше сознание конституирует аудиальный образ, шум или музыку, и, если конститутивная активность сознания является здесь решающим фактором, можно ли услышать любые звуки как музыку[4]? Это вопросы содержательного этапа конституирования аудиального образа. Э. Курт полагал, что, только обретая энергию, пространство и материю, включаясь во внутренний мир музыки и подчиняясь определенным законам восприятия, звук обретает значение, превращаясь из чувственного явления в смысл, в музыкальный тон (Kurth, 1931, 27). Филимович отмечает, что контраст — как в сочиненном, так и в реальном звуковом ландшафте — может сам по себе быть моментом, привносящим значение в аудиальный образ (Filimowicz & Stockholm, 2010, 8). В целом важно то, что значение аудиального образа, как и любого феномена, не мыслится референционально, наподобие языковой семантики. Речь не идет также о «воплощении» какой-то идеи, «изображении» объекта, как это трактуется в музыковедении. Интенци-

[4] Дон Айди утвердительно отвечает на этот вопрос. Его феноменологический метод заключается в «расфокусировке» музыкального восприятия. Эпохэ относительно музыки позволяет ему утверждать, что в фундаментальном смысле все звуки мира являются первой музыкой, а «то, что мы называем музыкой в более узком смысле, является своего рода абстрагированием от этой слуховой сферы» (Ihde, 2007, 191).

ональные переживания любого рода уже имеют смысл, благодаря тому, что над сенсуальными моментами располагается «одушевляющий» их слой, превращающий ощущение в конкретное интенциональное переживание. Это переживание присутствия интенционального предмета, в нашем случае аудиальной данности, монотетически полагаемой в определенной полноте (Husserl, 1913, 172, 256–257).

Последний аспект, на котором мы остановимся, — это интерсубъективность аудиального образа. В известном смысле речь идет о реконструкции совместного или параллельного слышания. Аудиальный образ описывается феноменологией с опорой на интроспекцию. Поэтому при анализе конституирования предметностей мира проблемой является то, что восприятие включает самовосприятие: воспринимаем ли мы свое слышание звука или себя как слышаших звук? Уже здесь происходит «искривление» интенциональной перспективы. Но все усложняется еще более, если попытаться переключиться на перспективу от третьего лица, т. е. учесть, что и другие тоже воспринимают аудиальные образы, себя как слышаших эти образы, да еще окружающих людей, включая меня самого, как тех, кто также слышит эти образы. Феноменологическому методу органична перспектива от первого лица, ибо в поисках достоверности опыта мы не можем «поменяться» перспективами с другими людьми. Но на деле мы вынуждены допустить, что реальность — это параллельное развертывание множества таких перспектив (Merleau-Ponty, 1968, 8–9). Как можно получить доступ к перспективе Другого, как можно узнать, что он слышит? Можно ли исходить из интуиции идентичности слухового опыта? В контексте изучения аудиальных образов открываются новые перспективы решения проблемы интерсубъективности. Это связано с существованием такой интенциональной предметности, как музыкальный образ. С точки зрения культуры и художественной традиции музыкальное сочинение есть неизменный, стабильный, ценный звуковой объект. Следовательно, одни и те же произведения присутствуют в жизненном мире всех людей, становясь объектами их общего опыта. Но здесь кроется противоречие: специфика музыкального образа такова, что для отдельных людей он не конструируется вовсе как музыкальный, но только как звуковой. То есть содержания предметного ядра акустических переживаний могут быть предельно различны. И тем не менее слушание музыки в концертных залах — это многовековой опыт совместной деятельности людей. Его нельзя определить иначе как форму интерсубъективной общности.

Сказанное позволяет допустить смешивание бытийных горизонтов людей, если в них возникают одни и те же музыкальные произведения или зву-

ковые образы (Hahn, 1997, 46). Согласно Ингардену, будучи высшей формой аудиального образа, музыкальное произведение существует в двух модусах: как акустическое a priori и как предметность, возникающая в процессе постепенного формирования его интерсубъективной концепции (Ingarden, 1989, 110–120).

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Феноменологический подход к проблеме аудиального образа специфичен во многих отношениях.

1. Феноменология, в отличие от всех других научных сфер, располагает аудиальный образ на границе объективного и субъективного, воспринимаемого и воспринятого. Можно сказать, что термин «образ» не принципиален для феноменологии, поскольку речь идет о единстве феноменальных данностей и интенциональной предметности. С развитием феноменологии происходит расширение границ ее фокуса, связанное с избеганием субъект-центрированной позиции (Ash & Simpson, 2016, 49). Поэтому аудиальный образ понимается как форма опыта, способ переживания себя-в-мире.

2. Все элементы слухового опыта, фиксируемые психологией, физиологией и музыкознанием, актуальны для феноменологических дескрипций. Все эти элементы рассматриваются феноменологией, но не как качественные характеристики звучаний или восприятий, а как способы данности аудиальных предметностей. Феноменология специфична не только сменой исследовательского ракурса, но и тем, что она выявляет уникальные модусы данности слуховых образов: самоорганизация во времени, самооотсылание, нереференциональность, периодичность, событийность.

3. Наиболее исследованным является восприятие элементов слухового образа, это область экспериментальной психологии, или *Tonpsyhologie*. Образ при этом понимается как самостоятельный элемент сознания, «адаптированный» психикой объект. Феноменология обращается к аудиальному образу в принципиально ином ключе, нежели психология. Она не рассматривает образ как устойчивое пролонгированное представление, к которому субъект может обратиться произвольно, поэтому для нее, среди прочего, не стоит проблема бессознательной активности слуховых образов или навязчивых слуховых представлений. Образ с феноменологической точки зрения всегда сознателен, но это не продукт фантазии, воображения или отражения действительности в музыке, это результат конституирования предметности в живом опыте. Конституция в данном случае — это не «творение», не «создание», а, скорее, раскрытие, разрешение объек-

ту показать себя осмысленным образом (Moran & Cohen, 2012, 92). Зачастую оно пассивно, поскольку протекает по проторенным траекториям работы сознания на основе мира предданных смыслов, но может быть и активным.

4. Временны́е аспекты аудиального образа изучаются психологией восприятия в контексте проблемы памяти. Феноменология совершенно иначе подходит к этой проблеме. Для нее воспоминание — это один из типов направленности сознания, в котором содержание акта может становится предметным, наряду с восприятием, воображением, ожиданием, предикацией и т. д. (Husserl, 1968, 409–410). То есть аудиальный образ в памяти и воображении различаются лишь модусом интенционального акта, интенциональный предмет здесь один и тот же.

5. Феноменологический подход уникален тем, что здесь возможна дескрипция актуального переживания образа во времени, т. е. приближение к его имманентному времени. Кроме феноменологии, эти процессы интересны также для музыкальной психологии. Наиболее презентативное явление здесь — это свертывание и развертывание временной формы музыкального произведения в сознании. Темпоральность музыкальных образов дана в квазиреальном времени: мы представляем себе действительный темп пьесы, ритмические отношения и т. п., но это не требует режима «реального времени», как при прослушивании. Дескрипция этого интереснейшего темпорального аспекта акустических образов — территория феноменологии. Она возможна, если удерживать фундаментальное различие между абсолютным потоком сознания и имманентными временными объектами, конституированными в этом потоке (Brough, 1972, 298).

Еще один исключительно феноменологический ракурс — это исследование конституирования временно́й целостности звукового образа, в результате которой отдельные звуки не переживаются как изолированные во времени и каждый момент звучания отсылает ко всем предыдущим и последующим.

6. Мы можем констатировать, что феноменологический подход в целом наиболее чувствителен к доминантному качеству образа — его целостности. Ни одна другая научная область не фиксирует первичную целостность аудиального образа настолько продуктивно, что перцептивный и когнитивный образы не исключают друг друга, а напротив, образуют органическое единство. Возможно, по этой причине феноменология не обращается к акустическим образам слов, столь активно изучаемым психологией.

Как мы отметили в начале статьи, природа образа заключена в пограничности между чувственным и ментальным. Однако эта пограничность осмысляется в феноменологии, как и в исследованиях mental imaginery, в качестве нового уровня целостности. Но здесь феноменология идет гораздо дальше теории мен-

тальной образности, дальше исследований синестезий и межмодальных переносов. Все дескрипции аудиальных данностей являются по сути дескрипциями различных уровней единства слухового образа: пространственно-временно́го, ментально-физиологического, единства образа звука и источника звука в горизонте восприятия, единства формы и содержания, — тогда как для музыковедения художественная форма и содержание — это ключевая оппозиция. Последнее возможно в силу того, что феноменология выработала оригинальную трактовку содержания слуховой образности, не семантическую и не референциональную.

REFERENCES

Agafonov, A. (2003). *Fundamentals of the Semantic Theory of Consciousness*. St. Petersburg: Rech' Publ. (In Russian)

Arcangeli, M. (2020). The Two Faces of Mental Imagery. *Philosophy and Phenomenological Research*, 101 (2), 304–322.

Ash, J., & Simpson, P. (2016). Geography and Post-Phenomenology. *Progress in Human Geography*, 40 (1), 48–66.

Beaman, C. P., Powell, K., & Rapley, E. (2015). Want to Block Earworms from Conscious Awareness? B(U)Y Gum! *The Quarterly Journal of Experiment al Psychology*, 68 (6). http://dx.doi.org/10.1080/17470218.2015.1034142

Bekker, P. (1925). *Von den Naturreichen des Klanges. Grundriss einer Phänomenologie der Musik*. Stuttgart, Berlin: Deutsche Verlags-Anstalt.

Brough, J. (1972). The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness. *Man and World*, 5 (3), 298–326.

Clifton, T. (1983). *Music as Heard: A Study in Applied Phenomenology*. New Haven: Yale University Press.

Dijkstra, N., Boschand, S. E., & van Gerven, M. A. J. (2019). Shared Neural Mechanisms of Visual Perception and Imagery. *Trends in Cognitive Sciences*, 23, 423–434.

Dufrenne, M. (1973). *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Evanston: Northwestern University Press.

Filimowicz, M., & Stockholm, J. (2010). Towards a Phenomenology of the Acoustic Image. *Organised Sound*, 15 (1), 5–12.

Garbuzov, N. (1948). *Zone Nature of Pitch Hearing*. Moscow, Leningrad: Akad. ped. nauk SSSR Publ. (In Russian)

Grebel'nik, S. (2003). Zone and point Musical Ear: Questions of Opposition and Unity. *Vesnik Vicebskaga dzjarzhaŭnaga ŭniversitjeta*, 1 (27), 106–115. (In Russian)

Hahn, L. E. (Ed.) (1997). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.* Chicago: Open Court.

Halpern, A. R., & Bartlett, J. C. (2011). The Persistence of Musical Memories: a Descriptive Study of Earworms. *Music Perception*, 28 (4), 425–431.

Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Helmholtz, H. (1877). *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*. Braunschweig: Vieweg.

Hubbard, T. L. (2010). Auditory Imagery: Empirical Findings. *American Psychological Association. Psychological Bulletin*, 136 (2), 302–329.

Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle: Max Niemeyer Verlag.
Husserl, E. (1968). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
Husserl, E. (1969). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
Ihde, D. (2007). *Listening and Voice. Phenomenologies of Sound. 2nd Edition*. Albany, NY: State University of New York Press.
Ingarden, R. (1989). *Ontology of the Work of Art: The Musical Work — The Picture — The Architectural Work — The Film* (R. Meyer & J. T. Goldthwait, Trans.). Athens: Ohio University Press.
Intons-Peterson, M. J. (1992). Components of Auditory Imagery. In D. Reisberg (Ed.), *Auditory imagery* (45–71). Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.
Kurth, E. (1931). *Musikpsychologie*. Berlin: Max Hesse.
Liddel, H. G., & Scott, R. A. (1996). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
Medova, A. (2021). *Phenomenology of a Musical Experience*. Krasnoyarsk: Sibirskii gosudarstvennyi universitet nauki i tekhnologii im. Akademika M. F. Reshetneva Publ.; Krasnoiarskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet im. V. P. Astaf'eva Publ. (In Russian)
Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* (C. Smith, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul.
Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible* (A. Lingis, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
Molchanov, V. (2010). The Origin of Immanent Time: Sensation and Space. *Ezhegodnik po fenomenologicheskoj filosofii*, 2009/2010, II (119–157). Russian State University foe the Humanities Press. (In Russian)
Moran, D., & Cohen, J. (2012). *The Husserl Dictionary*. London, New York: Continuum; Bloomsbury.
Nanay, B. (2021). Synesthesia as (Multimodal) Mental Imagery. *Multisensory Research*, 34, 281–296.
Nudds, M., & O'Callaghan, C. (Eds.) (2009). *Sounds and Perception: New Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press.
Ocheretovskaja, N. (1979). *On the Reflection of Reality in Music*. Leningrad: Muzyka Publ. (In Russian)
Ovsjankina, G. (2007). *Musical Psychology*. St. Petersburg: Soiuz khudozhnikov Publ. (In Russian)
Pearson, J., Naselaris, T., Holmes, E. A., & Kosslyn, S. M. (2015). Mental Imagery: Functional Mechanisms and Clinical Applications. *Trends in Cognitive Sciences*, 19, 590–602.
Schaeffer, P. (1966). *Traité des Objets Musicaux: Essai Interdisciplines*. Paris: Éditions Du Seuil.
Stumpf, K. (1883). *Tonpsychologie. 2 Bände*. Leipzig: Hirzel-Verlag.
Teplov, B. (1947). *The Psychology of Musical Aptitudes*. Moscow, Leningrad: Akad. ped. nauk RSFSR Publ. (In Russian)
Vekker, L. (1998). *Mind and Reality: Unified Theory of Mental Processes*. Moscow: Smysl Publ. Retrieved from http://ligis.ru/psylib/090417/books/vekkl01/index.htm. (In Russian)
Voroncov, G. (2015). *Musical and Artistic Image as a Category of Aesthetics*. Moscow: Russkii Libmonstr Publ. (In Russian)
Wiesing, L. (2014). *Philosophy of Perception: Phenomenology and Image Theory* (N. A. Roth, Trans.). New York: Bloomsbury Academic.
Williams, T. I. (2015) The Classification of Involuntary Musical Imagery: The Case for Earworms. *Psychomusicology: Music, Mind and Brain*, 25 (1), 5–13.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-554-569

КОНСТИТУИРОВАНИЕ СМЫСЛА VS ОТКРЫТИЕ РЕАЛЬНОСТИ: КАК ВОЗМОЖНА ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СЕГОДНЯ 2.0?

АЛЕКСАНДР ФРОЛОВ

Кандидат философских наук, старший преподаватель.
Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова.
119991 Москва, Россия.

E-mail: alloff2008@yandex.ru

В статье предпринимается попытка обрисовать контуры трансцендентальной феноменологии, которая сохранила бы в себе интуицию здорового реализма. В связи с этим предлагается перетолковать гуссерлевское понятие конституирования, представив его как открытие реальности. Проводится различие между сильной и слабой версиями конституирования. Именно конституирование в слабом смысле сочетается, по нашему мнению, с реалистической установкой. Для достижения указанной цели (представить конституирование как открытие) уточняется гуссерлевское понятие предметного смысла: исключается его трактовка как репрезентанта или субститута интенционального предмета; предметный смысл рассматривается как способ данности, как «то-в-видах-чего» предмет подразумевается или дан. Идея смыслового открытия реальности наилучшим образом согласуется именно с такой трактовкой предметного смысла. Таким образом, оказывается возможным совместить реалистическую установку с идеей осмысленного доступа к реальному, что позволяет избежать, с одной стороны, наивного реализма, а с другой — трансцендентально-идеалистических импликаций. Гуссерлевское понятие конституирования соотносится далее с идеей формирования интерпретативных схем постижения мира, к которым могут относиться политические повестки, научные парадигмы, системы спекулятивной метафизики, религиозная вера. Подчеркивается, что хотя отказ от интерпретации невозможен, необходимо согласовывать интерпретативные схемы с реальными фактами и событиями с целью осуществить «тонкую настройку» разума и действительности. Наконец, проводится размежевание с концепцией Ж.-Л. Мариона, который делает ставку на дефляцию смысла в пользу данности как таковой, что ставит под вопрос статус человека как существа, обладающего разумом, открывающего реальность и конституирующего ее смысл.

Ключевые слова: конституирование, смысл, открытие, интерпретация, данность, Фреге, Гуссерль, Марион.

© ALEXANDER FROLOV, 2023

CONSTITUTION OF MEANING VS DISCOVERY OF REALITY: HOW IS TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY POSSIBLE TODAY 2.0?

ALEXANDER FROLOV

PhD in Philosophy, Senior Lecturer.
Lomonosov Moscow State University.
119991 Moscow, Russia.

E-mail: alloff2008@yandex.ru

This article attempts to outline the contours of a transcendental phenomenology that would retain the intuition of a healthy realism. In this connection it is proposed to reinterpret the Husserlian notion of constitution, presenting constitution as a discover of reality. A distinction is made between strong and weak versions of constitution. It is constitution in the weak sense that combines, in our opinion, with the realist attitude. In order to achieve the above-mentioned goal (to present constitution as discovery), the Husserlian notion of object sense is clarified: it is excluded as a representative or substitute of an intentional object; object sense is seen as a mode of givenness, as a medium by means of which the object is implied or given. The idea of a meaningful discovery of reality is best matched by this treatment of object meaning. It is thus possible to combine the realist attitude with the idea of meaningful access to the real, thus avoiding, on the one hand, naive realism and, on the other hand, transcendental-idealist implications. The Husserlian notion of constitution is further related with the idea of forming interpretative schemes of understanding the world, which may include political agendas, scientific paradigms, systems of speculative metaphysics, and religious faith. It is emphasized that, although the rejection of interpretation is impossible, interpretive schemes must be reconciled with real facts and events in order to "fine-tune" reason and reality. Finally, a separation is undertaken with the conception of J.-L. Marion, which relies on the deflation of meaning in favor of the given as such, calling into question the status of man as a being who possesses reason, who discovers reality and constitutes its meaning.

Keywords: constitution, meaning, discovering, interpretation, givenness, Frege, Husserl, Marion.

Современная философская повестка, в которой вновь возник запрос на доступ к «реальности самой по себе», вне привносимых человеком способов ее репрезентации и осмысления, дает хороший повод еще раз обратиться к теории смысла, как неискоренимого эффекта человеческого присутствия в мире, как неотъемлемой составляющей формируемого человеком феноменального плана[1]. Заслуга трансцендентальной философии (и не в последнюю очередь в ее феноменологическом изводе) состоит в прояснении того факта, что доступная человеку реальность — это реальность осмысленная, так или иначе тематизированная в наших смыслополаганиях (оценках, суждениях, теориях, концепциях, медийных повестках, языковых картинах мира и пр.). И в виду роста современных по-

[1] Можно вспомнить об известной реплике М. Мерло-Понти в адрес Сартра: «Человек обречен на смысл».

стгуманистических тенденций, ориентирующих на «вычитание» и «обнуление» человеческого фактора в познавательном доступе к реальному[2], трансцендентальная философия сохраняет значительный гуманистический потенциал.

Другое дело, что этот потенциал чреват «замыканием» плана реального бытия на человеческую способность представления и сознавания, что, как мы видели на примере Гуссерля, чревато трансцендентальным идеализмом. Поэтому нам кажется немаловажным вопрос о возможности реалистической интерпретации трансцендентальной философии (в данном случае речь идет о трансцендентальной феноменологии)[3]. Да, мы «обречены на смысл», причем не в последнюю очередь на наш собственный смысл: ведь человек «словесное животное», существо логическое, и вычеркнуть его способы осмысления мира — значит расчеловечить человеческую природу. Но означает ли эта тенденция человеческого смысла к всепроникновению, что доступ к реальности заказан, что бытие является строго коррелятом наших способов его сознавания и в области человеческого смысла не может проявиться ничего, что уже не было бы этим смыслом претворено?[4] Замыкает ли смысл или может также и размыкать? Наконец, окончательно ли исключено, что в человеческих созерцаниях, концепциях, теориях просвечивает и нечеловеческий смысл, объективно сущий *логос мира*?

Актуальность трансцендентальной теории смысла как того специфического элемента, который, будучи производным от человеческой мысли, влияет на само формирование человеческой реальности[5], подтверждается расхожим употреблением слова «оптика» в современных философских дискуссиях. Говорят, что теория или концепция определяет ту или иную оптику, т. е. способ видения и трактовки проблем. Некоторые проблемы вообще позволяют выявить себя только в конкретной оптике; оптики можно менять, как меняют очки с разным

---

[2] См. об этом: (Devaikin, 2022).

[3] Конечно, здесь нельзя упускать из виду «глубинный реализм» философии Канта, который стремился ограничить идеалистические тенденции своей философии, ссылаясь на гипотетическое, впрочем, бытие «вещей самих по себе». Но нас интересует скорее возможность говорить о реальности самой по себе не по мере ее изъятости из человеческого опыта, а напротив, в плане ее манифестации, проявления в поле феноменов. См. в этой связи также: (Benua, 2014, 277–281).

