

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ  
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
Институт феноменологии

# Что такое феноменология

*Научный редактор*  
*канд. филос. наук, доцент Н.А. Артеменко*

Томск  
Издательство Томского государственного университета  
2024

УДК 165.62  
ББК 87.220  
Ч80

**Коллектив авторов:**

А. Савин, А. Шнелль, В. Молчанов, А. Ямпольская, О. Мухутдинов,  
С. Коначева, С. Луфт, Т. Фукс, А. Паткуль, Г. Чернавин,  
М. Белоусов, Н. Артеменко, Ф. Станжевский

**Ч80** **Что такое феноменология** / А. Савин, А. Шнелль, В. Молчанов, А. Ямпольская, О. Мухутдинов, С. Коначева, С. Луфт, Т. Фукс, А. Паткуль, Г. Чернавин, М. Белоусов, Н. Артеменко, Ф. Станжевский ; науч. ред. Н. Артеменко. – Томск : Издательство Томского государственного университета, 2024. – 416 с.

ISBN 978-5-907890-30-5

Книга базируется на серии лекций «Что такое феноменология», прочитанных магистрантам в рамках программы «Феноменологическая философия и современное гуманитарное знание» в 2021/2022 учебном году. На вынесенный в заглавие вопрос отвечают ведущие российские и зарубежные феноменологи. Главы этой книги представляют собой аспекты или «оттенения», по которым читатель сможет составить целостное представление об одном из ключевых направлений философии XX–XXI вв.

Для философов, представителей социогуманитарных дисциплин, а также читателей, стремящихся познакомиться с феноменологической философией.

**Рецензенты:**

**А. Хаардт**, д-р филос. наук, профессор  
(*Рур-университет, Бохум*);

**В.В. Васильев**, д-р филос. наук,  
член-корреспондент РАН (*МГУ, Москва*);

**И.И. Блауберг**, д-р филос. наук, профессор  
(*Институт философии РАН, Москва*)

© Коллектив авторов, 2024

© Н. Артеменко, А. Савин (Предисловие), 2024

© А. Савин (Заключение), 2024

ISBN 978-5-907890-30-5 © Томский государственный университет, 2024

MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION  
OF THE RUSSIAN FEDERATION  
NATIONAL RESEARCH TOMSK STATE UNIVERSITY  
Institute of Phenomenology

# **What is phenomenology**

*Scientific editor*  
*PhD, associate professor N.A. Artemenko*

Tomsk  
TSU Press  
2024

UDC 165.62

LBC 87.220

**Authors:**

A. Savin, A. Schnell, V. Molchanov, A. Yampolskaya, O. Mukhutdinov,  
S. Konacheva, S. Luft, T. Fuchs, A. Patkul, G. Chernavin,  
M. Belousov, N. Artemenko, F. Stanzevsky

**What is phenomenology** / A. Savin, A. Schnell, V. Molchanov, A. Yampolskaya, O. Mukhutdinov, S. Konacheva, S. Luft, T. Fuchs, A. Patkul, G. Chernavin, M. Belousov, N. Artemenko, F. Stanzevsky ; ed. by N. Artemenko. – Tomsk : TSU Press, 2024. – 416 p.

ISBN 978-5-907890-30-5

The book is based on a series of lectures “What is Phenomenology” delivered to master’s students within the framework of the programme “Phenomenological Philosophy and Modern Human Sciences” in the academic year 2021-2022. The question posed in the title is answered by leading Russian and foreign phenomenologists. The chapters of this book represent aspects or “adombrations”, by which the reader will be able to get a holistic view of one of the key trends of philosophy of the XX-XXI centuries.

The book is intended for philosophers, representatives of socio-humanitarian disciplines, as well as readers seeking to get to know the phenomenological philosophy.

**Reviewers:**

**A. Haardt**, DSc in Philosophy, Professor  
(*Ruhr-Universität, Bochum*);

**V.V. Vasiliev**, DSc in Philosophy, RAS corresponding member  
(*Moscow State University, Moscow*);

**I.I. Blauberg**, DSc in Philosophy, Professor  
(*Institute of Philosophy RAS, Moscow*)

© Authors, 2024

© N. Artemenko, A. Savin (Foreword), 2024

© A. Savin (Afterword), 2024

ISBN 978-5-907890-30-5

© Tomsk State University, 2024

## Предисловие

Перед читателем – коллективная монография на основе серии лекций «Что такое феноменология», прочитанных ведущими российскими и зарубежными феноменологами. Эти лекции были прочитаны в рамках магистерской программы «Феноменологическая философия и современное гуманитарное знание» (руководитель программы Н.А. Артеменко) на базе Института философии человека РГПУ им. А.И. Герцена в 2021/2022 учебном году. Как и магистерская программа, эта серия лекций не состоялась бы без поддержки журнала «*Horizon. Феноменологические исследования*» и, в частности, бессменного члена его редколлегии Георгия Чернавина и главного редактора Натальи Артеменко.

Все 13 лекций доступны на ютуб-канале журнала «*Horizon. Феноменологические исследования*» и читатель увидит ссылку в виде QR-кода в конце каждого текста, если захочет не только прочитать, но и прослушать и посмотреть.

Тексты лекций были доработаны, но поскольку живое общение часто дарит возможность уточнения своей позиции, мы решили сохранить дискуссионную часть, которой завершалась каждая из лекций, и в которой развернутые ответы на некоторые очень точные и глубокие вопросы существенно дополняют основной текст.

Тринадцать феноменологов приняли решение участвовать в предложенном теоретическом эксперименте: каждый должен был ответить на вопрос «Что такое феноменология?» и, по возможности, ответить так, чтобы не повторять ходы предыдущего, а начинать с нуля, с себя, с собственного понимания/непонимания

того, «что» же собственно такое феноменология и «как» следует обращаться с ее основным девизом «к самим вещам».

Замысел этих лекций предполагал, что выступление будет изложением именно своего понимания и своих разработок, своих проектов и своих решений. С одной стороны, это провоцировало некоторые неклассические, даже самостоятельные шаги, с другой стороны, наоборот, повторение достаточно известных положений, касающихся феноменологической философии. Поскольку же лекции читались для магистрантов, то необходимо принимать во внимание и их, если угодно, дидактический посыл, дидактическую нагрузку, которая оправдывает повторения.

В настоящей точке развития феноменологического движения снова возникла настоятельная потребность вернуться к вопросу о целях феноменологии, о ее «что» и «как». Ответить на вопрос «что такое феноменология», как увидит читатель, оказалось задачей трудной, но, несмотря на трудность, разрешимой.

Основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль изначально стремился к философии как строгой науке. Да, речь идет о новых способах работы с новым опытом, но они формируются не индивидуальными усилиями, а постепенно, путем невидимых изменений конвенций внутри сообщества. Гуссерль сначала определял предмет феноменологии как субъективность, затем как трансцендентальное Я и трансцендентальную субъективность. Но чем больше он размышлял об основаниях феноменологии, тем яснее становилось, что он, собственно, имел в виду именно *событие опыта*, в котором мы имеем дело с *самими вещами*.

Должно быть что-то, рядом с чем мы можем вести беседу с нашими оппонентами, соратниками и предшественниками. А вот если его нет, тогда не понятно, как возможен разговор. И эти тексты, в конечном итоге, заставляют нас ставить под вопрос снова и снова стандарты работы в феноменологии, то самое

«как», определяющее саму феноменологию и нашу способность быть причастной ей.

Итак, тринадцать разных точек зрения, тринадцать разных возможностей говорить о том, что значит заниматься феноменологией, тринадцать разных подходов к тому, что именно составляет существо феноменологии. Однако насколько разных – судить читателю.

Открывает монографию текст *Алексея Эдуардовича Савина*, ставящего читателя перед отсылающим к позициям М.К. Мамардашвили и М. Хайдеггера предварительным определением феноменологии: «Феноменология – это то, без чего нет философии, это её внутреннее ядро, то, что её конституирует как “самое важное”»<sup>1</sup>. Однако, и в этом А. Савин видит трудность, если не сказать – парадокс существования феноменологии: в феноменологическое движение входили крупнейшие мыслители мира, здесь были сконцентрированы мощные интеллектуальные силы, и в итоге это породило серьезную проблему, а именно, стали расходиться версии феноменологии. Тогда имеем ли мы право говорить о *едином* феноменологическом движении, имеем ли мы право – и если да, то на каком основании – относить всех этих мыслителей к одной когорте, сколь бы различными они ни были в целом ряде отношений? Не произошло ли с тех пор исчерпание методологических и концептуальных сил феноменологии, так что спустя 120 лет снова возник вопрос, а что же, собственно, такое – феноменология, и не пришло ли время списать ее в архив?