[4] Некоторые современные философы говорят в этой связи о «проблеме Мидаса»: подобно тому, как легендарный царь Мидас превращал все, к чему бы он ни прикасался, в золото, так и человеческий разум превращает все, к чему он ни прикасается, в «объекты для нас».

[5] В социологии об этом говорит так называемая «теорема Томаса», подчеркивающая влияние различных интерпретаций реальности на образ действия людей: если люди определяют некоторые ситуации в качестве реальных, эти ситуации становятся реальными в своих последствиях.

разрешением, и т. д. Все эти разговоры об «оптиках», во многом инспирированные постпозитивистской философией науки, вполне соотносимы с разработанной феноменологией идеей перспективности человеческого видения[6].

Кроме того, актуальность трансцендентальной теории смысла подогревается ситуацией в области текущей информационной повестки: в эпоху «постправды» и информационных войн экзистенциально важными становятся вопросы: а какая оптика корректна? Почему одну оптику следует предпочесть другой, и чем чревата ситуация релятивизма, относительности возможных оптик? Безусловно, речь тут должна идти о каких-то объективных критериях предпочтения определенной интерпретации реальности в противовес другим. Тем не менее пролиферация оптик — естественное следствие природы человека как носителя логоса, творца смыслов, поэтому трансцендентальная теория смысла будет актуальна, пока человек — если такое возможно — окончательно не расчеловечен, оцифрован, киборгизирован и зомбирован.

* * *

В XX в. наиболее глубокую разработку проблема смысла получила в феноменологии, в первую очередь трансцендентальной. Феноменологическая теория смысла имеет своим истоком прежде всего логическую семантику Готлоба Фреге, хотя его знаменитое различие между значением и смыслом языковых выражений отражает общую тематику тогдашних дискуссий в области логики и теории познания[7]. Данное различие стало в высшей степени плодотворным для феноменологии. Первоначально Гуссерль использовал его в своей разработке семантической стороны специфически логических актов, однако впоследствии оно экстраполируется за пределы описания интенциональности языковых выражений и применяется для описания интенциональности вообще — в той мере, в какой интенциональным актам вообще соответствует что-то предметное[8]. Отныне любые способы проживать

---

[6] Результатом этой разработки стала феноменологическая теория горизонта, хотя у феноменологии, конечно, были предшественники, среди которых чаще всего называют Лейбница и Ницше. Здесь нельзя также не упомянуть о критике мировоззрения, в основе которого лежит прямая перспектива, у о. Павла Флоренского.

[7] См., например: К. Твардовский о различии между содержанием и предметом представлений (Tvardovskii, 1997, 67–72). О Фреге и Гуссерле в этой связи см.: (Borisov, Ladov & Surovtsev, 2010; Føllesdal, 1969; Mikhal'skii, 2010, 25–26).

[8] «…*любое* интенциональное переживание — это и составляет самую основу интенциональности — обладает "интенциональным объектом", то есть своим предметным смыслом. Иными словами, обладать смыслом ("иметь что-нибудь на уме") — это основной характер со-

что-либо наделяются семантическим моментом, всякое переживание теперь — значимое переживание. Всякому переживанию, имеющему в виду что-либо предметное, сопутствует предметный смысл: например, я вижу фигуру на улице и вдруг узнаю знакомого человека. При этом активируется смысловой гештальт, в аспекте которого я и опознаю данную фигуру. (Впрочем, прежде чем это произошло, в восприятии уже по умолчанию должен был быть задействован фрейм «какой-то человек», так как я, скорее всего, уже различил эту фигуру как человеческую.) Далее смысловая сторона есть и у аффективных интенций: известно, как сильно влияют на формирование образа другого человека симпатия или антипатия, любовь или ненависть к нему: аффективно «заряженное» переживание формирует новый слой предметного смысла, в силу чего человек устойчиво апперципируется как «любимый» или «неприятный», «плохой» или «хороший»[9]. Желания, влечения и даже инстинкты также имеют свою смысловую сторону; я проживаю их зряче, зная, чего я хочу и куда меня тянет; с этой точки зрения все наши влечения, будучи человеческими, суть разумные влечения, претворены смыслом.

Как мы знаем, постепенно в философской работе Гуссерля происходит парадигмальный сдвиг, приведший к формированию трансцендентальной феноменологии. Если в «Логических исследованиях» были еще в полной мере задействованы реалистические импликации (речь шла об описании структуры психических актов в привязке к опыту сознания конкретного индивида), то с внедрением в феноменологию трансцендентальных оснований (и развитием идеи «априори корреляции») предметные смыслы трактуются как смыслы *конститутивные* для формирования той или иной предметности или предметного поля. Для обозначения этого нового, трансцендентального измерения человеческих смыслов Гуссерль использует понятие ноэмы (предметный смысл он теперь называет ноэматическим смыслом)[10]. После успешного проведения феноменологической

знания вообще, которое благодаря этому есть не только переживание, но и переживание, обладающее смыслом, переживание "ноэтическое"» (Husserl, 1999, 200). Касательно экстраполяции понятия смысла на всю сферу переживаний см. также §§ 91, 94, 95 «Идей I»; также (Føllesdal, 1969). Если говорить о горизонтной интенциональности, то ей также соответствует определенная структура предметных смыслов — та или иная типика подразумеваний (Husserl, 2017, 197–199).

9 Влияние аффектов на картину реальности имел в виду Ж.-П. Сартр, когда говорил о магии эмоций. По Сартру, эмоции превращают мир, они способны почти необъяснимым образом трансформировать смысловой план (Sartre, 1984). Совсем рядом лежит область психопатологии: известно, как меняет мир глубокая депрессия или аффективно взвинченное патологическое состояние.

10 См.: (Husserl, 1999, §§ 128–132; Føllesdal, 1969).

редукции ноэматический план реальности уже не отличить от самой реальности, которая становится теперь в известной степени «ирреальной». Реальность замыкается на мои способы ее сознавать и становится доступной только в плане скореллированности с истоками моей трансцендентальной жизни. А у сознания, в его трансцендентальном измерении, как известно, нет окон.

Эту, гуссерлевскую идею конституирования мы назовем *конституированием в сильном смысле*. Для такой трактовки конституирования существенно допущение, что то или иное предметное полагается/учреждается в своем *бытии*[11]. Интенциональные активности (*Leistungen*) сознания рассматриваются как заключающие в себе достаточный потенциал для формирования объективного плана реальности. Сознание (всякий раз мое собственное сознание) непрерывно и незаметно для самого себя осуществляет «бытийный тезис», в результате чего конституируемая им действительность предстает как в себе сущая, всамделишная, а не как, скажем, парящее марево миров. Более того, в контексте своей поздней, генетической феноменологии Гуссерль говорит о конституировании плана реального бытия (как, впрочем, и всех других возможных планов) в процессе «трансцендентальной истории» мыслящего эго, так что конституирование реальности оказывается лишь сопутствующим моментом самоконституирования самого трансцендентального эго (Husserl, 1998, §§ 36–37).

Впрочем, основатель феноменологии не проясняет, на каких основаниях он наделяет сознание учреждающим статусом. В итоге трансцендентальная феноменология весьма напоминает своего рода криптологию чистого сознания, выводящую на свет его якобы потаенную от него самого трансцендентальную жизнь. В свою очередь, феноменологическая редукция как ключ к «вратам феноменологии» в этом контексте может рассматриваться как техника трансцендентального анамнесиса.

Считая, что окончательный отказ от идеи конституирования приведет лишь к скатыванию на позиции реализма а-ля Гартман, не принимающего в расчет данные феноменологического анализа, мы предлагаем трактовку конституирования, альтернативную гуссерлевской, и говорим о *конституировании в слабом смысле*[12]. Согласно слабой версии конституирования, конституи-

[11] Термин «полагание» (*Setzung*), который Гуссерль, по-видимому, заимствует у неокантианцев, появляется у него как раз в фазе перехода к трансцендентальной феноменологии «Идей». Позднее, уже в контексте генетической феноменологии, «полагание» уступает место термину «учреждение» (*Stiftung*).

[12] Впервые такая трактовка была предложена нами в диссертации о горизонтном понятии мира (Frolov, 2008, 23).

ируемому смыслу не следует приписывать доксический момент полагания сущего (прежде всего реально сущего) в его бытии. Если этот «учредительный» доксический момент не «вшит» в ноэзы, если реальное существует само по себе, лишь облекаясь в смысл-бытия-реальным при попадании в поле человеческого восприятия и человеческой мысли, то конституируемому смыслу можно приписать не более чем способность *открывать* реальность. Категориальный момент «бытия», смысл чего-то в качестве сущего, не есть тогда продукт учреждающей активности сознания, он привходит в поле сознания от контакта с реальностью, которая лишь *манифестирует* себя в своем «по себе бытии». Смысл тогда — эффект события этой манифестации, эффект соприкосновения познающего разума с действительностью[13].

Здесь мы считаем нужным пояснить или даже уточнить феноменологическую теорию смысла (как предметного смысла) в ее гуссерлевской версии. Применительно к чувственному восприятию, Гуссерль говорит, что смысл образует форму явления, гештальт, конфигурирующий чувственные данные, которые сами по себе не содержат никакой отсылки к предметному. Источник смыслонаделения и последующего формирования такой отсылки — ноэтическая, разумная активность сознания, оформляющая сырой материал ощущений. Благодаря такой активности наши интенции ориентируют нас на те или

[13] Ср. хайдеггеровское определение феномена в формальном смысле: «*само-по-себе-себя-кажущее*, очевидное» (Heidegger, 1997, 28). Здесь в наших рассуждениях неслучайно возникает отсылка к хайдеггеровскому вопросу о «смысле бытия». Осмелимся допустить, что и Гуссерль подступился к этому вопросу не только в своем учении о категориальном созерцании, но и в рамках более поздней проблематики, связанной с осуществлением (а также приостановкой) «бытийного тезиса». Вместе с тем учение о категориальном созерцании представляется более востребованным в плане прояснения форм постижения реального бытия. Категориальное, согласно этому учению, как бы активируется в самих вещах, в результате чего вещь предстает в четко очерченном смысловом облике: дом *как* дом, дерево *как* дерево, голос *как* голос (ср. хайдеггеровскую трактовку категориального созерцания (Heidegger, 1998, 61–79)). При этом общее в вещах, их эйдетические характеристики, есть их объективный смысл, несводимый к тому, что Гуссерль называл «смыслом схватывания» (предметным смыслом). Эйдос вещи не есть смысл схватывания ее в определенном аспекте, он принципиальным образом не аспектуален, но представляет собой смысловое ядро вещи, которое, тем не менее, привходит в любой предметный смысл как тождественное в предмете, его эйдос. Вопрос о том, может ли эйдос вещи диссоциироваться в многоразличных предметных смыслах или быть редуцированным к ним, мы оставляем открытым. Требует специального рассмотрения также и вопрос о том, задействовано ли категориальное созерцание бытия при усмотрении эйдоса вещи. Мы согласимся здесь с Хайдеггером: усматривая в доме эйдос дома, его универсальную структуру, я вместе схватываю и его бытие в качестве дома (дом *как* дом — значит дом *сущий* в качестве дома (Heidegger, 1998, 58–59)). Касательно различия между предметным смыслом и эйдосом вещи см.: (Motroshilova, 2003, 411–412).

иные предметы, которые, таким образом, всегда схватываются в определенном аспекте, предметном смысле (как «смысле для нас»). Таким образом, здесь налицо корреляция «реализуемый смысл / акт наделения смыслом»[14].

Анализируя эту схему, прежде всего следует исключить из рассмотрения идею смысловой репрезентации реального, от которой, впрочем, дистанцируется и сам Гуссерль[15]. Действительно, в случае акта восприятия смысл «одушевляет» чувственную материю акта (гúле), проникает в нее, образуя гештальт, посредством которого схватывается чувственно воспринимаемая вещь. Но это не означает, что смысл репрезентирует предмет, будучи неким ментальным образом предмета, — именно такое положение дел подсказывает нам расхожая трактовка гуссерлевского различия между интенциональным предметом и предметным смыслом. От этой расхожей трактовки следует дистанцироваться. Во-вторых, смысл не может мыслиться и как своего рода субститут предметного, что имеет место в «Идеях I», где гуссерлевская теория смысла приобретает трансцендентальную размерность, а план реального бытия после осуществления феноменологической редукции претворяется в ирреальный ноэматический план. В таком режиме сознания смысл (теперь он называется ноэматическим смыслом) уже ни с чем не сопряжен, посредством него ничего не схватывается, ведь мир теперь — это предметный смысл «мир», ноэма мира. Реальность субституирована ее ноэматическим планом[16]. Принимая во внимание эти два пункта, мы хотели бы удержать идею, что смысл — в любом слу-

---

[14] Уже в «Логических исследованиях» Гуссерль пишет: «Я вижу не ощущения цвета, но вещи, обладающие цветом, я слышу не ощущения звука, но песню певицы» (Husserl, 2001, 351). Однако полную проработку гилеморфического состава переживаний Гуссерль осуществляет в «Идеях I»: «Материалы же… “одушевляются” ноэтическими моментами, они — в то время как Я обращено не к ним, но к предмету, — претерпевают “постижения”, “наделения смыслом”, каковые мы в рефлексии схватываем именно в этих материалах и вместе с ними. Откуда относительно всего этого немедленно следует: не только гилетические моменты (ощущаемые цвета, звуки и т. д.), но и одушевляющие их постижения… все это принадлежит к “реальному” составу переживания. <…> Все *“трансцендентально конституируемое”* “через посредство” ноэтических функций “на основании” материальных переживаний — это, конечно, нечто “данное”» (Husserl, 1999, 218–219). В свою очередь, Ж.-Л. Марион, которого в феноменологии интересует по преимуществу как раз статус данности, не без оснований усматривает в гуссерлевской теории смысла последствия метафизических решений, принятых Кантом (Marion, 2014, 71–76).

[15] См.: (Husserl, 2001, 152–153, 392–397).

[16] Ср. «Идеи I», § 97: «“Трансцендентальная” редукция совершает ἐποχή касательно реальности, однако к тому, что сохраняет она от действительности, принадлежат ноэмы с заключенным в них ноэматическим единством, а тем самым и тот способ, каким именно сознается и специфическим образом дается реальное в сознании» (Husserl, 1999, 219).

чае не ментальный коррелят предмета, репрезентирующий или замещающий его, но *способ сопряжения* мысли с предметом. Он представляет собой скорее характеристику нóэсиса, эффект осуществления нóэсиса как интенционального подразумевания — это «то, *в-видах-чего*»[17] подразумевается предмет. Мы солидаризуемся здесь с четко определенной трактовкой предметного смысла у К. Михальского: «Не смысл, но предмет "стоит перед" разумом; интенциональность связывает прежде всего разум (сознание) и предметы… Смыслы же не являются первоначально "предметами мысли"» (Mikhal'skii, 2010, 31).

Добавим, что сам смысл, по Гуссерлю, может быть тематизирован только посредством особой ноэматической рефлексии, которая вообще только и вскрывает факт его существования[18]. В естественной, наивной, установке мы чаще всего не тематизируем смысл как элемент, опосредующий данность вещей и событий. В такой установке наше внимание направлено *сразу на вещи*. Только рефлексивный момент заставляет нас заподозрить, что мы имеем дело не просто с реальностью «как она есть сама по себе», но с реальностью, претворенной и во многом сформированной нашими смыслополаганиями. И именно рефлексия «на смысл» ведет к его опредмечиванию: мы получаем теперь «смысл смысла», смысл мыслится как предмет, детектируется в его предметном бытии. Однако в естественной установке, *согласно своему естественному функционированию*, смыслы не образуют ничего предметного — но только способы данности предметного, способы сопряжения с ним[19].

---

[17] Это выражение мы заимствуем у Хайдеггера (Heidegger, 1997, 86, 110). В оригинале — *das Woraufhin*.

[18] О ноэматической рефлексии как «рефлексии на смысл» см.: (Føllesdal, 1969; Mikhal'skii, 2010, 27, 29–30).

[19] Здесь нельзя не сослаться на то, как трактует гуссерлевское учение об аспектах и оттенках явления предметов Р. Ингарден (Ingarden, 1999, лек. 5). Польский философ подчеркивает, что аспекты или оттенки (хотя это не одно и то же) явления вещи необходимо сопутствуют раскрытию вещи, ее выявлению в качестве «нее самой». Они не вуалируют вещь — напротив, только посредством них вещи могут феноменализироваться в конечном человеческом восприятии. При этом важно отметить, что аспекты или оттенки суть нечто несамостоятельное. Они всегда аспекты или оттенки явления того или иного предмета (скажем, граненого стакана на столе или горы на горизонте) и не могут существовать безотносительно к предметному бытию. Они несут в себе *смысл* бытия аспектами или оттенками этого предмета, т. е. предметный смысл, который, как мы уже писали выше, формирует чувственные данные, сообщая им предметную конфигурацию, но сам по себе скрадывается в этом процессе приведения вещи к явлению. Примечательно, что в схеме, используемой Ингарденом для иллюстрации оттеночности чувственного восприятия, предметный смысл вообще отсутствует. Таким образом, интерпретация Ингардена вполне согласуется с нашей идеей, что предметный смысл не является конститутивным (в сильном смысле) для бытия вещи,

Предлагаемая нами интерпретация гуссерлевской теории смысла ведет к отказу от «сильной» версии конституирования, которая чревата замыканием реального бытия на способы его субъективного сознавания. Если смотреть из перспективы современных «антикорреляционистских» подходов, то смысл, как и само проникнутое им феноменальное поле, есть эффект человеческого присутствия в мире и как таковой только вуалирует то, какой реальность существует вне и помимо форм ее репрезентации в нашем восприятии и мышлении. Мы имеем доступ только к вещам-для-нас, вещи всегда — это являющиеся нам вещи, доступ к реальности самой по себе заказан. Поэтому, по мнению наиболее радикальных философов-«антикорреляционистов», любой смысл и любая феноменальность есть то, что в конечном итоге следует устранить, «зачистить», чтобы тем самым окончательно и бесповоротно выйти из «корреляционистского круга». «Слабая» версия конституирования позволяет избежать столь фатального решения. Исходя из этого, смысл и феноменальность как раз таки необходимы для получения доступа к реальному самому по себе, к «самим вещам»[20]. Парадоксальным образом реальное само по себе засвидетельствуется именно в его бытии-для-нас — и никак иначе; чтобы обрести доступ к этому «по-себе», нужен свидетель. Такое свидетельство есть прикосновение человеческого разума к реальности, облечение реального бытия в его четко артикулированные перцептивные и логические формы и в этом смысле — конституи-

---

но открывает вещь (в данном случае — вещь восприятия) в ее реальном бытии. И опять приведем рассуждение К. Михальского: «Смысл и предмет неразрывно между собой связаны; каждый предмет как-то дан, каждый смысл есть только способ, каким нечто — некий предмет — есть именно данный» (Mikhal'skii, 2010, 27). При этом даже у Фреге находят трактовку смысла как способа данности предмета (Frege, 2000, 230–231). См. также критику концепций, субстантивирующих смысл (ноэматический смысл) и представляющих его как своего рода *entity*, у Н. В. Мотрошиловой (Motroshilova, 2003, 391–393, 397–407). Само собой разумеется, что защищаемая нами трактовка предметного смысла исключает возможность мыслить его качестве какой-либо «сущности».

[20] Ср. реалистическую интерпретацию интенциональности у Ж. Бенуа: «Бытие видимым реально, а не интенционально, и к нему относится другой вид определения: видимое — это бытие того, что есть. <…> Реальность не есть нечто внешнее по отношению к интенциональности, потому что не бывает интенциональности, не включающей в свою структуру определенную реальность в качестве конститутивной для того, что интенционально подразумевается» (Benua, 2014, 281). См. также критику кантовской философии у В. Ф. Эрна, который мыслит отношение между познающим разумом и действительностью по аналогии с отношением между мужским и женским началами; эта аналогия позволяет мыслить познаваемую действительность не как вписанную в прокрустово ложе априорных форм разума, но как открывающуюся в своей феноменальной незатронутости, *невестности* (последнюю мы понимаем здесь как форму феноменального опыта) (Ern, 1991, 321–322).

рование. И правда, может ли нечто вообще открыться, не будучи конституированным в этом слабом смысле? Ведь открытие предполагает феноменализацию, а феноменализация — с ее аспектами и оттенками — заключает в себе смысловой момент. Смысл же одновременно облекает, структурирует и раскрывает внутреннее членение реального бытия по мере того, как это членение уже заранее намечено безотносительно к человеческим концепциям.

Приведем следующий пример. Многообразие видов органической природы требует умения видеть. Среднестатистический житель мегаполиса, скорее всего, будет обладать гораздо более слабым дифференцирующим видением, чем обитатель мест, где еще сохраняется контакт с природой. Скажем, условный «белый человек», попав в тропический лес, будет с гораздо бóльшим трудом ориентироваться в многообразии форм растительной жизни, чем абориген этой местности. Даже жителю средней полосы европейской части России необходимо тренировать свое видение, чтобы более четко схватывать и распознавать различные виды флоры и фауны. Задачу эту, при отсутствии изначального опыта вживания в природную среду, можно отчасти компенсировать изучением морфологии растений и организмов, что, безусловно, обогащает смысловой образ реальности, формирует более отчетливую картину природы. Другой пример относится к ориентации в городской среде: турист, впервые оказавшийся в не известном ему городе, будет обладать менее дифференцированными представлениями об этом месте, чем коренной горожанин. Ему будет не хватать знания-знакомства, образ города будет достаточно размытым и фрагментарным, и потребуется немало времени, чтобы окружающее пространство стало для него более обжитым и наполненным конкретным содержанием, что зависит прежде всего от способности различать места и контексты городской жизни.