Но если мы готовы *проблематизировать* создавшееся положение дел и посредством историко-философской рефлексии по-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 41.

пытаться осознать единство феноменологии, то можно выдвинуть тезис, согласно которому, как полагает Савин, «феноменология есть генеалогия доверия к миру... *Phänomenologie ist Genealogie der Weltvertraulichkeit*»<sup>1</sup>. Это положение он считает универсальным определением феноменологии. И далее Савин останавливается на трех основных концептах, которые входят в это определение: концепт *генезиса*, концепт *доверия*, концепт *мира*.

Когда феноменология появляется в гуссерлевском изводе, она продолжает декартовскую революцию: мы должны прояснить основания того, что *есть*, осуществить новое учреждение наук. Почему это стало вдруг снова задачей спустя более трех столетий со времен Декарта? Гуссерль отвечает: все наши науки базируются на одной неочевидной предпосылке, которую он называет общим тезисом естественной установки. Звучит эта предпосылка очень просто: «мир есть». Мы всегда уже заранее живём внутри этого мира, уже заранее приняли этот тезис и согласились с ним, при том что ни понятие мира, ни понимание того, в каком качестве мир может быть источником легитимации всех наук, для нас принципиально не прояснено. «Мы оказываемся некими зомби этого тезиса»<sup>2</sup>, мы проявили *доверие* (не сказать – наивность) – и поэтому должны пересмотреть и концепт мира, и концепт сознания.

Но как нам феноменологическими средствами осуществлять эту работу – работу с доверием к миру? – Через введение феноменологического *эпохе*, т.е. через несоисполнение этого тезиса, через *археологическую* работу, все глубже погружаясь в область пассивных синтезов, в работу сознания, еще или уже осуществ-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 45.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 48.



ляющуюся без участия «я», где это доверие и формируется. И тогда появляется новая трактовка мира: мир трактуется теперь как *горизонт всех горизонтов* и в этом своем качестве он оказывается «коррелятом развёртывания опыта, пусть этот опыт и таков, что мы себе в нем не сможем до конца отдать отчет»<sup>1</sup>. Но эта трактовка мира как горизонта ведет к переопределению Я, и главное в этом переопределении – различие первичной и вторичной пассивности. Завершая свою работу, А. Савин уточняет вводное определение феноменологии: «Феноменология оказывается тем, что исследует *смысл*, эксплицируя *горизонт*, выступая в качестве *генеалогии* доверительного знакомства с миром»<sup>2</sup>.

Продолжает отвечать на поставленный перед всеми участниками вопрос **Александр Шнелль**. Основная идея, то, что наиболее точно характеризует феноменологию, считает Шнелль, заключается в том, что «феноменология развивает философию, которая стремится установить непосредственный контакт с миром»<sup>3</sup>, и тем самым феноменология совершенно намеренно противопоставляет себя традиционной западной и академической философии. Однако, как только феноменология пытается уяснить себе, в чем заключается этот *непосредственный* контакт с миром, она сталкивается с большими трудностями. Это «напряжение» между непосредственным отношением к миру и трудностью сделать это отношение понятным составляет, если угодно, внутренний нерв самой феноменологии.

Шнелль начинает с кратких исторических замечаний: феноменология, по крайней мере у Гуссерля, возникла таким образом, что он подверг философию своего времени анализу и обнаружил,

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 52.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 56.

<sup>3</sup> Наст. изд. С. 66.

что она находится в кризисе. Феноменология и философия в целом имели для Гуссерля дело с теоретическими проблемами, т.е. прежде всего с вопросами обоснования познания. И в отношении этих вопросов обоснования познания, т.е. того, что делает познание возможным, существовали на момент возникновения феноменологии три преобладающих течения – психологизм, логицизм и неокантианство. С 1900 года, с момента публикации фундаментального труда по феноменологии, «Логических исследований», гуссерлевская феноменология будет развивать философию, сильно ориентированную на эти три течения, но, тем не менее, открывающую совершенно новую философию.