Доступ к реальному, однако, не ограничивается дифференцирующим видением, а само реальное — планом чувственного восприятия. Реальность человеческого мира таит в себе и «подложку», скрытую сторону, не учитывать которую нельзя, если мы хотим иметь ее (т. е. реальности) адекватный образ. Собственно говоря, это относится уже к структуре подразумеваний, формирующих ткань перцептивного опыта. Я вижу дом и подразумеваю, что в нем кто-то живет; знакомлюсь с человеком — и строю догадки о его социальном статусе и биографии. Подразумевания во многом, если не решающим образом, определяют нашу картину мира. И здесь нельзя пройти мимо роли интерпретации в формировании этой картины, ведь человеческий разум не только дифференцирует, но и интерпретирует данное. В некотором смысле интерпретация неиз-

бежна[21]. Скажем, международную политическую повестку трудно осмыслить, если исходить только из «голых фактов», не задействуя более глубинную схему интерпретации. Отказ от интерпретации будет означать отказ от понимания. Главный вопрос здесь — выбор корректной «оптики», которая бы не искажала события и факты, но согласовывалась бы с их внутренними тенденциями. Естественно-научные теории также не свободны от интерпретации, особенно там, где они не могут быть в полной мере математизированы и формализованы: скажем, дарвиновская теория эволюции, которую иногда представляют как разновидность религиозной веры, формирует совершенно иной образ живой природы, чем концепция «разумного дизайна».

Остается открытым также вопрос, как наши смыслополагания соотносятся с областью, которая не просто образует смысловой фон доступных нам фактов, но в принципе трансцендирует их эмпирически установленный порядок. Речь идет об опыте религиозной веры или — применительно к философии — о спекулятивном мышлении. Религиозная вера, как «вещей обличение невидимых» (Евр 11:1), задает жизненный смысл (хотя это уже не совсем «предметный смысл» по Гуссерлю), сквозь призму которого просматриваются ход человеческой жизни и даже ход всемирной истории. Спекулятивную метафизику, скажем, гегелевского типа, также можно трактовать как общий контур, в который, по идее, должны вписываться все мировые события в их закономерном развитии (именно наличие такой «оптики» позволило Гегелю увидеть в Наполеоне воплощение Абсолютного духа). Способствует ли такая «сверхопытная» оптика именно открытию реальности, или же реальность (будь то человеческой жизни или мировой истории) искажается и затемняется благодаря врастанию в ткань наших смыслов такого рода интерпретативных схем? Пожалуй, тут следует вспомнить Канта, указывавшего на то, что человеческое смыслопроизводство неизбежно простирается за пределы чувственного опыта. Тяга к формированию сверхсмыслов заложена в самой природе человеческого разума, не довольствующего планом эмпирически подтверждаемых фактов и распространяющего свои смыслополагания за его пределы. Реальность человеческого мира и человеческой жизни — это всегда «дополненная» реальность, т. е. реальность, дополненная смыслом. Человек не может существовать в дефиците смысла, смысл образует жизненный элемент его существования. И здесь, опять-таки, дело заключается в достижении корректной, хотя бы отчасти вери-

[21] Здесь мы расходимся с В. И. Молчановым, который считает, что интерпретация только искажает дескрипцию опыта (Molchanov, 2004, 121–141, 311–319).

фицируемой оптики, которая не насиловала, не перевирала и не игнорировала бы факты, но позволяла бы выстроить их органически согласованную картину.

Вразрез с таким видением смыслополагающей активности человеческого разума идет феноменология данности Ж.-Л. Мариона (Marion, 2002; Marion, 2014). Критикуя Гуссерля (а также Канта), Марион подчеркивает, что избыток подразумеваний, т. е. избыток смысла, означает девальвацию данности, в результате чего доступные нам феномены оказываются преимущественно «бедными», т. е. такими, что подразумеваемое в них превышает то, что дано. Это можно продемонстрировать уже на примере аспектов и оттенков явления чувственно-воспринимаемой вещи: ее восприятие избыточествует свернутыми, латентными содержаниями, которые, будучи приведены к явленности, вскоре уступают место новым аспектам и оттенкам, и т. д. Иными словами, в конечном человеческом восприятии недостижима такая данность вещи, когда все ее содержания стали бы явными; вещь не дает себя разоблачить до конца, и в этом-то, по Мариону, состоит фундаментальная нехватка данности, вследствие которой явления чувственно-воспринимаемых вещей подпадают под рубрику бедных феноменов. Напротив, согласно французскому философу, следует искать такой опыт, в котором данность будет преизобиловать, вытесняя или подрывая наши подразумевания. Следует искать такую трансформацию наших бедных феноменов, при которой данность как бы «распускается» в них, перехлестывает через край, в результате чего происходит, по идее, эффект «насыщения» данности и сворачивания или приостановки наших смысловых ожиданий. Ситуация, когда дано больше, чем подразумевается (или нечто просто *дано*, подразумевания выключены), означает *отказ от смысла* в пользу данности как таковой.

Может показаться, что описываемый Марионом опыт во всех его разновидностях (философское удивление, созерцание возвышенного и прекрасного, лик Другого, идея Бесконечного, теофания, историческое событие, произведение авангардной живописи и пр.) обладает большей степенью подлинности, чем привычный нам, «бедный» содержаниями опыт. Но это ощущение подлинности и насыщенности явлений, если довести его до предела, означает по существу ослепление, т. е. дефляцию смысла. Недаром Марион, комментируя слова Канта о том, что созерцания без понятий слепы, а понятия без созерцаний пусты, подчеркивает, что «слепота тут стоит большего, чем пустота» (Marion, 2014, 75). Согласно французскому философу, позиция человека в мире — это своего рода позиция визионера, который выступает в первую очередь реципиентом данности, но не конституирует смысл — ни в сильной, ни в слабой версии этого понятия. И это подтверждается тем, что свою концепцию Мари-

он выстраивает через критику гуссерлевской конститутивной феноменологии. Если у Гуссерля субъект конституирует явления, вписывая их в свой субъективный горизонт, что накладывает на них необходимые ограничения, то Марион предлагает мыслить субъекта всего лишь как реципиента события проявления данности, воздерживающегося от своих смыслополаганий, подвергающего их редукции — редукции к данности. Должно быть, так оно и бывает при теофании, которая для Мариона выступает парадигмальным случаем насыщенного феномена. Однако в случае феноменов, открывающихся в установке философского удивления, полной дефляции смысла не происходит, поскольку открытие так или иначе влечет за собой момент удивления; поскольку же открытие, как мы выяснили, может трактоваться и как конституирование, т. е. производство смысла, то удивление необязательно исключает смысловой момент (хотя, безусловно, существуют такие его формы, где смысл отказывает: оцепенение, шок).

В целом феноменология данности Мариона, ориентированная в основном на детрансцендентализацию воспринимающего субъекта, представляет человека как существо пассивное, предрасположенное к рецепции данного. Однако довольствоваться только тем, что предъявляется в феноменах, — значит отрицать разумную природу человека, что не исключает, конечно, случаев, когда действительно наши смысловые ожидания и предвосхищения рушатся. Так, опыт пандемии и начала войны показал хрупкость и запоздалость наших схем ожидания, ориентированных на привычное и устоявшееся. Вероятно, многие люди в сложившихся обстоятельствах были выбиты из колеи, и им пришлось заново выстраивать свои способы истолкования действительности. Но это не отменяет того, что последующая рационализация все же необходима, и невозможно постоянно оставаться в этом режиме экзистенциальной «выбитости», быть всего лишь реципиентом «насыщенной данности» исторического события. Так или иначе, человек призван к осмыслению происходящего, а не к пассивной позиции реципиента, которая вряд ли допускает какое-либо активное участие. Подобно этому и апостол Павел, став свидетелем теофании на пути в Дамаск (Деян 9, 1–22), в дальнейшем, несомненно, подверг осмыслению увиденное, результатом чего было его личное обращение и ставшая целью его жизни проповедь.

Итак, ответом на тенденцию к деантропологизации философского мышления, обозначенную в начале статьи, будет осмысление человека не как инстанции, замыкающей образ реальности на акты своей мысли о реальности, и не как присутствия, вносящего в познание вещей неминуемый антропный эффект, но как существа разумного (sic!), в природу которого входит не просто

рецепция данного, но производство смысла и формирование картины мира. Конечно, человеческий разум — причем на любых этапах своего исторического развития — снова и снова изобретает разного рода мифологии, однако он все же способен конституировать смысл, не вуалирующий или искажающий реальное, но открывающий его в его существенных контурах. Таким образом, трансцендентальная философия, исходящая из понятия конституирования как открытия реальности, свидетельствует в пользу «тонкой настройки» между разумом и действительным миром. И здесь мы хотели бы подчеркнуть идею *комплементарности* человеческого разума устройству этого действительного мира. Чтобы получить доступ к реальности «самой по себе», не требуется «вычитать» из нее присутствие разумных существ, ведь тем самым она лишится одного из своих важнейших аспектов. Напротив, присутствие таких существ необходимо, чтобы придать реальному бытию полномерность, выявить его прежде еще не проявленную красоту, актуализировать — выражаясь богословским языком — «смысл творения». И философское удивление есть акт такого рода свидетельства, когда непроявленное впервые входит в явь, а мир достигает своей полноты, становясь *увиденным миром*. При соответствующей настройке человеческого когнитивного аппарата мир и все сущее в мире — светила, море и суша, люди, животные и растения, а также те творения рук человеческих, которыми этот мир благоукрашен, — открывается как некое *художество*, а вселенная, воистину, — и здесь надо отдать должное Мариону — становится «насыщенным феноменом» (Nesteruk, 2014, 100–109)[22].

REFERENCES

Benua, J. (2014). On the Other Side of the Border. In S. Sholokhova & A. Yampol'skaya (Eds.), *(Post) fenomenologiia: novaia fenomenologiia vo Frantsii i za ee predelami* (63–99). Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)

[22] Подчеркивая, что субъективная перспектива неотъемлема от формирования объективного плана реальности, мы не согласны с Г. Фоллмером, который акцентировал естественную для развития науки тенденцию к деантропологизации научной картины мира, избавлению ее от антропных ограничений (Follmer, 1998, H). Нельзя не отметить еще раз, что наука не может не учитывать человеческий жизненный мир и открывающиеся в нем данности, ведь именно через это первоначальное открытие ученый вообще получает доступ к бытию, и контакт с первичным феноменальным полем, где все впервые только и становится явным, остается для него в силе. Если бы не эта первоначальная когнитивная включенность человеческого разума в мир, абстрактное теоретическое знание, как в свое время установил Гуссерль, не имело бы под собой оснований.

Borisov, E. V., Ladov, V. A., & Surovtsev, V. A. (2010). *Language, Consciousness, and the World. An Experience of Comparative Analysis of Phenomenology and Analytic Philosophy*. Vilnius: Evropeiskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)

Devaikin, I. A. (2022). On the Concept of Correlationism: Q. Meillassoux, G. Harman, R. Brassier. *Idei i idealy*, 14 (1), ch. 1, 82–99. (In Russian)

Ern, V. F. (1991). The Essence of German Phenomenalism. In V. F. Ern., *Sobranie sochinenii* (319–329). Moscow: Pravda Publ. (In Russian).

Føllesdal, D. (1969). Husserl's Notion of Noema. *The Journal of Philosophy*, 66 (20), 680–687.

Follmer, G. (1998). *Evolutionary Theory of Cognition: Innate Structures of Cognition in the Context of Biology, Psychology, Linguistics, Philosophy, and Theory of Science*. Rus. Ed. Moscow: Russkii dvor Publ. (In Russian)

Frege, G. (2000). On Sense and Reference. In G. Frege, *Logika i logicheskaia semantika* (230–246). Rus. Ed. Moscow: Aspekt Press. (In Russian)

Frolov, A. V. (2008). *The Transcendental Horizon and Boundaries of the Lifeworld* (Doctoral Thesis). Moscow: Moscow State University. (In Russian)

Heidegger, M. (1997). *Being and Time*. Rus. Ed. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)

Heidegger, M. (1998). *Prolegomena to the History of the Concept of Time*. Rus. Ed. Tomsk: Vodolei Publ. (In Russian)

Husserl, E. (1998). *Cartesian Meditations*. Rus. Ed. St. Petersburg: Nauka Publ., Iuventa Publ. (In Russian)

Husserl, E. (1999). *Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. 1: A General Introduction to Pure Phenomenology*. Rus. Ed. Moscow: DIK Publ. (In Russian)

Husserl, E. (2001). *Collected Works. Vol. 3 (1). Logical Studies*. Rus. Ed. Moscow: Gnozis Publ.; Dom intellektual'noi knigi Publ. (In Russian)

Husserl, E. (2017). Experience and Judgement. § 8. Horizontal Structure of Experience. Prior Typical Familiarity of Each Individual Object of Experience. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 6 (1), 192–200. (In Russian)

Ingarden, R. (1999). *Introduction to the Phenomenology of Edmund Husserl*. Rus. Ed. Moscow: DIK Publ. (In Russian)

Marion, J.-L. (2002). *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness*. Palo Alto: Stanford University Press.

Marion, J.-L. (2014). The Saturated Phenomenon. In: S. Sholokhova & A. Yampol'skaya (Eds.), *(Post) fenomenologiia: novaia fenomenologiia vo Frantsii i za ee predelami* (63–99). Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)

Mikhal'skii, K. (2010). *Logic and Time: Experience in Analyzing Husserl's Theory of Meaning. Heidegger and Modern Philosophy*. Moscow: Territoriia budushchego Publ. (In Russian)

Molchanov, V. I. (2004). *Distinction and Experience: The Phenomenology of Non-Aggressive Consciousness*. Moscow: Modest Kolerov i "Tri kvadrata" Publ. (In Russian)

Motroshilova, N. V. (2003). *Husserl's Ideas I as an Introduction to Phenomenology*. Moscow: Fenomenologiia — Germenevtika Publ. (In Russian)

Nesteruk, A. V. (2014). The Universe as a Saturated Phenomenon: The Christian Concept of Creation in the Light of Modern Philosophy and Science. *Metaparadigma*, 2–3, 78–115. (In Russian)

Sartre, J.-P. (1984). An Essay on the Theory of Emotions. In V. K. Viliunas, I. B. Gippenreiter (Eds.), *Psikhologiia emotsii: Teksty* (120–137). Rus. Ed. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta Publ. (In Russian)

Tvardovskii, K. (1997). On the Doctrine of the Content and Subject Matter of Representations. A Psychological Study. In K. Tvardovskii, *Logiko-filosofskie i psikhologicheskie issledovaniia* (38–159). Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russian)

II. *ДИСКУССИИ*

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-570-579

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СЕМИНАР «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ — 8: МЕТАФИЗИКА, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ КОГНИТИВИСТИКА И ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ»

(20–22 апреля 2023 г., Москва, Россия)

АННА ШИЯН

Кандидат философских наук, доцент.
Российский государственный гуманитарный университет.
125993 Москва, Россия.

E-mail: annasamoikina@yandex.ru

Данный текст является обзором международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии — 8: метафизика, эпистемология, трансцендентальная когнитивистика и искусственный интеллект», прошедшего в Москве 20–22 апреля 2023 г. В обзоре представлены наиболее интересные, с точки зрения автора, доклады секций «Трансцендентальная философия: онтология, метафизика опыта или эпистемология», «Трансцендентализм, когнитивистика и искусственный интеллект», «Рецепция и развитие трансцендентального (феноменологического) подхода в современной философии», «Трансцендентальная феноменология: онтология или/и гносеология». Автор не дает последовательного пересказа докладов в порядке их представления, а анализирует выступления участников, группируя их вокруг некоторых тематических и проблемных узлов, в той или иной степени ими затрагиваемых: трансцендентальные основания когнитивных наук, понимание и статус трансцендентального единства апперцепции, взаимоотношение гносеологии и онтологии в феноменологических исследованиях, рецептивность и конструирование в формировании предмета познания и т. п. Этот подход позволяет выявить различные, подчас противоположные позиции участников семинара по одному и тому же вопросу и наметить направления их дальнейшего решения.

Ключевые слова: трансцендентализм, метафизика, онтология, гносеология, сознание, феноменология, когнитивистика, искусственный интеллект, Кант, Гуссерль.

© ANNA SHIYAN, 2023

THE REVIEW OF THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC WORKSHOP "THE TRANSCENDENTAL TURN IN MODERN PHILOSOPHY — 8: TRANSCENDENTAL METAPHYSICS, EPISTEMOLOGY, TRANSCENDENTAL COGNITIVE SCIENCE AND ARIFICIAL INTELLIGENCE"

(April 20–22, 2023, Moscow, Russia)

ANNA SHIYAN

PhD in Philosophy, Associate Professor.
Russian State University for Humanities.
125993 Moscow, Russia.

E-mail: annasamoikina@yandex.ru

This article presents a review of papers of the international scientific seminar "Transcendental Turn in Modern Philosophy — 8: Metaphysics, epistemology, transcendental cognitive science and artificial intelligence," which was held on April 20–22, 2023 in Moscow. The topics reviewed were the following: "Transcendental Philosophy: Ontology, Metaphysics of Experience or Epistemology," "Transcendentalism, Cognitive Science and Artificial Intelligence," "Reception and Development of Transcendental (Phenomenological) Approach in Modern Philosophy," as well as "Transcendental Phenomenology: Ontology and/or Gnoseology". The author analyzes the presentations of the participants, grouping them around the following thematic and problematic nodes: the transcendental foundations of cognitive sciences, the understanding and status of the transcendental unity of apperception, the relationship between gnoseology and ontology in phenomenological research, receptivity and construction in forming the subject of knowledge, etc. This approach makes it possible to identify different, sometimes opposing positions of the participants on the same question and to outline ways to overcome the contradictions.

Keywords: transcendentalism, metaphysics, ontology, gnoseology, consciousness, phenomenology, cognitive science, artificial intelligence, Kant, Husserl.

В Москве с 20 по 22 апреля 2023 г. прошел ставший уже традиционным международный научный семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии — 8: метафизика, эпистемология, трансцендентальная когнитивистика и искусственный интеллект», организованный Государственным университетом гуманитарных наук, Российским государственном гуманитарным университетом, Российским университетом дружбы народов им. Париса Лумумбы и Центром гуманитарных исследований. В этом году, как всегда в рамках трансцендентальных семинаров (которые мы также называем конференциями), стояла задача обсуждения «трансцендентального поворота» в современной философии и его развития в трех главных трансцендентальных традициях: кантовском трансцендентализме, неокантианстве (пост-неоканти-

анстве) и трансцендентальной феноменологии. В центре внимания Трансцендентального семинара этого года стояли проблемы метафизики, гносеологии, трансцендентальной методологии и ее применения, когнитивистики и искусственного. На семинаре было сделано более 80 докладов и сообщений. В рамках этого обзора даже бегло невозможно коснутся содержания всех докладов, поэтому я ограничусь обсуждением проблематики докладов, относящихся к кантовской философии и феноменологии, которая мне представляется наиболее интересной и актуальной.

Сергей Леонидович Катречко (ГАУГН, Москва), организатор и идейный вдохновитель всех трансцендентальных семинаров, в своем пленарном докладе «Как возможна трансцендентальная метафизика? Перспективы трансцендентальной метафизики» рассмотрел несколько вариантов понимания метафизики Кантом, уделяя при этом особое внимание кантовскому отождествлению метафизики с трансцендентальной философией вообще. Однако трансцендентальная философия как наука еще только создается Кантом и определяется им в разное время по-разному (например, в первом и втором изданиях «Критики чистого разума»). И на протяжении всей истории развития трансцендентализма среди философов и исследователей не было консенсуса относительно того, как следует понимать кантовскую трансцендентальную философию. Катречко приводит в докладе разные трактовки кантовского трансцендентализма, начиная с концепций современников Канта и заканчивая современными метафизическими трактовками. При этом кантовская трансцендентальная метафизика характеризуется по-разному, в зависимости от предпочтений авторов. Например, Л. Эллайс развивает, следуя Канту, метафизику возможного опыта, а К. де Бур является сторонником онтологической трактовки кантовского трансцендентализма и сближает кантовскую метафизику с метафизикой Вольфа.

Понимания метафизики как философии вообще придерживается *Вадим Валерьевич Васильев* (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва) в своем докладе «Метафизические предпосылки учения И. Канта о трансцендентальной апперцепции». Речь в нем идет об амбивалентности кантовского понятия единства трансцендентальной апперцепции, или чистого Я. Кантовское чистое Я часто, особенно психологами, понимается как субстанция, или субстанциональный субъект. Это было бы вполне оправдано, как утверждает докладчик, если бы апперцепция (или самосознание, в котором это единство апперцепции дано) была интеллектуальным созерцанием. Но термин «интеллектуальное созерцание» присутствует только в черновиках Канта, а в «Критике чистого разума» чистое Я трактуется как данное в мышлении, и, соответственно, трансценден-

тальное единство апперцепции должно быть лишь формой мышления. Однако Кант однозначно не фиксирует ни одну из этих трактовок, то есть онтологический статус чистого Я у Канта остается неопределенным. Васильев считает, что эта неопределенность в отношении онтологических утверждений является *основной* кантовской метафизической предпосылкой. Обосновывая свою мысль, докладчик ссылается на кантовское учение об антиномиях. Именно эта неопределенность послужила основанием для различных, подчас взаимоисключающих, толкований кантовского трансцендентализма. Эту множественность толкований кантовского трансцендентализма, обусловленную, в том числе, и различными пониманиями термина «трансцендентальное единство апперцепции», можно было наблюдать и в рамках описываемого Трансцендентального семинара. Китайский исследователь *Ни Ицай* (Чжэцзянский университет, Ханчжоу, Китай) *в* своем докладе "The Annihilation and Genesis of Being. On Fichte's Theory of Intellectual Intuition in His Halle's Note of 'Wissenschaftslehre *nova methodo*'" (1798/1799)» обратился к фихтеанскому понятию интеллектуальной интуиции, которое было основано на понимании трансцендентальной апперцепции как особого типа интеллектуального созерцания, направленного на деятельность мышления. А к пониманию чистого Я как формы мышления, являющейся «изначальным тождеством функции» (тождеством, обосновывающим априорные категории), примыкает *Светлана Михайловна Кускова* (Москва, МИП) в докладе «Как возможно трансцендентальное обоснование наук о сознании?».

На Трансцендентальном семинаре были представлены и предшественники кантовской метафизики (философии), и ее современные критики. Так, *Максим Евгеньевич Евстигнеев* (НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Критическая философия до критической философии», исходя из понимания кантовского трансцендентализма как «аналитики рассудка», обратился к философии познавательных способностей Дж. Локка, оказавшей большое влияние на кантовскую критическую философию. *Александр Витальевич Думов* (ГАУГН, Красноярск) в своем докладе «П. Суппес и критика кантианских метафизических представлений» рассмотрел критику Суппесом основных философских (метафизических, по выражению Суппеса) кантовских предпосылок понимания научного знания, разделявшихся почти всеми представителями науки Нового времени: определенность научного знания, наличие причины у любого события, принципиальная достижимость полного, завершенного научного знания и др. Суппес считает, что эта классическая модель научного знания должна быть заменена вероятностным подходом, который и был представлен в докладе Думова.

Теоретико-познавательный аспект кантовской философии на «Трансцендентальном повороте в современной философии — 8» рассматривался в основном в рамках современной когнитивистики и исследований в области искусственного интеллекта. Эту проблематику задал академик *Владислав Александрович Лекторский* (ГАУГН, Москва) в своем пленарном выступлении «Возможна ли трансцендентальная когнитивистика». Лекторский обратил внимание на то, что на современном этапе развития когнитивных наук, а именно в рамках подхода «воплощенного познания» (познания, вписанного в окружающую социокультурную среду) снова встает вопрос об основаниях познания. И эти основания уже ищутся не только в мозговой и нервной деятельности человека, но также в культурно-обусловленной смысловой идеальной сфере. Лекторский считает, что эту смысловую идеальную сферу можно понимать как развитие неокантианского культурного априори.

Другой путь обоснования необходимости кантовского трансцендентализма для современных когнитивных исследований сознания был предложен в докладе *С. М. Кусковой* «Как возможно трансцендентальное обоснование наук о сознании?», упоминавшийся выше. Кускова считает, что ментальные состояния, доступные наблюдению от первого лица, являются субъективной репрезентацией феноменов мозговой деятельности, от третьего лица изучаемых в современной когнитивистике. При этом структура феноменов от первого и третьего лица одинаковая, они имеют один и тот же порядок следования и одни и те же правила подведения под априорные категории. При этом нет необходимости, как считает докладчик, обращаться к изучению феноменов сознания от первого лица, поскольку требуемая объективность уже достигнута и ее формальная структура может быть проанализирована с помощью кантовских априорных понятий. То, что для исследований в области искусственного интеллекта также применимы положения кантовской трансцендентальной философии, показала в своем докладе «Между сознанием и интеллектом: трансцендентальная философия И. Канта как теоретическое основание для исследований в области искусственного интеллекта» *Дарья Павловна Козолупенко* (МГУ им. М. В. Ломоносова). Речь у нее идет прежде всего о том, что для искусственного интеллекта справедлив тезис кантовского «коперниканского переворота» о согласовании вещи с представлением, при этом предметами, которые нам «являются», выступают модели искусственного интеллекта, которые сразу же носят объективный характер.

Более критично к сближению современной когнитивистики и нейронаук с кантовским трансцендентализмом отнеслась в своем докладе «Успехи нейро-

наук в перспективе трансцендентализма (От трансцендентализма к нейротрансцендентализму)» *Анастасия Анатольевна Мёдова* (СибГУ им. М. Ф. Решетнева, Красноярск). Мёдова подчеркнула, что работать в трансцендентальной парадигме применительно к нейронаукам означает ставить вопрос о возможности соотношения нейропроцессов мозга и познавательной активности человека. Каковы необходимые условия для соответствия нейронных процессов ментальным состояниям сознания? Однако современная когнитивистика пока не дает ответов на эти вопросы. Радикализацию подхода Мёдовой в отношении когнитивных наук можно найти в докладе *Павла Андреевича Мишагина* (СибГУ им. М. Ф. Решетнева) «Кант и когнитивистика: проблема истолкования», в котором подчеркивалось, что в нейронауках не решена проблема того, каким образом информация из внешнего мира преобразуется в сознательный опыт. Кроме того, докладчик обращает внимание, что для Канта термин «сознание» означает также восприятие себя как субъекта, наделенного свободной волей. Этот момент совсем не учитывается современной когнитивистикой.

Феноменология на Международном семинаре «Трансцендентальный поворот в современной философии — 8» была представлена как в аспекте теоретической онтологической и гносеологической проблематики, так и в прикладных аспектах. При этом интересно отметить, что в ряде докладов онтологические и гносеологические вопросы феноменологии рассматривались в контексте современной когнитивистики, иногда даже в неявном виде. Так, *Виктор Игоревич Молчанов* (РГГУ, Москва) в своем докладе обращает внимание на то, что проблема отношения сознания и материального мира у Канта решалась путем введения «познавательной способности», которая обрабатывает аффицировавший ее хаос ощущений, в результате чего формируются предметы, которые мы воспринимаем. Такая принципиальная схема, как было отмечено в дискуссии после доклада, вполне соответствует общей концепции современных когнитивных наук: человеческий организм с помощью мозга, нервной системы и пр. (аналог кантовской познавательной способности) обрабатывает сигналы внешнего мира и способствует формированию предметов окружающего мира. Молчанов считает, что отчасти в подобной парадигме функционирует также феноменология Гуссерля: оживляющие акты сознания формируют смысловую предметность из неопределенного хаоса ощущений. Докладчик считает, что подобные концепции оторваны от реального опыта, согласно которому человек уже находится в окружении определенных смысловых предметностей и связей, которые он воспринимает как данность и только потом может научиться выделять отдельные ощущения. По сути, как было отмечено в репликах после

доклада, концепции типа кантовской являются в отношении формирования предметов натуралистическими.

То, что формирование предмета, или образа, в феноменологии Гуссерля, в современной когнитивистике и в исследованиях по искусственному интеллекту описывается по одним и тем же концептуальным лекалам, утверждает в своем докладе «Распознающий искусственный интеллект и ноэматические смыслы феноменологов» *Алексей Николаевич Крюков* (СамГУ им. Ш. Рашидова, Самарканд, Узбекистан). При этом докладчик считает, что исследования в рамках искусственного интеллекта дают нам более полную картину того, как функционирует зрение и как мы распознаем (формируем) предметы.

В несколько другом ракурсе предстает феноменология Гуссерля в докладах *Наталии Андреевны Артеменко* (СПбГУ, Санкт-Петербург) «Переход Э. Гуссерля к генетической перспективе исследования и пассивный синтез» и *Оксаны Андреевны Сомовой* (СГМУ им. В. И. Вернадского, Самара) «К проблеме понимания собственного в феноменологии». Доклад Артеменко основывался на тезисе, что, с точки зрения Гуссерля, даже в самых глубинных слоях сознания присутствуют «пассивные слои», содержание которых не является результатом активности сознания, а представляют собой пассивно воспринятое Другое, совершенно чужое сознанию и никак им не обработанное. Для выявления этих слоев Гуссерль обращается к генетическому анализу, экспликацию которого докладчик совершает, обращаясь к неопубликованным при жизни рукописям Гуссерля. При этом Артеменко подчеркивает, что именно проблематика интерсубъективности побудила Гуссерля к исследованию глубинных пассивных слоев сознания. Сомова подходит к рассмотрению феноменологической проблематики восприятия Другого с точки зрения выделения сферы «собственного» в глубинных слоях сознания. И при этом докладчик приходит к парадоксальному, но вполне согласующемуся с тезисами Артеменко выводу, что в глубинных слоях сознания «собственное» не обнаруживается, оно может быть лишь реконструировано в ходе рефлексии, которая в данном случае играет роль определенного типа формирующей активности. Неожиданное продолжение идей, высказанных в докладе Артеменко и Сомовой, можно найти в выступлении *Ильи Сергеевича Селезнева* (ВолгГМУ, Волгоград) «Вещь и преодоление трансцендентализма в философии Гегеля, Хайдеггера и Бибихина». Селезнев считает, что пассивное восприятие Другого (в данном докладе речь идет о вещи) еще не означает постижения бытия или сущности вещи. У феноменологии Гуссерля нет средств для решения этой задачи. Но она решается в рамках философии Гегеля, Хайдеггера и Бибихина, на рассмотрении которых подробно останавливается докладчик.

Отдельный блок докладов на Трансцендентальном семинаре был посвящен проблемам возможности и понимания онтологии в рамках феноменологии Гуссерля. *Михаил Алексеевич Белоусов* (РАНХиГС, Москва) в докладе «Трансцендентализм, натурализм и онтология» защищал тезис, что в рамках гуссерлевского и кантовского трансцендентализмом возможна лишь онтология природы, то есть натуралистическая онтология. Если в отношении кантовской философии этот тезис не вызвал возражений, то в отношении гуссерлевской феноменологии у участников Трансцендентального семинара возник вопрос, не являются ли онтологическими гуссерлевские исследования сознания? Однако Белоусов считает, что в феноменологии эмпирическое сознание принадлежит миру, то есть может рассматриваться в рамках натуралистической онтологии, а трансцендентальную субъективность Гуссерль выносит за рамки мира и не строит в отношении нее онтологий подобных онтологии природы, то есть работает с ней иначе, чем в случае исследования мира. Тем не менее другой участник Трансцендентального семинара — *Иван Сергеевич Онегин* (НИУ ВШЭ), — вероятно, не согласился бы с Белоусовым. В своем докладе «Перипетии "сущего" у Гуссерля и разломы (пост)гуссерлевской феноменологии» он утверждает, что различие между сознанием (трансцендентальным сознанием) и пространственно-материальным миром у Гуссерля является методическим, то есть не носит «экзистенциального» характера. Выйти за рамки сущего, то есть за рамки обычного онтологического рассмотрения можно лишь в рамках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Проблема соотношения трансцендентального сознания и природы заняла центральное место в докладе *Андрея Борисовича Паткуля* (СПбГУ) «От трансцендентального субъекта к природе и обратно». В своем докладе Паткуль развивал тезис, во многом созвучный идеям венгерского феноменолога Л. Тенгели, что обычное эмпирическое сознание находится под воздействием природы, тогда как как трансцендентальное сознание конституирует смыслы природных образований, в том числе и человеческого тела. Однако, как было отмечено в дискуссии, специфика феноменологии Гуссерля состоит в том, что даже ее основные термины допускают различные толкования и, соответственно, одну и ту же проблему можно формулировать и решать на разном феноменологическом (даже на разном гуссерлевском) языке. Это относится и к терминам «трансцендентальное сознание» и «конституирование». Если под «трансцендентальным сознанием» понимать любое эмпирическое сознание, взятое с точки зрения его всеобщих свойств, и принять во внимание, как указывал Гуссерль, что трансцендентальное сознание есть в каждом эмпирическом со-

знании, то проблему соотношения природы и сознания в феноменологии Гуссерля можно представить несколько иначе. Это делает *Серкова Вера Анатольевна* (СПбПУ, Санкт-Петербург) в докладе «Реальность в феноменологическом проекте Э. Гуссерля». Она считает, что Гуссерля в определенном смысле можно назвать реалистом, поскольку он все-таки смог решить сложную задачу представления посредством сознания того, чем мир является без сознания. Тема о соотношении сознания и мира также была центральной в докладе «Выносит ли феноменолог суждения онтологически?» *Анны Александровны Шиян* (РГГУ). Шиян, следуя идее немецкого феноменолога Э. Тугендхата, исходит из того, что гуссерлевский термин «конституирование» можно понимать не только как активное учреждение смысла уже данного предмета, но и как удостоверение в существующем предмете, данность которого уже означает данность смысла этого предмета. Прежде чем вынести суждение онтологически, феноменолог должен удостовериться в реальности предметов и истинности их свойств, данных в естественной установке. Для этого необходимо не только обратиться в рефлексии к «подразумеваемому» в сознании предмету и соотнести его с данным в восприятии предметом, но и выявить априорные (формальные и материальные) условия восприятия. Это означает, что онтология может быть у Гуссерля только гносеологически обоснованной. Но и гносеология, в свою очередь, в феноменологии Гуссерля обосновывается онтологически. Так, немецкая коллега *Констанс Колька* в докладе «Husserls Weltprinzip der sich wechselseitig erweckenden Konträre» подчеркнула, что, с точки зрения Гуссерля, любой факт содержит в себе априорную сущность. И это неслучайно, поскольку, с точки зрения Кольки, в основании гуссерлевского понимания мира лежит принцип взаимопробуждающей контрарности.

Развитие кантовского и гуссерлевского априори в рамках современной когнитивистики было рассмотрено в докладе *Наталии Михайловны Смирновой* (ИФ РАН, Москва) «Воображение и смысл: трансценденталистское понимание и когнитивно-лингвистические импликации». Смирнова обратила внимание на то, что некоторые современные исследователи-когнитивисты, например Дж. Лакофф и М. Джонсон, исходят из тезиса о телесной воплощенности человеческого познания. Это означает, что все процессы мышления и сознания неразрывно связаны с телесными движениями и перцептивными ощущениями. В этой связи в рамках обсуждения был поставлен вопрос о необходимости введения нового типа телесного априори, обосновывающего познания.

Участники Трансцендентального семинара из Волгоградского государственного университета (ВолГУ, Волгоград) сделали ряд докладов, посвящен-

ных феноменологической методологии и применению феноменологического метода к различным областям гуманитарного знания. Я ограничусь только перечислением тем докладов с указанием их авторства: «Трудности преодоления естественной установки в феноменологическом исследовании правовых ценностей» (*Ветютнев Юрий Юрьевич*), «Феноменологический подход к исследованию внимания в контексте философии признания» (*Копанева Валерия Андреевна*), «Феноменологический подход к мифологию в "Диалектике мифа" А. Ф. Лосева» (*Пашков Вадим Константинович*), «Феноменологический анализ эпатажа как перформативной единицы публичной сферы постиндустриального общества» (*Романов Иван Юрьевич*), «О возможности синтеза методов герменевтики и феноменологии в исследовании религиозного сознания» (*Спирин Тихон Викторович*). Высокий уровень разработанности проблемы, профессиональное владение феноменологическим аппаратом, глубокое знание первоисточников и современной исследовательской литературы позволяют сделать вывод о появлении в нашем отечественном философском пространстве волгоградской школы практической феноменологии.

В завершение хотелось бы сказать, что ежегодные Трансцендентальные семинары, организуемые под руководством *С. Л. Катречко*, способствуют формированию российского трансцендентального сообщества, в котором одно из ведущих мест занимают отечественные феноменологи.

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-580-595

ОБЗОР ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ «АЛЁШИНСКИЕ ЧТЕНИЯ — 2022: ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ЖИТЬ. К 30-ЛЕТИЮ ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА РГГУ»

(15–17 декабря 2022 г., Москва, Россия)

СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА

Доктор философских наук, профессор.
Российский государственный гуманитарный университет.
125047 Москва, Россия.

E-mail: konacheva@mail.ru

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

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

E-mail: a.patkul@spbu.ru

АННА РЕЗНИЧЕНКО

Доктор философских наук, профессор.
Российский государственный гуманитарный университет.
125047 Москва, Россия.

E-mail: annarezn@yandex.ru

Данный текст представляет собой обзор работы юбилейной Всероссийской научной конференции с международным участием «Алёшинские чтения — 2022: Философия как способ жить. К 30-летию философского факультета РГГУ», которая прошла на этом факультете с 15 по 17 декабря 2022 г. Первый день ее работы был посвящен пленарным докладам, остальные два — работе секций и круглых столов. На конференции выступили докладчики из Москвы, Алматы (Казахстан), Волгограда, Екатеринбурга, Еревана (Армения), Калининграда, Рима (Италия), Санкт-Петербурга, Симферополя, Тюмени, Уфы, Бохума (Германия), Эссена (Германия). Здесь обсуждался широкий диапазон тем как классической, так и современной философии, имеющих определенное отношение к философии как образу жизни и к значимости образа жизни

© SVETLANA KONACHEVA, ANDREI PATKUL, ANNA I. REZNICHENKO, 2023

философа для философского познания. Особый акцент в ходе докладов и дискуссий был сделан на проблемах соотношения теоретического и практического в философии, ограниченном характере философии форм и понятий и возможностях преодоления такой ограниченности, экзистенциальном смысле философствования, возможности экспликации живого исторического опыта средствами философии, роли философии для диагностики современности, перспекщтивах диалектики, соотношении философии и власти. Секции конференции были также посвящены методологическим, историографическим, прагматическим и другим проблемам современной мысли. Не менее широк был и диапазон материалов, на которые опирались докладчики, — начиная с досократовской философии и заканчивая самыми актуальными образцами философии, еще не получившими достаточной рецепции у нас в стране. Многие сообщения отсылали также к истории русской философской мысли.

Ключевые слова: философия как образ жизни, теоретическое и практическое в философии, экзистенциальный смысл философии, современная философия, философия и современность, метод философии, философия и общество, философия и власть, философский факультет РГГУ.

THE REVIEW OF THE ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC CONFERENCE WITH INTERNATOPNAL PARTICIPATION "ALESHIN ACADEMIC READINGS — 2022: PHILOSOPHY AS A WAY OF LIFE. DEDICATED TO THE 30TH ANNIVERSARY OF THE FACULTY OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES"

(December 15–17, 2022, Moscow, Russia)

SVETLANA KONACHEVA

DSc in Philosophy, Professor.
Russian State University for the Humanities.
125047 Moscow, Russia.

E-mail: konacheva@mail.ru

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, Associate Professor.
St Petersburg State University.
199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

ANNA I. REZNICHENKO

DSc in Philosophy, Professor.
Russian State University for the Humanities.
125047 Moscow, Russia.

E-mail: annarezn@yandex.ru

Our paper is an overview of the anniversary All-Russian scientific conference with international participation "Aleshin Academic Readings — 2022: Philosophy as a Way of Life. Dedicated to the 30th Anniversary of the Faculty of Philosophy of the Russian State University for the Humanities," which was held at this faculty from December 15 to 17, 2022. The first day of its work was devoted to plenary

reports, the other two days were connected with the work of sections and workshops. Speakers from Moscow, Almaty (Kazakhstan), Volgograd, Yekaterinburg, Yerevan (Armenia), Kaliningrad, Rome (Italy), St. Petersburg, Simferopol, Tyumen, Ufa, Bochum (Germany), Essen (Germany) performed their presentations at the conference. It discussed a wide range of topics, both classical and modern philosophy, having some bearing on philosophy as a way of life and on the significance of a philosopher's way of life for philosophical knowledge. Particular emphasis in the course of reports and discussions was placed on the problems of the relationship between theoretical and practical in philosophy, the limited nature of the philosophy of forms and concepts and the possibilities of overcoming such limitations, the existential sense of philosophizing, the possibility of explication of living historical experience by means of philosophy, the role of philosophy for diagnosing modernity, the prospects of dialectics, the relationship between philosophy and governments. Sections of the conference were also devoted to methodological, historiographical, pragmatic and other problems of modern thought. No less wide was the range of materials on which the speakers relied, starting with pre-Socratic philosophy and ending with the most relevant examples of philosophy that have not yet received sufficient reception in our country. Many talks also referred to the history of Russian philosophical thought.

Keywords: philosophy as a way of life, theoretical and practical in philosophy, the existential meaning of philosophy, modern philosophy, philosophy and modernity, method of philosophy, philosophy and society, philosophy and governments, Faculty of Philosophy of the Russian State University for the Humanities.

15–17 декабря 2022 года в г. Москве на философском факультете Российского государственного гуманитарного университета прошла конференция «Алешинские чтения — 2022: Философия как способ жить», приуроченная к 30-летию создания этого факультета. По трагическому стечению обстоятельств за несколько дней до открытия работы конференции, 11 декабря 2022 г., ушел из жизни основатель философского факультета РГГУ и один из членов ее оргкомитета *Валерий Дмитриевич Губин* (1940—2022). Проведение мероприятия оказалось поэтому также и данью памяти этому уважаемому человеку и авторитетному ученому.

Работу конференции открыл проректор РГГУ *Павел Петрович Шкаренков*. В своей речи он поприветствовал от имени ректора университета, доктора исторических наук *Александра Борисовича Безбородова* участников и организаторов этого юбилейного мероприятия. Он также рассказал о непростом времени, когда создавался философский факультет РГГУ, трудностях, которые возникали перед его создателями, важности философского факультета для РГГУ и за его пределами.

Далее своими воспоминаниями о Валерии Дмитриевиче Губине поделились его коллеги и друзья — Вячеслав Владимирович Сербиненко, Владимир Игоревич Стрелков, Владимир Петрович Филатов, Любовь Сергеевна Ершова, Виктор Игоревич Молчанов, Светлана Александровна Коначева. Выступившие

рассказали о биографических деталях своего знакомства, общения и сотрудничества с ушедшим коллегой, указали на некоторые его личные качества, привлекавшие к нему людей разных поколений, отметили его профессиональные достоинства как исследователя, педагога и организатора, позволившие ему создать философский факультет на принципах открытости и взаимного доверия коллег, а также уважения к студенческой аудитории. Особый акцент был сделан на то, что Валерий Дмитриевич имел мужество говорить о философии вообще, философии как таковой — в эпоху, когда мыслители отваживаются высказываться только о философии каких-либо отдельных предметных областей (философия литературы, философия кино и т. д.), в чем он видел признак усталости современного европейского человечества.

Первый день конференции был посвящен пленарным докладам. Согласно программе конференции, пленарное заседание открыла доктор философских наук, декан философского факультета РГГУ *Светлана Александровна Коначева*. В своем докладе «Фактичность vs теория: К вопросу о началах философии» она указала на то, что имеет место апория. С одной стороны, фактическая жизнь — это начало философии, которая в свою очередь является способом осуществления фактической жизни, имея при этом ее своей ближайшей темой. Но, с другой стороны, многие значимые тенденции фактической жизни препятствуют исполнению философии. Для выхода из этого затруднения Хайдеггер предлагает свой способ тематизации фактической жизни, а тем самым и исполнения философии, которое не ограничивалось бы ее теоретической составляющей.

Следующим с докладом на тему «(За)что же это такое — философия? Время форм и понятий» выступил *Виктор Игоревич Молчанов*. Он поставил вопрос о сущности *философии форм и понятий*, а также о возможности ее преодоления. По его мнению, эта философия была задана Платоном и Аристотелем, а позднее была связана с проблематикой разума и кульминировала в немецком идеализме — у Канта и особенно Гегеля. В XIX–XX вв. появились попытки избавиться от нее, которые выразились в *учении об интенциональности*. Таким образом, речь идет о борьбе двух фундаментальных установок: можно или признать субъективность синтетической структурой, понятием, определяющим свои моменты, или же признать субъективность изначально плюралистичной и в этом смысле непонятийной, постоянно возобновляющей баланс частей, подвижной, лабильной, все время возникающей и исчезающей целостностью.

Следующим с докладом на тему «Язык как жизненный мир» выступил *Андрей Вадимович Смирнов* (ИФ РАН, Москва). Он выдвинул тезис о том, что *все есть связанность и все есть перевод*, но связанность может проявлять себя

по-разному и в разном. Самый известный способ связи — это связь субъекта и предиката «S есть P», связь как самотождественность. Другой тип связи, который обнаружил еще Ч. С. Пирс, — это связь через действие. Примером языка и примером мышления, которое построено на этом, является *арабский язык*, в котором нет глагола «быть», а есть действие, или *опора*.

Работу конференции продолжил *Нур Серикович Кирабаев* (РУДН, Москва) с докладом на тему «Знание и "практический разум" в арабо-мусульманской философии». Категория «знание», по его мнению, является одной из центральных в этой традиции, причем категории «знание» и «действие», теоретический и практический разум, составляют неразрывное единство в рамках мусульманской духовной культуры. Показательным примером для понимания трактовки знания здесь, по мысли докладчика, может служить фигура ал-Газали, полагавшего, что знание — это (1) постижение объектов посюсторонних и потусторонних и (2) выработка правил усовершенствования человеческого характера, и ни одна сторона его не может быть отделена от другой.

Следующим вниманию публики был представлен доклад *Александра Фридриховича Филиппова* (НИУ ВШЭ, Москва) «Возможны ли социетальные общности в постглобальную эпоху?». Он обратился к понятию «мировое общество» (Weltgesellschaft), введенному Н. Луманом. Во всемирном обществе Лумана не могло быть социетальных общностей (Т. Парсонс). Но сейчас *состоялось большое регрессивное движение* от всемирного общества к обществам, которые ретерриториализируются и где границы политического становятся все более непроницаемыми. Однако можно представить себе, что в эпоху усиливающегося политического обособления на основе оставшихся средств всемирной коммуникации будут возникать общности, которые этот самый глобальный мир и всемирное общество будут рассматривать как высшую ценность. *Одной из общностей такого рода может стать общность философов*.

После этого свой доклад на тему «Семиозис и мимесис» представил *Сергей Николаевич Зенкин* (РГГУ), где он показал различие этих двух модусов коммуникации. В первом случае имеет место знак для понимания, во втором — образец для подражания. Основой тезис доклада Сергея Николаевича заключался в том, что *альтернативой знаково-семиотической коммуникации в нашей культуре является коммуникация миметическая*. Причем мимесис берется здесь — это именно подражание субъекта субъекту. Философски такое различие можно более тонко разработать с помощью терминологии Нельсона Гудмена, введенной им в книге «Языки искусства» (1968), где тот использует различие между деннотацией и экземплярификацией.

После обеда работу пленарного заседания продолжил *Константин Михайлович Антонов* (ПСТГУ, Москва) с докладом на тему «Вероучительные произведения Л. Н. Толстого как духовные упражнения». В нем Константин Михайлович опирался на понятие «духовные практики» у П. Адо, который полагал, что античные философские тексты написаны не для чисто теоретического усвоения, а содержат некую волевую личностную практику, предназначенную для самотрансформации индивидуума. Поздние же вероучительные трактаты Толстого могут послужить отличным примером такого рода текстов. Так, в трактате «В чем моя вера?» Толстой развивает принцип непротивления злу, подчиняя этот текст цели преодоления того сопротивления, которое оказывается обычным христианину словом Христа о непротивлении злу и которое формируется рутиной повседневной жизни.

Следующим с докладом, озаглавленным «Экзистенциальные основания исторического опыта: Х.-Г. Гадамер и Ж. Деррида», выступил *Борис Львович Губман* (ТвГУ, Тверь). Борис Львович указал на то, что Гадамер и Деррида развивали тему исторического опыта в особом ключе, полемизируя при этом друг с другом. Докладчик реконструировал основные детали этой полемики. Деррида упрекал Гадамера в том, что тот антропологизирует диалогизм и возобновляет метафизику, а сам диалог в гадамеровском смысле, по сути, невозможен. Гадамер ответил на все эти упреки. А сам Деррида стал развивать тему по линии проблемы *переговоров*.

После этого прозвучал доклад *Романа Викторовича Светлова* (БФУ им. И. Канта, Калининград), озаглавленный «Философы-цари, или что происходило, когда философ становился одушевленным законом». Его автор привел несколько примеров из мировой истории и истории философии сближения философов и власти. Но главным героем доклада Романа Викторовича оказался Юлиан Отступник, правивший в эпоху распространения христианства около полутора лет. Юлиан Отступник — это не просто философ на троне, это *киник на троне*. Киники держались места социальных аутсайдеров и гордились этим местом. Поэтому киник-кесарь — образ куда более парадоксальный, чем, например, даос на троне.

Следующим свой доклад на тему «“Наука, которая всегда начинает с самого начала”: личное усилие философствования в виду сущего в целом» прочитал *Андрей Борисович Паткуль* (СПбГУ, Санкт-Петербург). Он предложил свою интерпретацию фрагмента Аристотеля (Met. IV, 2), где тот сравнивает философию с диалектикой и софистикой, указывая, что первую от последней отличает не только метод, но и выбор образ жизни. По мнению докладчика, этот выбор

является тем «ясным и понятным для нас», которое только и делает возможным для философа достижение и удостоверение «ясного и понятного по природе». Поэтому, по словам Шеллинга, философия — это «наука, которая всегда начинает с самого начала», т. е. выбора жизни этим вот философом, но всегда нацелена на сущее как таковое и в целом, и в такой нацеленности все же есть «всецело личное дело философствующего» (Гуссерль).

После этого с сообщением на тему «Современность как вызов» выступила *Наталья Андреевна Артеменко* (СПбГУ). Наталья Андреевна продемонстрировала структуру события на примере эпохи модерна, датируемой ею концом XIX — началом XX в., когда рациональный субъективизм на своем пике претерпевает кризис и превращается в иррационалистический антисубъективизм, а стремление к радикальной революции обращается в радикальный тоталитаризм. Постмодерн, по ее мнению, также не является чем-то независимым от модерна, это видно уже из самого названия этой эпохи, но оно же раскрывает и сущностную ее постисторичность. Возможно даже не столько постисторичность, сколько отложенность в будущее для современности, временной парадокс пребывания после того, что сейчас, характерны для нашего времени.

Далее свой доклад, озаглавленный «Актуальные проблемы диалектики», представил *Артемий Владимирович Магун* (Европейский университет, Санкт-Петербург). Он отметил, что современный диалектический разум нельзя понять без контекста структурализма. Из диалектики уходит история, она предстает как симметричная и структурная. Теперь требуется разбивать понятия вплоть до самых основных и рассматривать их не как рядоположенные, а как отражающиеся друг в друге. Артемий Владимирович утверждал, что возможно редуцировать все диалектические оппозиции к одной, например к оппозиции «множество/единство», но сам он не склонен делать это. Далее троичные отношения, с его точки зрения, — это просто усложнения бинарных отношений. А настоящий синтез их — это и есть задача жизни философа.

Завершил работу первого дня конференции доклад *Алексея Павловича Козырева* (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва) на тему «Смысл жизни или смысл истории?». Он построил его на противопоставлении двух текстов — «В Айе-Софии» С. Н. Булгакова, где тот размышляет о вечной русской теме — кресте на Айе-Софии, и художественного произведения Гайто Газданова под названием «Вечер у Клэр», где два человека рассуждают о смысле жизни, а также опирался на работу Г. В. Флоровского «Смысл истории и смысл жизни» (1923). В итоге докладчик пришел к выводу, что смысл истории и смысл жизни не являются однонаправленными: возвышая смысл жизни, мы удаляемся от смысла

истории. И напротив, уделяя слишком большое внимание смыслу истории, мы тем самым умаляем смысл человеческой жизни.

Следующие два дня работы конференции были посвящены секционным заседаниям и круглым столам. Секция «*Философия и опыт современности*» (модератор: С. А. Коначева) была посвящена современным способам понимания философской жизни. В докладе *Ольги Федоровны Иващук* (РАНХиГС, Москва) были проанализированы экзистенциальные условия философской продуктивности. На материале работ Н. Элиаса ею было показано, что ракурс, сделавший эти условия теоретически уловимыми, связан с исследованием баланса власти. В философии равно опасен уклон в любую сторону: в случае утраты творцами могущества она превращается в служанку, в случае их этаблирования они превращаются в мандаринов, а философская работа — в комментаторство и культуртрегерство. *Нина Юрьевна Игнатова* (НТИ(ф) УрФУ, Екатеринбург) в своем докладе обратилась к идее избранничества в философии, определяющей философствование как путь к зрелости или абсолютному знанию. Игнатова остановилась также на критике этой позиции в феминистской философии и постколониальных исследованиях, где она рассматривается как эпистемически несправедливая, что порождает закономерные сомнения в универсальности философии. Доклад *Евгения Витальевича Малышкина* (СПбГУ) был посвящен философствованию как способу обретения *vita beata* у Декарта. Отвечая на вопрос о сущности счастья у Декарта, докладчик провел сравнение Декарта с персонажем романа Пелевина «KGBT+», который выполняет те же процедуры, что и картезианский субъект. Было отмечено, что Пелевин также обещает счастье, но случается оно вовсе не с картезианским субъектом. Было предложено взглянуть на это противостояние не как на противоречие, но как на способ изобретения объема в плоскостной фигуре, подобно тому, какой мы получаем в кубе Неккера.

Артем Павлович Соловьев (Алматинская православная духовная семинария, Казахстан) посвятил свой доклад размышлениям Одо Марквардa о теодицее и гностицизме в модерной цивилизации. Докладчик сделал вывод, что Марквард предлагает понимать модерн как цивилизацию, в которой главное противоречие, ее формирующее, — это противоречие между антигностическим приятием мира и неогностическим стремлением разрушить этот мир, ради грядущего лучшего мира. Завершал секцию доклад *Михаила Максимовича Базлева* (НИЯУ МИФИ, Москва), в котором была рассмотрена рецепция философии «как способа жить» в современной хакерской этике. Докладчик попытался продемонстрировать, что несмотря на то, что данная традиция не имеет прямых

связей с академической философией, заложенные корифеями данного сообщества принципы образа жизни хакера фактически воспроизводят ряд ключевых идей античной и европейской философских традиций о бытии философа.

На секции «*Философская жизнь как оптика и метод*» (модераторы: *Людмила Эдуардовна Крыштоп* (РУДН), *Л. С. Ершова*) обсуждались способы рассмотрения философской жизни, разработанные в феноменологическо-герменевтической традиции. Доклад Л. Э. Крыштоп был посвящен когерентности как основе и условии устойчивости мировоззрения. *Екатерина Иннокентьевна Хан* (РУДН, НИУ ВШЭ) в своем докладе предложила критически пересмотреть концепт ностальгии, выделив ряд аспектов ностальгирующего сознания, выявив технику культивации «ностальгирующего субъекта» и осмыслив возможные способы преодоления «идола ностальгии». Ряд докладов был посвящен различным аспектам философии М. Хайдеггера. *Надежда Викторовна Кода* (РГГУ) обратилась к загадке «религиозного почерка» позднего Хайдеггера, акцентировав внимание на интерпретации Х. Яннараса. Было продемонстрировано, что Х. Яннарас поднимет вопрос об апофатической стратегии Хайдеггера в религиозном контексте. В докладе *Михаила Алексеевича Белоусова* (РАНХиГС) были рассмотрены предпосылки феноменологии отношения самости и Другого в «Бытии и времени» М. Хайдеггера. Было показано, что хайдеггеровская редукция этого отношения к анонимности das Man строится на игнорировании феномена близкого как *своего Другого*. *Dasein* всегда уже растворено в *das Man* и исходно потеряно для себя именно потому, что оно изначально одиноко. Доклад *Евгении Александровны Шестовой* (РГГУ) «Читатель (для) жизни: голос друга vs. Голос совести» отталкивался от своеобразной «поэтической дескрипции» — стихотворения Баратынского «Мой дар убог…», в котором поэт проводит аналогию между читателем и другом, — и разворачивает это лаконичное описание в двух направлениях. С одной стороны, это попытка феноменологически прояснить специфику опыта Другого как друга, используя указание Хайдеггера на «голос друга» и комментарии к этому выражению. С другой — это вопрос о «коммуникации в письме» и о своего рода экзистенциале отношения с другом, который задействован в частности в любом высказывании, в том числе и в написании текста.

На секции «*Философия как modus vivendi: историческая перспектива*» (модераторы: *Алексей Васильевич Лызлов* (РГГУ), *Сергей Леонидович Катречко* (ГАУГН, Москва)) прозвучали доклады, посвященные различным аспектам рассмотрения философской жизни в истории мысли. Основной пафос доклада *Николая Ивановича Мурзина* (ИФ РАН) «Парменид и его идея правды: есть ли

у нее жизненное приложение?» состоял в критике взгляда на Парменида как протагониста идей, прокладывающих путь тоталитарным идеологиям, и демонстрации возможности иного прочтения его философии: прочтения, способного скорее дать нам действенное оружие против неправомерных амбиций и псевдо-интеллектуальности тоталитарных идеологий. В докладе *Игоря Николаевича Зайцева* (РХГА им Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург) «О вечной актуальности Анаксагора» речь шла о проблеме Ума в философии Анаксагора и демонстрации ее непреходящей актуальности. По мысли докладчика, Анаксагор удерживает нас как от сведения роли познающего ума к «считыванию» того, что дано в воспринимаемом нами познаваемом материале, так и от нигилистического обесценивания материала и провозглашения познания порождением одного только ума. *Ирина Александровна Протопопова* (РГГУ) посвятила свой доклад «Сократ: философская стратегия как интеллектуальная реализация» рассмотрению Сократа как персонажа, который у Платона, Ксенофонта и в сократических диалогах воплощает различные философские стратегии. Наиболее подробно Ирина Александровна остановилась на платоновском Сократе как фигуре, позволяющей Платону показывать то, как основные моменты его философии могут быть реализованы в человеческой «экзистенции». А. В. Лызлов в докладе «Философия языка как основа для понимания социально-политического измерения человеческой жизни в работах И. Г. Гамана» обратился к трудам мыслителя, который, будучи выдающимся критиком просветительской мысли XVIII в., дал уникальную для своего времени философию языка. В фокусе рассмотрения при этом оказалась гамановская аналогия языка и капитала, слов и денег. По мысли Гамана, формы социального взаимодействия и социальной регуляции, присутствующие в том или ином сообществе, также должны быть адекватны грамматической устроенности языка, на котором в этом сообществе говорят. В докладе С. Л. Катречко «“Жить, не разобравшись в жизни, не стоит” (Платон)» был рассмотрен модус «первичной философии», связанный (посредством «техник себя») с «собранием себя» в качестве свободного человека. Докладчик показал, что философия не сводится к профессиональной деятельности, состоящей в исследовании (концептуальном анализе) категориального базиса, который лежит в основании нашего познания мира, но скорее представляет собой «техники себя» (М. Фуко), посредством которых человек формирует себя как субъекта (личность). *Дмитрий Николаевич Гончарко* (РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург) обратился в своем докладе к «Политической онтологии Данте и Кристины Пизанской». Дантовский образ государя или монарха — это собирательный образ, составленный из философ-

ских и теологических концепций Античности и Средневековья, имеет политические и юридические обоснования в идее власти человека в аспекте чисто человеческой *Dignitas*. Кристина Пизанская в дополнение к дантовской идее значимости человеческого достоинства развивает идеи гражданских свобод для женщин также в свете идеи *Dignitas*. Завершал секцию доклад *Константина Владимировича Бандуровского* (Бохум, Германия) «Августин: теория и практика блаженной жизни». Обратившись к «Кассициакским диалогам» Августина, докладчик изложил аргументацию Августина, относящуюся к возможности блаженной жизни, и вместе с тем показал, как он реализует свое стремление к достижению блаженной жизни на практике, а так же то, как его мысль и практика взаимодействуют.

В рамках секции «*Философия в действии*» (модератор: *Анна Александровна Волкова* (РГГУ)) были представлены доклады, в которых авторы отмечали различные возможности применения философского анализа к исследованию жизни социальной. Открылась секция докладом *Олега Васильевича Кильдюшова* (НИУ ВШЭ) «Мысль как культурная практика: к эвристике и прагматике социологии философии» о социологии философии. Автор доклада представил глубокий анализ подходов теоретической социологии к исследованию философских практик. *Олега Викторовича Зарапина* (КФУ им. В. И. Вернадского, Симферополь) были посвящены диалогу как методу философствования и практике конструирования философского дискурса. А. А. Волкова в своем докладе «Исследуя сообща: концепт философского диалога» с опорой на идеи П. Рикера представила возможность рассматривать пространство философии как незавершенный и незавершаемый диалог различных авторов, традиций и подходов. *Олег Викторович Зарапин* (КФУ им. В. И. Вернадского) в своем выступлении «Философский диалог как практика “умоперемены”. Способная ли машина заменить Сократа?» сместил акцент данной проблематики и показал, как трансформируется философский диалог в эпоху искусственного интеллекта. Особый интерес участников конференции вызвало представление работы нейросети «Сократ», которая может поддерживать дискуссию в том числе и по философским вопросам. Доклад *Германа Владимировича Мелихова* (КФУ, Казань) «Самоценность жизни: Мишель Анри и Владимир Бибихин» был посвящен анализу концепции феноменологии жизни М. Анри и концепции «смены глаз» В. Бибихина. Особое внимание участников секции было направлено на доклад *Евгения Николаевича Блинова* (ТюмГУ, Тюмень) «Искусство говорить или молчать: философия между парресией и идеальными фигурами умолчания», где речь шла о значении молчания и высказывания в социально-политическом

пространстве и переосмыслении подхода М. Фуко к исследованию трансформации речи и высказывания в процессе управления обществом. Секция завершилась продолжительной критической дискуссией, возникшей после доклада *Евгения Николаевича Копаева* (РГГУ) «К вопросу о применении методологии политической науки "западного образца" для познания российской действительности», где автор его сделал предположение о влиянии исторической, культурной и т. д. самобытности российского общества на формирование особого подхода к исследованию пространства политического.

Секция «*Философия в университете*» (модератор: *Наталия Ивановна Кузнецова* (ИИЕТ им. С. И. Вавилова РАН, Москва)) была посвящена институциональным формам философской жизни. В докладе Н. И. Кузнецовой были рассмотрены философские поколения в СССР во второй половине XX столетия. *В. П. Филатов* проанализировал борьбу и досуг как два стиля философской жизни. Дискуссионный доклад на тему «Сократ о жизни философа и формах ее организации в государстве», провоцирующий смену нескольких оптик на обстоятельства бытования философа в мире и, в частности, в университете, предложил *Иван Сергеевич Курилович* (РГГУ), где он презентистски переосмыслил источники и традицию понимания Сократа, переложил их на концепцию Гегеля о развитии понятия свободы и в образовавшейся схеме критически проанализировал позиции Канта и Гумбольдта о месте и роли университета и философского факультета в нем, а также обратился к размышлениям Мосса, Фуко, Деррида и Мариона для прояснения пересечений понятий знания, дара и власти. Доклад *Татьяны Дмитриевны Соколовой* (ИФ РАН) был посвящен особенностям формирования и развития исторической эпистемологии во Франции, рассмотренной как проект научной философии. *Виталий Анатольевич Куренной* (НИУ ВШЭ) в своем докладе обратился к презентизму в философии историографии, акцентировав внимание на противопоставлении методов Дройзена и Ранке. Завершал секцию Круглый стол «Философский факультет сегодня», на котором обсуждались место и роль философского факультета в современном университете. Отдельной темой стало обсуждение специфики философского факультета РГГУ, которому исполнилось 30 лет. Участники дискуссии вспоминали первые годы существования факультета, его основателя и многолетнего декана — В. Д. Губина, отмечали, что философский факультет РГГУ всегда был местом, где философия воспринималась именно как способ жить.

В контексте восточной философской традиции тема конференции получила особое звучание за счет секции «Философия и чжэсюэ: проблема сопряжения» под руководством *Сергея Викторовича Дмитриева* (ИВ РАН, РГГУ,

Москва), где обсуждалась связь жизни с философией (*чжэсюэ*). Докладчики *Аглая Борисовна Старостина* (ИВ РАН, НИУ ВШЭ, РГГУ), *Павел Алексеевич Зайцев* (НИУ ВШЭ), *Валерия Дмитриевна Теряева* (РГГУ) анализировали роль философии в культуре древнего и средневекового Китая, взаимодействие литературного и философского дискурса в китайском движении за «возвращение к древности», а также адекватность используемого в западных культурах категориального аппарата для описания древнекитайских философских теорий.

Секция «*Русская философия как способ <вы>жить*» состоялась в рамках юбилейных Алёшинских чтений 17 декабря 2022 г. На конференции прозвучал 21 доклад ученых из России, Италии, Германии и Армении. Модераторами заседаний выступили такие признанные специалисты в области истории отечественной философии, как *Анастасия Георгиевна Гачева* (ИМЛИ РАН, Библиотека им. Н. Ф. Федорова, Москва), *Виктор Петрович Троицкий* (Библиотека «Дом А. Ф. Лосева», Москва), и *Анна Игоревна Резниченко* (РГГУ; Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина, Болшево).

Уже в названии, использующем основную тему конференции в несколько измененном виде, содержится основная идея секции: речь идет не просто о «жизни», но о «выживании», т. е. жизни в экстремальных, измененных условиях. И задача философа — осмыслить это положение дел. Утреннее заседание (модератор: А. Г. Гачева) было посвящено социокультурным и правовым аспектам такого «<вы>живания». Заседание открыл доклад *Олега Викторовича Марченко* (РГГУ), посвященный первому философу России и Украины, давшему пример практики такой философской жизни: Г. С. Сковороде, чье трехсотлетие в 2022 г. мы отмечали. Литературная проекция философии и правовой статус героев Ф. М. Достоевского, С. Н. Булгакова и О. Розенштока-Хюсси (в докладе *Ирины Валерьевны Борщ* (ПСТГУ, Москва; Вальденский факультет, Рим, Италия), «смутная субстанция солидарности» в текстах русских мыслителей (в докладе *Андрея Николаевича Окары* (ЦВИ РАН, Москва)), этико-онтологическая проблема «своего места» в исследованиях Д. И. Чижевского о Гоголе (доклад *Николая Викторовича Рябчинского* (НИУ ВШЭ)), театральная антропология как философия жизни (в докладе *Анны Сергеевны Никифоровой* (МГУ им. М. В. Ломоносова)) — все это стало предметом обсуждения. Наконец, два заключительных доклада: *Анны Анатольевны Голубковой* (РГДБ, Москва) со знаковым заголовком: «”Жизнь” и “литература” как философские категории в системе взглядов В. В. Розанова» и А. Г. Гачевой «“Преследуют — значит, научатся следовать”: Александр Горский, Николай Сетницкий, Валериан Муравьев: опыт философского самостояния в Советской России» не просто подвели

итог утреннему заседанию, но и позволили сформулировать ряд теоретических положений о соединении несоединимого: «жизни», «философии» и «литературы», — а также практические, проверенные на трагическом жизненном опыте, последствия таких соединений.

Дневное заседание (модератор: В. П. Троицкий) было посвящено традиционной теме — платоновским мотивам и их интерпретациям в русской философии; поэтому часть докладов была непосредственно связана с рецепцией платонизма в области философии математики (доклад В. П. Троицкого «О платонизме в математике (из разговоров с А. Н. Паршиным)», посвященный памяти выдающегося ученого) и философии языка (доклады *Дмитрия Сергеевича Бирюкова* (СИ РАН, Санкт-Петербург) «Развитие темы внутренней формы слова у П. А. Флоренского», *Любови Алексеевны Петровой* (СИ РАН) «“Софиологический постскриптум” в контексте философии языка С. Н. Булгакова», *Артема Андреевича Гравина* (ИМЛИ РАН; СИ РАН) «Особенности лингвофилософии Василия Зубова». Развитию общей темы конференции («Философия как способ жить») с подчеркнуто-заостренной экзистенциально спецификой секции был посвящен доклад А. И. Резниченко «Начало 1930-х, Бердяев, Маритен и проблема “морального квалиа”», где на материале только что опубликованной переписки между лидером неотомистов и самым, наверное, знаменитым философом русского зарубежья, сопоставленной с теоретическими работами мыслителей, написанными в этот период, докладчик сформулировала проблему «морального квалиа» как первичного, далее неразложимого этического чувства, лежащего в основании личного выбора или поступка. Доклады *Елены Юрьевны Кнорре* (ИМЛИ РАН, ПСТГУ) «“Все то — небыль, и только то, что теперь и быль и истина”: нарратив религиозного обращения в дневниках М. М. Пришвина и С. Н. Дурылина периода Гражданской войны (1918–1922)» и *Николая Николаевича Павлюченкова* (ПСТГУ) «Опыт философской жизни П. А. Флоренского» продолжают этот экзистенциалистский сюжет.

Наконец, заключительное, вечернее заседание (модератор: А. И. Резниченко) было связано с темами, как правило, ускользавшими от внимания исследователей. Так, доклад *Татьяны Владимировны Левиной* (Academy in Exile, Эссен, Германия) с говорящим заголовком «Эпистемология незнания: женщины в русской философии» был посвящен «женской» теме в истории русской философии. Доклады *Елены Юрьевны Машуковой* (ВКА им. А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург) «Философский проект “светлого будущего” (читая “Новый град”)» и *Рустема Ринатовича Вахитова* (УУНиТ, Уфа) «Антропогенное идеальное: Н. О. Лосский и Э. В. Ильенков», формально разные, оказались объеди-

нены единым сюжетом: утопическими проектами в русской философской традиции. Значительную дискуссию, перешедшую в полемику с одним из лидеров феноменологического движения в России, В. И. Молчановым, вызвал доклад *Михаила Юрьевича Немцева* (Российско-армянский (Славянский) университет, Ереван, Армения) с говорящим названием «Философия и страх». И, наконец, завершающим докладом и своеобразным итогом секции стал доклад *Александра Вячеславовича Логинова* (РГГУ, РАНХиГС) «В. В. Розанов и В. В. Бибихин о философском способе жить».

Секция «*Экзистенциалы философии*» (модератор: Е. А. Шестова) как нельзя более отвечала общей теме конференции, объединив в себе доклады, посвященные разным вариантам экзистенциальных мотивов в философии XX в. — от Хайдеггера до Батая. *Егор Евгеньевич Алимов* (МГУ им. М. В. Ломоносова) и *Глеб Кириллович Енговатов* (РГГУ) рассматривали трудности соотнесения экзистенциального опыта и способов его описания. Так, Алимов проанализировал способ философского письма Ж. Батая. Предельный экзистенциальный опыт трансгрессивных состояний (смеха, эротической встречи, жертвоприношения) предполагает как раз невозможность артикулировать его рациональным образом. Вопрос Алимова состоит в том, какие выразительные средства находит Батай для того, чтобы не только не уничтожить этот опыт, но и спровоцировать аффект посредством письма. Язык, с его точки зрения, должен обнаруживать свое поражение в борьбе за смысл, вводить в игру бессмыслицу, симулякры понятий, одновременно запинаться и провоцировать смех — и работать как нерасчленимый на понятия дискурс. Енговатов продолжил тему экзистенциальной значимости философского письма, отталкиваясь от текстов А. Камю. Камю противопоставляет философское письмо «эстетическому» как слишком конвенциональному, но и «политизированное» искусство тоже кажется ему тупиковым, поддающимся иллюзиям истории. *Игорь Владимирович Диль* (МГУ им. М. В. Ломоносова) в своем докладе, следуя концепции П. Адо, сделал краткий обзор концепций, которые провозглашали связь философской жизни и философского учения — Сократа, Платона, Сенеки, Кьеркегора, — и показал, что для всех них одним из важных критериев философской жизни будет готовность идти до конца в следовании принципам и отказаться от человеческой жизни ради «философской жизни». *Владимир Петрович Вишняков* (РГГУ) предложил обратиться к тому, как видит связь философии и подлинного умирания Хайдеггер: его вопрос о бытии включает в себя вопрос о нашем отношении к смерти. Попытка раскрыть бытие *Dasein* есть философствование, так что для Хайдеггера подлинно приближаться к смерти значит философствовать. *Дмитрий Валерьевич Болдырев* (РГГУ) пред-

ставил взгляд психолога на концепцию «философской жизни». Он сделал упор на психологической обусловленности философских концепций, отстаивая концепции нейродетерминизма, а в конечном счете и биологического детерминизма. *Александра Павловна Занина* (РГГУ) рассматривала гораздо более перспективное сближение психологии и философии, разработанное А. Мальдине, который полагает, что субъект, оказавшись под воздействием психического расстройства, не перестает быть субъектом, он продолжает попытки взаимодействовать с внешним миром как данностью неизвестного и нового.

Секция «*Пост-философская жизнь*» (модератор: *Яна Геннадиевна Янпольская* (РГГУ)) объединила молодых исследователей из МГУ, НИУ ВШЭ и РГГУ. В рамках секции прозвучали доклады студентов, магистрантов и аспирантов. Доклад *Полины Константиновны Музыки* (РГГУ) «Не-философия как способ жить» знакомил слушателей с актуальным философским явлением — проектом «не-философии» Ф. Ларюэля, развивающего материальную феноменологию М. Анри, и его ключевым понятием «радикальная имманентность». Это было созвучно докладу *Алины Эдуардовны Мишиной* (МГУ им. М. В. Ломоносова), в котором она предложила «скрестить социологию с Делёзом» и предпринять картографирование переживания Пустоты как точки встречи философии и жизни *par exellence*. *Андрей Сергеевич Думанов* (РГГУ) обратил внимание на близкое, но иное событие, вне которого не совершается философская жизнь — «чтение как центральное дело во всякой *размеренной чтением* жизни». В докладе *Данилы Андреевича Волкова* (НИУ ВШЭ) «Представления Ж. Делёза о философской жизни: детерриторизация и ее осуществление» говорилось о том, что Делёз: «хотя в своей философии он постоянно пишет о жизни, витализме и связанных с ними вещах, в качестве примеров своего проекта он приводит жизни не слишком "витальные" — жизни Ницше, Кафки, Пруста, Арто». В докладе *Рамиля Романовича Билалова* (РГГУ) «Философские стратегии постпессимизма» была представлена своего рода деконструкция пессимизма и основные черты этики *постпессимизма*. *Татьяна Александровна Сергеева* (МГУ им. М. В. Ломоносова) познакомила слушателей с «гипотезами симуляции в работах Ника Бострома» и представила критику идеи Бострома создания модели нашей Вселенной, населенную живыми и чувствующими людьми как опыта исторической симуляции. Работу секции завершил доклад Я. Г. Янпольской «После философии: философия как биография». В центре внимания оказался жанр (авто)биографии как способ философского (само)описания жизни и интеллектуальная биография как частный случай философского письма о жизни. Последняя представляет собой невозможный проект, так как философия и жизнь в данном письме стремятся друг друга исключить.

III. *РЕЦЕНЗИИ*

https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-596-611

I HAVE ALL SORTS OF VOICES IN MY HEAD

МЕДИТАЦИИ НАД КНИГОЙ *ГЕОРГИЯ ЧЕРНАВИНА* «ПОДОБИЕ СОВЕСТИ»*

Чернавин Г. И. Подобие совести. М., 2023. (В печати)

МАКСИМ МИРОШНИЧЕНКО

Кандидат философских наук, научный сотрудник.
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
105066 Москва, Россия.

E-mail: jaberwokky@gmail.com

Рецензия посвящена книге Георгия Чернавина «Подобие совести». В центре внимания рецензии — понятия ложных двойников совести, вины и долга в расширенном контексте философско-художественного дискурса. Рассматривается проблематика различия между совестью и ее эрзац-формами, которые порождают искаженное этическое сознание. Основной фокус направлен на такие проявления, как конъюнктурная совесть, невротическая вина и выморочный долг. Делается предположение, что книга Чернавина — это этюд в «печальной теории» моральной дезориентации, которую предлагается дополнить гипотетической «теорией кринжа». «Печальная теория» в данном случае дает возможность расширения феноменологического дискурса путем включения обсуждения совести, иллюстрирующего неопределенность границ между феноменологическим и символическим, а также подчеркивающего зависимость субъекта от того, чем он не является. В данной работе присутствует потенциал для развития оригинальной онтологии отношений между совестью и ее злым двойником, особенно в контексте соотношения между «духовно-зрячим» и «слепо-телесным» человеком. Исследуемая вина за утраченное отсутствие вины является опытом, который, хотя и не был прожит, важен для самоконсти-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00450 «Концепции множества миров как инструмент научного поиска и междисциплинарного синтеза знания», https://rscf.ru/project/22-18-00450/.

© MAXIM MIROSHNICHENKO, 2023

туирования субъекта. Этот опыт, подобно изнаночной стороне субъекта, обусловливает его осознанное функционирование и формирует нечто вроде ленты Мёбиуса. Это склеивание производит Злой гений, чье «ослабленное» бытие рецензия пытается реконструировать.

Ключевые слова: вина, долг, парализующий компас, символическое злоключение, символическое учреждение, совесть.

I HAVE ALL SORTS OF VOICES IN MY HEAD

MEDITATIONS ON GEORGY CHERNAVIN'S BOOK *THE CONSCIENCE'S DOUBLE**

Chernavin G. The Conscience's Double. Moscow, 2023. (In press)

MAXIM MIROSHNICHENKO

PhD in Philosophy, Research Fellow.
HSE University.
105066 Moscow, Russia.

E-mail: jaberwokky@gmail.com

The review analyzes the book *The Conscience's Double* by Georgy Chernavin. I focus on the concepts of false twins of conscience, guilt, and duty in the extended context of philosophical and artistic discourse. The problem of the difference between conscience and its ersatz forms, which give rise to a distorted ethical consciousness, is considered. The main emphasis is opportunistic conscience, neurotic guilt, and false debt. The review suggests that Chernavin's book studies the "sad theory" of moral disorientation and requires the supplementation with a hypothetical "cringe theory." In this case, the "sad theory" makes it possible to expand the phenomenological discourse by including a discussion of conscience, illustrating the uncertainty of the boundaries between the phenomenological and the symbolic, and highlighting the subject's dependence on what they are not. In this work, there is a potential for developing an original ontology of the relationship between conscience and its evil counterpart, especially between a "spiritually sighted" and a "blindly corporeal" person. The scrutinized guilt for the lost absence of guilt is an experience that, although not lived, is important for the subject's self-constitution. This experience, like the inner side of the subject, determines its conscious functioning and forms something like a Mobius strip. An Evil Genius makes this bond, and I am trying to conceptualize their "weakened" being.

Keywords: conscience, debt, guilt, paralyzing compass, symbolic institution, symbolic misadventure.

О голосах в голове говорится в самом конце книги Георгия Чернавина «Подобие совести». В этой книге 18 тезисов. Я предпочту перечислить те из них, которые хочу разобрать подробнее в своих медитациях над этим текстом. Итак:

* The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 22-18-00450, "The Many-Worlds Conceptions as a Tool of Scientific Research and Interdisciplinary Synthesis of Knowledge," https://rscf.ru/project/22-18-00450/.

(1) в своем опыте мы не можем различить совесть и псевдо-совесть; (2) эта неразличимость являет себя как «конфликт двух взаимоотрицающих, “перпендикулярных” совестей»; (3) совесть — это вживляемый сменный модуль; (4) —; (5) совесть имеет напластования, есть идеологизированное подобие совести, деформированное массивной предпосылкой, которую носитель считает самоочевидной; (6) напластования — затвердевшая рутина или «моральный автоматизм, слепое пятно, ускользающее от этического самоотчета»; (7) совесть может иметь феноменологический и символический регистры, и в этом кроется ловушка, не предполагающая выхода; (8) вера в символическое находится под угрозой вырождения в автоматизм; (9) бытие всегда-уже-виноватого есть символическое злоключение, спланированное Злым Гением, это учреждение без первоучреждения, *Stiftung* без *Urstiftung*; (10) самопонятность псевдо-совести всегда наготове, она предъявляет себя как будто всегда тут была; (11) псевдо-совесть устроена как сожаление о всегда уже утраченном отсутствии чувства вины; (12) —; (13) псевдо-вина — это вина, которую не испытываешь, но должен испытывать; (14) псевдо-долг есть автопилотируемая символическая программа, у которой «темно внутри», это парализующий компас, подпитывающий энергией жизни «правильный» выбор; (15) Злой Гений псевдоформ (11), (13), (14) — это седиментации, застывшие смыслообразования культуры, готовая система координат, созданная не нами; (16) Значимый Другой может играть роль такого Злого Гения, поэтому «человек человеку Злой Гений»; (17) различение долга и псевдо-долга обнажает символические структуры, выдающие себя за феноменологический опыт; (18) —.

Эти тезисы последовательно разворачиваются в книге. Однако же немедленно возникающий вопрос таков: перечисленные интуиции возникают последовательно, подчиняясь логическим секвенциям унаследованного символизма логики и рациональности, возникают попеременно, как голоса взаимно дополняющих субличностей, или существуют все сообща, формируя какофонию раздробленной личности? Вероятно, к ответу на этот вопрос мы придем, разобравшись с книгой подробнее.

Каждый из нас эксперт в ощущениях своего тела. Только я достоверно знаю боль, которую я чувствую. А кого считать экспертом в совести, которая каждому так или иначе знакома? Чернавин ссылается на Гилберта Райла, когда тот рассуждает об экспертности каждого человека в вопросах своих болевых ощущений и о пределах самонаблюдения. Но ведь оксфордскому философу могут вторить поздние материалистические эпистемологии и теории сознания, кото-

рые считают: боль, как и остальные внутренние состояния от соматических до эмоционально-аффективных, — иллюзорный побочный продукт центральной нервной системы, а ее подобает изучать не обывателям с их невнятным и лишенным четкой референции повседневным языком, а ученым — подлинным специалистам по боли и иллюзиям грезящего мозга. Только у нейрофизиологов есть нужный инструментарий — словесный и технологический, — чтобы правдиво говорить о боли и других ощущениях. Проблематичны боль и прочие висцеральные ощущения и в медицине: как измерять интенсивность ощущений, если каждый из нас сам себе эталон болезненности?

Кто же тогда знаток совести? Если прав материализм, разоблачая боль как иллюзию, не окажется ли, что обыватель с его представлениями о совести, морали, этике и т. д., пленен «самоподтверждающим, самоподдерживающим самообманом»? Этот вопрос намекает на негарантированность различия совести и ее эрзац-версий, паразитарных форм и иных фигураций недобро*совест*ности, что порождают уродливых этических ботов: конъюнктурную совесть$^{\Psi}$, невротическую вину$^{\Psi}$, выморочный долг$^{\Psi}$. Стало быть, речь пойдет о совести и псевдо-совести. Для совести$^{\Psi}$ характерно, что она постоянно нашептывает субъекту, что тот всегда виноват, вызывая сомнения в правомочности тех или иных поступков. Недаром рассуждения затрагивают тему газлайтинга. Лжесовесть навязывает субъекту всегдашнее самоподкрепляемое чувство вины, тайком выдавая за непосредственное переживание собственника-субъекта навязанные ему структуры. Кажется, что совесть$^{\Psi}$ основана на проживании — феноменологическом опыте — хотя на самом деле является символической структурой; почерпнутое извне успешно внедряется в виде личного опыта.

Таким образом, книга исследует опыт «без вины виновности», или вины, «по законам природы», как выразился бы Достоевский. Разграничение подлинного и подделки не менее важно. Опыт всегдашней вины перед сомнительной инстанцией несомненен и работает с ненадежными ориентирами. Герменевтика ложной совести, по словам Чернавина, к тому же сможет показать кредит доверия, выданный совести. Стало быть, эта книга — этюд по *печальной теории*, ведь, как писал Гуссерль, некоторые теоретические рефлексии сбивают с толку настолько, что можно перестать понимать голос совести. Пожалуй, концептуальный персонаж печальной теории — часто фигурирующая в книге «этическая сомнамбула», которая ощущает в себе внутреннюю жизнь и этические дилеммы, но действует по совести$^{\Psi}$, прислушиваясь к деструктивным наставлениям. В качестве логического дополнения к печальной теории нужна *теория кринжа* — интенсивного чувства стыда и неловкости, вызванного

поведением других. Взятая из перспективы первого лица сомнамбулы, теория совести$^{\Psi}$ есть теория несомненного опыта ложных ориентиров и дополняется видением из перспективы второго лица: это *ты* накринжил, мне *за тебя* стыдно, и *ты* в этом виноват. Теория кринжа не столько печальна, сколько воинственна и пытается через индикацию стыда за другого перлокутивно мотивировать адресата высказывания изменить свой характер действия, дабы субъект кринжа перестал ощущать себя не в своей тарелке. Что если диада субъекта кринжа и разоблачителя станет новой формой теории совести, увязывающей перспективы без предпочтения одной из них? В противном случае мы рискуем регрессировать в «солипсоидный» внутренний мир субъекта — раба совести$^{\Psi}$. Нуждается ли совесть в антиподе, который был бы иным ей или даже совсем-иным? В дальнейших размышлениях я покажу, что тема двойников, антиподов и клонов становится важным дополнением к теории ложной совести и что осмысление опыта всегда-уже-виноватости требует и пристыженного «я», и «ты», что изобличает и высвобождает.

Понятно, что это не привносит в принципе ничего радикально нового в феноменологический дискурс. Но если я правильно понимаю интенцию автора книги, подразумевается дополнение феноменологии разговором о совести, которая не только хорошо иллюстрирует размытость границы феноменологического (= переживаемого «изнутри») и символического (= вмененного «снаружи»), но и показывает основополагающую зависимость субъекта от того, чем он не является. Можно ответить на это отсылкой к тематике патического и аффективного, как и к марксистскому или структуралистскому перепрочтению феноменологии интерсубъективности. Однако же на мой взгляд эта работа содержит в себе потенциал к развитию занимательной онтологии взаимоотношений совести и ее злого подобия.

«В каждом человеке — двое», — постулирует Чернавин, сразу же оговариваясь: по Толстому. Толстой выделял «зрячего духовного» и «слепого телесного» человека. Самокритика писателя широко представлена в его дневниковых записях, с которыми интенсивно работает книга: себя русский писатель видит слепо-телесным педантом, гадким догматиком. Ясно, что это говорит «духовно-зрячий» человек в нем — «вполне проснувшийся», да еще «раз и навсегда», как передразнивает его клон Толстой-4 из романа «Голубое сало» Владимира Сорокина. Важно удерживать в памяти, что всякий раз критика «слепо-телесного» или «духовно-зрячего» проговаривается с точки зрения одного из двух человеков. Эта речь никогда не звучит из ниоткуда и никогда, у нее есть рупор, *кто-то*, кто говорит. Но пробуждение «раз и навсегда» тоже неоднозначно:

может быть «слепо-телесное» «раз и навсегда» и «духовно-зрячее» «раз и навсегда». Как пример автор предлагает поразмыслить над разграничением людей и недолюдей в мирах Толстого и Толстого-4: «доезжачие», «выжлятники» у первого и «давилы» (Шкворень, Сигей, Ноздря) — у второго. В общем, здесь наглядно показан раскол Я, который был знаком и Гуссерлю; происходят рефлексия и самопроявление сегментов наблюдающего и наблюдаемого Я, господствующего этического и греховного Я — каждое полагает собственные действительности, находящиеся в противоборстве. Каждая ориентируется в своих этических координатах.

Как же увидеть этическое слепое пятно нашей базовой реальности? Чернавин интерпретирует мысленный эксперимент Гуссерля про А-мир и Б-мир (1923), «в» которые попеременно просыпается один и тот же субъект. Положим, что, когда субъект бодрствует, он живет в А-мире со всеми происходящими в нем процессами, со всеми обитателями общего жизненного мира и, наконец, своей версией, А-модификацией субъекта. Когда же он засыпает, он оказывается в Б-мире, где все происходит совсем иначе, где живут другие субъекты, где происходят какие-то другие взаимодействия и положения вещей. Эти миры обладают символическими расхождениями, которые задают различие в феноменологическом опыте миров. Когда вклинивается мир Б, мир А не бросается на самотек, там есть вещи, которые я причисляю к единству мира. В А происходят Б-разрывы, а в Б происходят А-разрывы, когда, скажем, происходит вторжение одного мира в другой. Такое смешение позволяет сказать, что нет двух миров, есть два миро-феномена с их устойчивыми закономерностями, по которым я могу ориентироваться: феноменальные А- и Б-единства, в каждом из которых есть свои «дыры» — «непризнанные отрезки бытия». Что тогда иллюзия, а что реальность? Я — это двойственный субъект опыта, А-личность + Б-личность — и конституируется как та же самая А-личность сквозь цепочку А-периодов и т. д. — своего рода «островков связности», формирующих параллельные серии А- и Б-миров и сопряженных опытов мира и «в» мире. Если все переживают опыты А-разрыва и Б-разрыва, составляя единую/двойственную личность, то получим абсолютную субъективность (все-Я) с двумя личностями.

На первый взгляд эти миры — не антиподы, они сменяют друг друга в едином потоке сознания с разрывами в «последовательной согласованности»; каждый новый мир — это новое тело, что порождает множество «нулевых звеньев» в великой цепи сознания-бытия. Получается, проживание разных, только частично совпадающих опытов обеспечивается работой внутреннего про-

цессора, имеющего два режима работы. Причем каждый режим, взятый по отдельности от своего «параллельного» мира, не знает, что у него есть такой злой/добрый близнец. «Изнутри» бодрствующего потока сознания субъект может смутно догадываться о такой точке бифуркации, заложенной в саму сердцевину его существования. О том, как именно работают их двойники, режимы знать не могут. Это *перпендикулярные этические миры, не конкурирующие друг с другом за статус подлинной совести*. Нечто похожее можно увидеть в сериале *Severance*, где герои корпоративной драмы добровольно идут на хирургическое рассечение мозга на две личности, каждая из которых не знает абсолютно ничего о том, что делает вторая «половинка». Разница в том, что у Гуссерля А-мир вспоминается в Б-мире как сон и наоборот. И если в сериале нейробиологическая схизма субъекта есть итог развития корпоративной дистопии, то в очерченной Чернавиным ситуации этот опыт генеративен, он принадлежит каждому по праву его рождения «в» человеческое сообщество. Не прожитый, но по умолчанию принимаемый, этот опыт как бы без нашего спроса дает нам разлиновку реальности; будто кантовское структурирование чувственных созерцаний понятиями рассудка получило социоисторическую динамику.

В загадке «А и Б сидели на трубе» гэг состоит в том, что в самом деле в ней теряется *И*: помимо А и Б есть еще и конъюнкция двух элементов, нечто большее, чем простая рядоположенность А и Б. Начнем продвигаться по аналогии. Есть два режима работы совести: А-режим и Б-режим. В индивидуальном опыте субъекта эти режимы сменяют друг друга попеременно: пока субъект $А_1$ спит, субъект $А_2$ из того же режима А бодрствует и обусловливает целостность мира А для $А_1$, пока тот спит. Сообщество $А_1$, $А_2$, … , $А_n$ как коллективный субъект обусловливает истинность и реальностность мира А для всех его обитателей. Но и реальность Б никуда не девается: ее обитатели $Б_1$, $Б_2$, … , $Б_n$ взаимно обусловливают друг для друга достоверность и континуальность опыта мира Б, покуда обладатель этого опыта спит. Отсюда, соответственно, получается, что совесть существует в двух сосуществующих режимах, объединенных синтезом. Для каждого из режимов его антипод — самозванец, параипостась совести. С точки зрения А, когда Б действует, он руководствуется не совестью а совестью$^{\Psi}$, ее подделкой; его этическая система координат есть что-то, что целиком отрицается А, а значит, что ценностный мир Б есть негатив такового у А. Там, где А видит добро, Б видит зло, и наоборот. В этом мире каждый противопоставляет себя — совестливого — бессовестному антиподу. То, что для одних — феноменологический опыт, для других — символическая структура, что позволяет обеим сторонам критиковать друг друга за чрезмерную вовлеченность

и слепое следование проторенным тропинкам символических злоключений. То есть наблюдаем совершенную симметрию начальных условий развития, которые могут пойти по-разному, однако производятся и обусловливаются взаимозависимыми отрицаниями режимов друг друга. Можно представить себе плоскость, с обеих сторон которой обитают семейства мыслящих и действующих систем. Каждая из них сооружает что-то или еще как-то по-другому пытается освоить занятое ее семейством пространство, привнося то, что им самим кажется порядком, благом, смыслом и т. д. Естественно, такая разметка условна и не абсолютна. Никакой плоскости как онтологической сущности нет; граница между А и Б, между совестью и совестью$^{\Psi}$ может проводиться сколь угодно произвольно — между «мы» и «они» — даже внутри одного коллектива. Вероятно, жители разных миров, производимых режимами А и Б, могут совершенно не понимать друг друга относительно этических (космологических, религиозных, мировоззренческих) вопросов. Там, где для А +, для Б *, и наоборот. Там, где для А — «1», для Б — «0».

Как выглядит «духовно-зрячее» пробуждение «раз и навсегда»? По Толстому, зрячая духовная часть человека — совесть, и действует она, как стрелка компаса или парализующий агент: «и как мореход не мог бы продолжать работать веслами, машиной или парусом, зная, что он идет не туда, куда ему надо <…> так точно и всякий человек, почувствовав раздвоение своей совести с животной деятельностью, не может продолжать эту деятельность до тех пор, пока или не приведет ее в согласие с совестью» (Tolstoy, 1936, 270–271). Сделаем небольшое отступление. Что такое компас, и как работает его стрелка в анализе ложной совести? Мне данная аналогия напоминает два концепта: *маленькую красную стрелку* нейрофилософа Томаса Метцигера и *эйдос-навигатор* кибернетика Владимира Лефевра.

Наперво разберемся с Т. Метцингером. По Метцингеру, восприятие сродни динамичной, многослойной карте мира. Любопытно, что на поверхности этой карты отчетливо различимая *маленькая красная стрелка*. Философ утверждает, что эта стрелка символизирует феноменальное Я (Metzinger, 2003, 551). Стрелка точно определяет местоположение и косвенно позволяет строить маршруты передвижения по карте. Красная стрелка вместе с сопровождающим ее текстом «ВЫ ЗДЕСЬ!» превращает карту в инструмент навигации. Как известно, Метцингер уподобляет сознание прозрачному, отлаженно работающему интерфейсу. Интерфейс с маленькой красной стрелкой указывает субъективное переживание местоположения субъекта, размещенного в пространстве. Пространство может быть физическим, морфогенетическим, смысловым

или ценностным — этим я предлагаю расширить модель Метцингера, чтобы показать: навигация с помощью маленькой красной стрелки может быть направлена извне и не содействовать автономии путешественника на карте. Иллюзорная ясность изнутри предписанной системы координат — «застывшие смыслообразования культуры», которые могут играть роль Злого Гения. Сами собой разумеющиеся символические институции культуры работают как заранее составленный план на нашу жизнь, не предполагающий варьирования и альтерации.

Совесть как орган рефлексии, если она более или менее всегда является голосом Другого (в особенности в случае обыденного повседневного нашептывания совести$^{\Psi}$, взращивающей конститутивное чувство вины как инстанцию сборки субъекта), то можно ли сказать, что совесть — это внутренне-внешний навигатор, ориентирующий субъекта в смысловом пространстве коммуникации? Кроме стрелки совесть может быть навигатором. Лефевр учит, что любая организованная система организуется не по собственному велению, а при помощи некоего организующего принципа. Он назвал его *эйдос-навигатором* (Lefebvre, 2017, 13–16). Он наделяет структурой связанную с ним систему и работает как ее орган рефлексии. Это исчезающе малая сила, генерирующая распределение вероятностей, переводящая подконтрольную систему в новое состояние согласно распределению. Эйдос-навигатор тоже может быть Злым Гением, у которого есть план на жизнь не только человеческую, но и всякого объекта, который ему подчинен и которого он парализует, во вполне стоическом духе таща его по линиям злой судьбы. Моральные суждения, умозаключения и действия, полагаемые субъектом как «свои» ему, могут оказаться вмененными и продиктованными Злым Гением — не отменяя этим, впрочем, искренности и идолатрической вовлеченности субъекта в душеспасительную иллюзию.

Маленькая красная стрелка, эйдос-навигатор и голос совести могут втянуть нас в невообразимые злоключения. Вызвано это тем, что наша наивная реалистическая вера в мир, себя, других и ценности питается символической тавтологией. Это понятие Марк Ришир ввел, чтобы счистить интерпретативные напластования на опыт сознания, который всегда уже оказывается «загрязнен» ими. Итак, тавтология утверждает тождество между символической системой и миром, знаками и вещами, языком и реальностью. Уравнение основано на идее, будто на разных уровнях бытия мы имеем дело с одним и тем же — структурой, инстанцией, природой, — которое заставляет забыть разрывы при переходах между разными регистрами опыта; я знаю то, что я узнаю́ без того,

чтобы увидеть: «существ, вещи, качества, формы, положения дел», а заодно с ними и «вещи, платье, мебель, жену и страх войны». Здесь сложно не увидеть аналогии с нефилософскими идеями Франсуа Ларюэля, для которого Решение и клонирование суть ключевые операции философизации мира (Laruelle, 1999). Решение распределяет смысл и бессмыслицу, факты и ценности, трансцендентальное и трансцендентное и т. д., основываясь на произвольном, но всегда репрессивном решении. Расчленив мир, философия производит его удвоение без всякого аподиктического знания об оригинале — чему, собственно, соответствует симулякр проблескивающей вещи в череде явлений. Адекватность или неадекватность апперцепции такого симулякра градуируется в зависимости от «случающихся» режимов феноменализации — будь то операции чистого сознания, фокусирование, осознанность или прием изменяющих сознание медикаментов или иных протезирований сознания. Мир представляется здесь в своем редуцированном виде, как феноменологический дубликат (клон) в трансцедентальном восприятии. Отношения односторонней дуальности с Реальным может установить не «мир» сам по себе, а только его трансцендентальный клон. Философия клонирует мир, производя само-клонирование в бесконечном фрактальноподобии осмысления мира через понятие, без понимания, что исходное решение может быть вменено ей извне, как и в этике, и что видимая свобода мысли оборачивается параличом исходного «символического злоключения».

Оса сфекс парализует жертву, тащит ее в норку и потом без остатка вбирается в цикл автоматизмов, оказавшись парализованной сама. Аддикции, навязчивые повторения, шаблонные фразы, паттерны поведения, воспроизводство стратегий, клише и приемов — в общем, сфексовость в природе и культуре, в человеке-экспериментаторе, зациклившимся в наблюдении за осой, присутствуют повсеместно. Искусственная самость тоже не застрахована от тупой зацикленности на автоматизмах. Она, по словам Катрин Малабу, представляет собой автомат стереотипов, простых ответов и клише (Malabou, 2019, 25). По-видимому, пределом реализации символической институции будет такая структура, которая без остатка поглощает субъекта, лишая его эгологического сознания и суверенного когито, если, конечно, таковые вообще когда-либо были. Полагаю, именно поэтому в книге говорится о самопилотируемых ботах ложной совести: в них-то и хочет превратить нас символизм, подсовывающий свои отростки в качестве непосредственно проживаемой данности сознания. Но дублей, интересующих Чернавина, совсем нельзя назвать экзистенциально тупыми или недоразвитыми. Толстой-4, хоть и клон Льва Николаевича (на

73 % — ростом 112 см, весом 62 кг), тоже отчасти автомат, который умеет делать тексты и производить кое-что полезное. В романе Сорокина четвертый дубликат Толстого плакал все время, пока писал свои пародийные опусы, пока не впал в анабиоз, произведя нужное количество голубого сала, «застыв памятником самому себе».

Что такое голубое сало? Это то, что производят клоны великих русских писателей в сеттинге романа. Голубое сало — драгоценное вещество-сверхизолятор, оно нарушает законы термодинамики, его «энтропия постоянна и не зависит от изменения температуры окружающей среды» (Sorokin, 1999). Это объект желания основных героев произведения.

Восемь килограмм вещества, нарушающего термодинамические законы. Это и есть то, что производит Толстой-4, а тексты-пародии, выходит, — лишь побочный продукт, логорея рыдающего мутанта. Кажется, рассуждения Алексея Гринбаума об «искусственной особе» — его авторской версии этических ботов — будут здесь уместны. Он интерпретирует принцип Ландауэра. Принцип гласит: стирание информации освобождает тепло и изменяет энтропию. Соответственно, для физических систем — ИИ, да и людей тоже — добру соответствует новая информация (= уменьшение энтропии, новые смыслы, умножение рефлексивных структур), а злу — стирание информации, усиление неопределенности и шума, хаоса и контингентности (Grinbaum, 2017, 66–68). Я думаю, что этика и физика здесь некоторым образом переплетены, и феноменологическая работа по приостановке самовоспроизводящихся символических тавтологий может помочь в прояснении этой связки. Клоны, автоматы и киборги и есть обитатели этических миров. Они не противостоят друг другу, а сосуществуют в единой реальности.

Отдельного внимания заслуживает идея совести как имплантированного сменного модуля, «миллионоглазого вынесенного вовне» внутреннего голоса советского человека, который основан на гетерономии морального суждения о себе и других. Голос, рефлекс и олицетворение этического сталинизма стыдливо прикрывают мутировавшую совесть, сформированную извне — экстернализованный орган рефлексии, протез «жалобной, скорбной» совести прежнего режима. Интересно, есть ли структурная (не феноменологическая) аналогия между вживлением совести и пересадкой органа или протеза? Как изменяются личностные черты и поведение при пересадке сменного модуля совести? Характерно, что навязанная советской идеологией совесть заставляет человека свидетельствовать против себя, инкриминируя себе вредительство и контрреволюционную деятельность. Эта гетерономия не равна таковой у Левинаса. Она

не только не ущемляет свободу и автономию, но, напротив, ей содействует. Нет, здесь Другой не соразмерен, он вменяет то, чего в субъекте никогда не было — самообвинение, сличающее действия с ценностной рамкой, чье по-плохому ослабленное бытие только в том и состоит, что его разделяют миллионы людей, пишущих друг на друга доносы. Вот так и живут «сталинская ласка» и сталинское «строгое суждение о себе». Остается непонятным, что же вкладывается в совесть советского человека. Ответ мог бы подсказать упомянутый выше Владимир Лефевр, считавший себя феноменологом. Он сравнил мнения советских и американских людей по некоторым этическим вопросам, дилеммам и апориям, чтобы заявить: есть две этические системы, которые, по сути, основываются на разных интерпретациях операций булевой алгебры. Если кратко резюмировать идеи книги «Алгебра совести» 1982 г. (Lefebvre, 1982), то там говорится, что совесть — это внутренний процессор, запускающий специфические способы действий и обоснований действия. Совесть в принципе заменима, как деталь вычислительной машины, хоть и врожденна и культурально закрепляется. Базовые установки Системы 1 и Системы 2 сводятся к простейшему расхождению: цель (не) оправдывает средств. Мало того, эта совесть провоцирует субъекта строить внутренние рефлексивные модели себя и других, себя в глазах других и других в глазах других, напоминая «фантазматическое фасеточное моральное гипер-зрение» «глазами миллионов» у Мариэтты Шагинян. Тем не менее выгодно отличает Чернавина от Лефевра то, что он задается резонным вопросом: сколько замен совести можно произвести? Сколько всего совестей — ведь где две, там и пять, и даже пятнадцать, коих Чернавин сосчитал и перечислил с опорой на литературные и философские тексты.

Несомненно занимательным остается вопрос экстернализованной, имплантированной совести. Ведь в феноменологии об экстернализации, выведении структур сознания наружу, стали говорить только после «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти. Для него технология (в его случае — трость в руках слепого) перестраивает телесную схему субъекта. Что тогда происходит при имплантации совести? Каков вообще статус жеста имплантации, безусловно, насильственного, но как-то значимо связанного с вопросами деконструкции феноменологической гегемонии самодостаточного автономного сознания? Мы уже говорили о продуктивной гетерономии в связи с соприсутствием Другого, или о деструктивной гетерономии следования ложной совести. Но что если совесть разыгрывает здесь игру расширения феноменологии, о которой говорил Деррида в «Голосе и феномене»)? По словам цитируемого Чернавиным философа Владимира Янкелевича, совесть есть удвоение — сожаление об утрачен-

ном в прошлом отсутствии вины в предпрошедшем прошлом. Это прошлое, никогда не бывшее настоящим; предпрошедшая невинность и первородный грех — в сущности, это и есть *Stiftung* без *Urstiftung*, самоочевидность, чей генезис навсегда от нас скрыт и которая требует немедленного принятия и операционализации.

Символическое учреждение проживается как «самое подлинное в нас», мы встречаем его как всегда уже пред-данное, как фильм, который мы начали смотреть в середине, где уже все роли распределены и сюжет развивается своим ходом, не пробивая четвертую стену, дабы пояснить зрителю, что к чему. Мы не можем не участвовать в фильме, даже попав в него в самой середине, безо всяких разъяснений. Само понятие «символическое учреждение» тоже является символическим учреждением, производя абсолютно такой же эффект. *Stiftung* без *Urstiftung* — изначальное злоключение вот-бытия — «перипетия отпадения от подлинности» и неоплатная задолженность перед самим собой — таковы правила игры, которые принимаются по умолчанию. Ришир акцентирует «трансцендентальное прошлое задолженности» вместо более привычного «трансцендентального будущего смерти», подменяя подлинность вот-бытия в настоящем мгновением подлинного бытия-в-долгу. Выходит, что структуры, которые Хайдеггеру показались онтологическими (касающимися бытия как такового) или экзистенциальными (относительно вот-бытия) могут быть неотделимы от сопровождающих их иллюзий — такова герменевтическая фундаментальная онтология, водящая сама себя за нос = символическая тавтология «изобретения», само-учреждения *Dasein* Хайдеггером и очарованными им последователями.

Этические боты, стремящиеся встроиться в меня чувства совести$^{\Psi}$, вины$^{\Psi}$, долга$^{\Psi}$ — паразитарные подобия, работающие в режиме автопилота, — требуют от нас вовлеченности «не приходя в сознание»; при феноменологической работе можно отслоить напластования Ψ-форм и дать себе отчет в разграничении феноменологического и символического, отсеять автопилотируемых ботов, оставив «настоящие» совесть, вину, долг — но разве это может разоблачить ботов как Ψ-формы, как символических паразитов на теле жизненного опыта? Что, если производимые разграничения относительны: то, что считается Ψ для одного режима (А-режима), может зеркально применяться к нему самому с точки зрения другого режима (Б-режима). Если одно не существует без другого, то можно предположить, что между ними имеется определенного рода структурный изоморфизм, подобие символического и феноменологического, точно так же как в нейрофеноменологии искомыми инвариантами выступают

строго скоррелированные друг с другом нейрофизиологические и проживаемые в опыте паттерны активации. Само различие одного и другого не может быть абсолютным. Со времен кибернетики второго порядка мы уже знаем: проведи элементарное различие (*draw a distinction*), и оно потащит за собой целую космологию (Maturana & Varela, 1980, xviii), однако же это различие 1) проводится относительно мира, в котором оно производится и 2) может быть увидено совсем иначе, с *точки зрения наблюдателя в другом мире*. Соответственно, мы не можем утверждать абсолютного разграничения феноменологического и символического, ведь даже сам жест развенчивания напластований сам может быть устойчивой символической структурой, например: «срыв покровов» как развитие логики подозрения, закрепившейся в культуре и обществе через поиск тайных мотивов и скрытых сил, управляющих нашей жизнью, от теорий заговора до мистических и нью-эйдж-учений.

Экстернализм относительно совести как сменного модуля, в сущности, говорит нам, что она может заменяться и никогда на самом деле не идет «изнутри»; никакой искренности в этом смысле не существует, все всегда вменено извне и часто насильственными методами, а о насилии в таких «расширениях» мозга-сознания-тела-среды говорит когнитивный ученый Том Фрезе, когда он, полемизируя с акторно-сетевой теорией, напоминает, что в исторической реальности человечества были и остаются времена, когда народы, социальные группы и меньшинства низводились и все еще низводятся до объектов (Froese, 2014), с которыми можно творить вещи куда страшнее, чем то, что чинилось применительно к голой жизни *homines sacri* политической организации по Агамбену. Но в картине удвоенной совести можно узреть и раздвоение насилия: мало того, что злоключения субъекта столкнули его с оболванивающей имплантацией совести-бота, так еще и сам этот сменный модуль, наверное, не слишком рад инкорпорированию в не всегда подходящую ему функциональную схему человеческого *bodymind* — если, конечно, признать совесть$^{\Psi}$ полнокровным мыслящим объектом, пусть и существующим как-то по-особенному, не теряя при этом способности быть нашептывающей и вменяющей интенции, ценности и глубинные установки своему хозяину.

Взаимоотношения между сменным модулем совести и никогда не бывшей виной, в которой субъект виновен, наталкивают на мысли о *третичной ретенции*. Первичная ретенция позволяет удерживать в памяти только что бывшее, вторичная позволяет воспроизводить прошедшее как целостное единство. Вторичная ретенция мелодии слишком эфемерна, со временем ее детали стираются и размываются. Но благодаря аудиозаписи я могу восстановить воспоминания

и повторно прожить этот музыкальный опыт: аналоговая запись на пластике или цифровая в виде аудиофайла являются примерами третичных ретенций. Они в известном смысле вызывают первичные и вторичные ретенции и протенции. Совокупность первичной, вторичной и третичной ретенций, а также первичной и вторичной протенций формируют некий контур, в рамках которого сознание, по философу Юку Хуэю, уже не представляет собой возвращающееся к себе движение, служащее собственной определенностью. Наоборот, ее активность обусловлена сугубо третичной ретенцией (Hui, 2020, 284–285).

В таком свете не является ли вина за всегда уже утраченное отсутствие вины экстернализацией или инкорпорацией третичной ретенции? Это ведь тот самый опыт, которого не было, но который важен для самоконституирования субъекта, своего рода неосознаваемая подкладка, изнаночная сторона субъекта, которая обусловливает его осознанное бодрствующее функционирование, при этом образуя нечто наподобие ленты Мёбиуса, ведь в принципе может себя как-то дать через операции и процедуры феноменализации не-данного. Самость, как говорит Левинас, — это заложник, я — это «вот он я, в ответе за все и за всех». В сущности, совесть в экспозиции Чернавина и есть такая скрытая линия склейки субъекта в более-менее целостную инстанцию мысли, речи и действия, причем склеивание осуществляет Злой Гений, который не обязательно может быть персонифицирован, будучи скорее символической структурой. Совесть и ее злой двойник — реализации компенсаторного механизма для ретенционной ограниченности организма, который не может удержать всю свою историю и не может передать этот опыт следующему поколению без его экстериоризации в символах и инструментах. По сути, ложная совесть и есть такая искусственная, сменяемая точка сборки субъекта как всегда-уже-виновного с точки зрения «самообольстительного обмана как бы проснувшихся людей».

REFERENCES

Froese, T. (2014). Bio-machine Hybrid Technology: A Theoretical Assessment and Some Suggestions for Improved Future Design. *Philosophy and Technology*, 27, 4, 539–560.

Grinbaum, A. (2017). *The Informer Machine: How to Rid Artificial Intelligence of Evil.* St. Petersburg: Translit Publ. (In Russian)

Hui, Y. (2020). *Recursivity and Contingency*. Rus. Ed. Moscow: V–A–C press. (In Russian)

Laruelle, F. (1999). A Summary of Non-Philosophy. *Pli*, 8, 138–148.

Lefebvre, V. (1982). *Algebra of conscience*. Boston, MA: Reidel.

Lefebvre, V. (2017). *What is Animality?* Rus. Ed. Moscow: Kogito Tsentr Publ. (In Russian)

Malabou, C. (2019). *Morphing Intelligence: From IQ Measurement to Artificial Brains*. New York: Columbia University Press.
Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
Metzinger, T. (2003). *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity.* Cambridge: MIT Press.
Sorokin, V. (1999). *Blue Lard*. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)
Tolstoy, L. N. (1936). Why Do People Get Drugged? In L. N. Tolstoy, *Sobranie sochinenii v 90 tomakh. Tom 27: Proizvedeniia (1889–1890)* (269–285). Moscow: Khudozhestvennaia literatura Publ. (In Russian)

IV. *СОБЫТИЯ*

АНОНС ВЫХОДА НАУЧНОЙ МОНОГРАФИИ «ВРЕМЯ ВОПРОСА. ХАЙДЕГГЕР И ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИКИ»

АНТОН ВАВИЛОВ

Кандидат философских наук, доцент.
Кубанский государственный университет.
350040 Краснодар, Россия.

E-mail: anton_v_v@list.ru

ANNOUNCEMENT OF RELEASE OF A SCIENTIFIC MONOGRAPH *TIME OF QUESTION. HEIDEGGER AND THE PROBLEM OF METAPHYSICS*

ANTON VAVILOV

PhD in Philosophy, Associate Professor.
Kuban State University.
350040 Krasnodar, Russia.

E-mail: anton_v_v@list.ru

Издательским центром «Гуманитарная академия» на начало 2024 г. запланирован выпуск монографии А. В. Вавилова «Время вопроса. Хайдеггер и проблема метафизики».

Предлагаемое исследование посвящено фундаментальному вопросу философии о собственной сущности. Поскольку философское мышление не может ограничиться осмыслением базовых структур различных регионов бытия и уровней познания, но с необходимостью должно включать в свое содержание и само это осмысление, вопрос «Что такое философия?» оказывается первостепенным и принадлежит самой сути — или судьбе — философии. После того как в своей спекулятивной системе Г. В. Ф. Гегель в некотором смысле привел

философию к завершению, показав необходимость данной ступени духа как высшего момента диалектического развития логического, природного и духовного миров, *единственной* серьезной попыткой заново и на более глубокой основе постичь сущность философского мышления оказался так и не завершенный самим инициатором проект «фундаментальной онтологии», нашедший отражение в лекциях и публикациях Мартина Хайдеггера 20-х годов. Ставя вопрос о смысле бытия вообще в его темпоральной определенности, Хайдеггер возобновляет и с феноменологической скрупулезностью разрабатывает *ведущий вопрос* метафизики о сущем как сущем, ставя сам этот вопрос под вопрос и открывая подлинно достойное вопроса всей метафизики, коим оказывается именно *бытие* — «сущесть» — сущего (*Sein / Seiendheit des Seienden*) в *условиях* его *разомкнутости* конечному понимающему бытие сущему, *Dasein*. Поскольку вопрос бытия в самом себе проблематизирует основания любой (как региональной, так и общей) онтологии, живущей в свете стихийного предпонимания бытия, под вопрос «Бытия и времени» подпадают и *metaphysica specialis*, и *metaphysica generalis*, то есть в конечном итоге *метафизика* как таковая. Неслучайно поэтому после публикации *magnum opus*, говоря о тоске философии по пониманию собственной сущности и задаче выработки удовлетворительного понятия философии, Хайдеггер все чаще настаивает на необходимости возобновления попытки обоснования метафизики и в своих работах, выступлениях и лекциях второй половины 20-х годов (трактат «Кант и проблема метафизики», лекционный курс по немецкому идеализму и современному проблемному полю философии, доклады «Философская антропология и метафизика Dasein», «Что такое метафизика?», «Гегель и проблема метафизики», дискуссия с Кассирером), воспроизводит мотив проблематизации метафизики и возвращения к ее истоку ради обретения почвы такого «основосвершения» человеческого сущего на базе герменевтической феноменологии последнего.

Однако фундаментальный проект по осмыслению метафизики на основе вопроса о смысле бытия так и не был завершен. Хайдеггер представил только экзистенциальную аналитику понимающего бытие сущего, лишь открыв временность как исток понимания бытия, но не продемонстрировав в обещанном третьем разделе «Бытия и времени» («Время и бытие» — уничтожен самим Хайдеггером сразу после написания), *как* же конкретно время в своем самовызревании-временении в конечном экзистирующем сущем делает возможным заветное понимание бытия. Последующий путь мыслителя, принявшего событие «Поворота» и отказавшегося продолжать обоснование метафизики средствами фундаментальной онтологии, способствовал укреплению у исследователей уве-

ренности в том, что неудача темпоральной аналитики — или «хронологии» — бытия неслучайна, но коренится в самой постановке вопроса, ответ на который в *принципе* не может быть получен: поскольку универсальная трансцендентально-темпоральная схема для общей идеи бытия оказывается невозможной «объективно», ее, соответственно, нельзя достичь и «субъективно» никакими — даже самыми строгими феноменологическими — средствами. Уверенность критиков в таком изначальном — «априорном» — провале фундаментальной онтологии в самом ее замысле приводит и к неадекватной оценке стиля мышления Хайдеггера, оценке, лишь усугубляющей мнение о невозможности решения вопроса бытия; например, к упреку в метафизическом характере самого вопроса (Ж. Деррида), в «нефеноменологичности» вопрошания и малопонятности аргументации, сопровождающей разработку вопроса (К. Хельд), и даже к обвинениям в надуманном характере «псевдопроблемы» «туманного» «несуществующего» бытия, которое якобы было искусственным образом изобретено Хайдеггером, чтобы выдать свое мышление за оригинальное и спастись от всепоглощающей скуки (Б. Хюбнер). С этой критикой закономерным образом связано и сведение хайдеггеровского наследия 20-х годов к пессимистичной антропологии нигилистической философии, влекущей индивида лишь к «пустой решимости» перед страхом смерти. Подобная редукция влияет и на рецепцию экзистенциальной аналитики *Dasein*, нередко рассматриваемой на одном уровне с экзистенц-философией К. Ясперса и экзистенциализмом Ж.-П. Сартра (которые, по мысли Хайдеггера, в своем философствовании вообще не достигают хотя бы даже осознания необходимости постановки бытийного вопроса) и оцениваемой не как итог феноменологического самоистолкования фактичности ради выявления *трансцендентального горизонта* любой понятности бытия с целью *обоснования метафизики*, а, скорее, как концептуально оформленный и оригинально выраженный результат частного мировоззрения человека, утратившего веру в Бога (А. Дельп).

Учитывая все вышеизложенные варианты критики и рецепции хайдеггеровской мысли, можно констатировать, что интеллектуальное напряжение попытки Хайдеггера *возобновить* вопрошание традиции и, вернувшись к ее остающимся *непродуманными* во всей истории философии началам, поставить вопрос бытия и времени посредством переосмысления самого подхода к их отношению, в итоге оказывается тотально ослабленным, что приводит к повторному *забвению* проблемы бытия, а значит, и проблемы самой метафизики и философии в целом.

В настоящем исследовании мы стремимся вернуть вопросу бытия всю его судьбоносность в деле осмысления сущности метафизики, возобновив вопрос

о смысле бытия вообще в аспекте проблемы *априори* как главной характеристики всего онтологического измерения. Понимая философию в качестве вопрошающего *возвращения* к «более ранним», *априорным* структурам, то есть к бытию в его загадочном *предшествовании* сущему, мы, следуя немногочисленным намекам Хайдеггера, разбросанным по лекциям и докладам, оцениваем априорность (так называемую «априорную перфектность», то самое «всегда-уже» любой сущностной структуры) как *главную* черту бытия, наиболее собственным образом связанную со *временем* (как *временностью Dasein*) и потому могущую привести к искомому ответу на вопрос о связи времени и понятности бытия. Герменевтически прочитывая тексты лекций, докладов и трактатов Хайдеггера (не ограничиваясь при этом только ранним периодом до «Поворота», но привлекая почти все опубликованные тома *Gesamtausgabe*), мы стремимся, отдаваясь «страсти произведения», выявить — как учил подходить к тексту великих мыслителей сам Хайдеггер — *несказанное* в явно сказанном.

Основная предпосылка всего исследования состоит в том, что Хайдеггер *de facto ответил* на вопрос о смысле бытия, но сам *не увидел* этого; при определенном прочтении можно показать, как текст позволяет *сказать больше*, чем видел его автор, давая тем самым шанс понять философа «лучше, чем он сам себя понимал». Оставаясь в границах герменевтического круга фундаментальной онтологии и не занимая какую-то внешнюю «насильственную» по отношении к тексту позицию, мы выявляем скрытые богатства хайдеггеровского наследия и впервые в отечественном и зарубежном философских пространствах предлагаем ответ на вопрос о связи времени и бытия, реконструируя третий раздел «Бытия и времени» — «Время и бытие». Ориентируясь прежде всего на проблему *априорного характера* бытия и давая конкретный ответ на вопрос о том, как же время через собственную *горизонтную схему* делает возможным понимание бытия в его парадоксальном *предшествовании* сущему, мы приводим метафизику к ее последней цели самообоснования в самопрояснении собственной сущности, завершая тем самым в его главной задаче (осмысления бытия в горизонте времени) проект Хайдеггера по «закладыванию» фундамента онтологии. Такой результат достигается за счет того, что проблематизация бытия как априори оказывается в себе и проблематизацией любого варианта философствования, будь то *наивный реализм*, стремящийся к предельному основанию мироздания и всегда-уже предшествующим сущему сущностным структурам (*субстанция* и *сущность* сущего: *теология* и *онтология*), будь то *трансцендентализм* и его современные (например, феноменологические, в том числе и сама хайдеггеровская) версии, стремящиеся к предельным и аналогич-

ным образом всегда-уже предшествующим конкретному знанию априорным структурам познающего субъекта; будь то, наконец, *спекулятивная философия*, мыслящая субстанцию как субъект, а субъект как субстанцию и при этом таким же образом возвращающаяся назад в своем прогрессивном движении просветления обусловливающего само это движение основания. Таким образом, под вопросом оказывается *вся* философия как таковая.

Разработка проблемы априори также позволяет впервые понять, почему в начале философии бытие неизбежно оказывается опредмеченным и постигнутым в качестве высшего сущего, от чего метафизика «раздвоилась» на теологию и онтологию, а также показать необходимость считывания идеи бытия с наличных вещей, что приводит к предпониманию подлинно сущего как неизменно пребывающего и в себе тождественного (бытие как *присутствие*).

Повышенное внимание в настоящем исследовании уделяется не только осмысляемой самим Хайдеггером классической традиции, но и самой современной — французской *par excellence* — мысли. Читая Хайдеггера в постоянном диалоге не только с великими мыслителями классической философии (Платоном, Аристотелем, Р. Декартом, И. Кантом и Гегелем), а также не только с известными «коллегами» уже самого Хайдеггера по феноменологическому цеху (Э. Гуссерлем, М. Шелером и Х.-Г. Гадамером), но и с такими видными фигурами французского интеллектуального дискурса, как Э. Левинас, Ж.-Л. Марион и, конечно, Жак Деррида, мы демонстрируем, что французские философы, претендующие на якобы *более изначальную* постановку вопроса по сравнению с хайдеггеровской и оригинальным образом критикующие Хайдеггера, на деле упускают — хотя в некотором смысле предчувствуют ее фундаментальность — все определяющую проблему самих условий возможности нашего понимания «изначального» и «более раннего», то есть «априорного», оказываясь, таким образом, все-таки позади Хайдеггера, ясно видевшего всю значимость проблемы *априори* в деле *обоснования метафизики* и выработки *понятия философии*.

В своем исследовании мы не стремимся поставить точку в вопросе бытия и времени, а, скорее, надеемся пробудить внимание к самому *вопросу* как способу нашего подлинного экзистирования и аутентичного временения временности, вдохновив к более пристальному вниманию к проблеме бытия, времени и самой философии.

Издание адресовано философам, феноменологам, историкам философии, специалистам в области онтологии и теории познания и всем интересующимся фундаментальными проблемами метафизики и самой метафизикой как проблемой.

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Журнал "HORIZON. Феноменологические исследования" издается при Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета 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, конференций, презентаций, но и выход в свет монографий, научных переводов, защита диссертаций и т. п., ссылки на интересные интернет-источники, справочную литературу.

Редколлегия журнала “HORIZON. Феноменологические исследования” приглашает заинтересованных авторов присылать свои материалы для рассмотрения их на предмет возможной публикации в издании. К сотрудничеству приглашаются как российские, так и зарубежные исследователи.

Все материалы следует присылать на имя главного редактора журнала **Артеменко 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. 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.