И Шнелль обозначает две фундаментальные идеи, которые позволяют дать хотя бы приблизительную формулировку феноменологии. Первая идея – это идея *беспредпосылочности*, т.е. требование исключить все метафизические предпосылки, фундаментальной и главной из которых является предположение о том, что мир существует независимо от субъекта, наблюдающего за миром или находящегося в мире. Вторая идея содержится в знаменитом лозунге Гуссерля «*К самим вещам!*» (“*Zurück zu den Sachen selbst!*”). Возвращение к самим вещам для Гуссерля означает, что мы должны в первую очередь принимать во внимание то, что нам дано *непосредственно* (unmittelbar). И то, что дано нам непосредственно, это как раз не мир, существующий сам по себе, а мир, поскольку он находится *по отношению ко мне*. Мир, существующий сам по себе, не связанный с нами, никто никогда не видел, у нас просто нет такого опыта. Для этого отношения субъекта познания и объекта познания Гуссерль вводит то, что он называет «феноменологической корреляцией». При этом мы не должны забывать, что понятие *феномен* включено в понятие *феноменологии*. Это наводит на мысль, что феномен характеризу-

ется именно феноменологической корреляцией. Для более детального пояснения этой корреляции Шнелль обращается к трем основным понятиям феноменологии, которые имеют решающее значение для феноменологической философии, – это понятия *интенциональности, смысла и рефлексивности*.

Каковы основные представители феноменологии? Александр Шнелль выделяет три поколения феноменологов и шесть величайших феноменологов. И первые двое – Гуссерль и Хайдеггер, которых называют отцами-основателями феноменологии. Одним из наиболее важных представителей второго поколения феноменологов является Ойген Финк – чрезвычайно важная фигура в феноменологии, до сих пор мало изученная. Два других важных представителя – Эммануэль Левинас и Морис Мерло-Понти. Левинас является феноменологом, который наиболее глубоко исследовал этические проблемы. Мерло-Понти обратился, в частности, к вопросу о теле и телесности. В то время как для Гуссерля феноменология была в первую очередь анализом интенционального сознания, Мерло-Понти выделил телесное измерение интенциональности. Начиная с шестидесятых и семидесятых годов сформировалось третье поколение феноменологов. Жак Деррида и Марк Ришир являются одними из самых важных феноменологов этого третьего поколения. Но если Деррида всегда имел очень неоднозначное, а позже даже проблематическое отношение к феноменологии, то Ришир совершенно определенно считал себя феноменологом. И именно Марк Ришир наиболее тонко осознал потенциал феноменологии – это позволяет связать феноменологию с великими идеями и открытиями западной философии. И Шнелль подводит итог: «Феноменология... актуальна в двух отношениях: в отличие от всех других философских течений, феноменология, с одной стороны, имеет конкретные темы, которыми она занимается, но, с другой стороны, она при этом всегда

имеет дело с историей философии. И в обоих этих аспектах феноменологии предстоит проделать еще очень большую работу, поэтому я абсолютно оптимистичен в отношении того, что феноменологии предстоит еще долгая жизнь»<sup>1</sup>.

**Виктор Игоревич Молчанов** среди множества возможных аспектов вопроса «что такое феноменология» выделяет, на его взгляд, наиболее важный, который состоит в том, «чтобы понять, каковы основные проблемы феноменологии»<sup>2</sup>. Если следовать за мыслью Хайдеггера, то можно сказать, что время феноменологии как школы прошло, но не прошло время способа мышления. И тогда вопрос о том, что такое феноменология, может быть переформулирован в вопрос о специфическом – феноменологическом – способе мышления. Но любой способ мышления всегда связан с решением определенных задач, проблем. Итак, что же это за проблемы, попытка решения которых была осуществлена каким-то определенным способом, связанным с феноменологией? Это, во-первых, считает Виктор Молчанов, *проблема сознания*, или – точнее – проблема создания *беспредпосылочной* науки о сознании. И здесь Молчанов воздает должное Ф. Brentano, поскольку именно ему принадлежит первая основательная постановка проблемы реальности сознания. Когда мы говорим о проблеме сознания в феноменологии, «мы имеем в виду то, что надо понять сознание как некую реальность, а не как некоторую функцию от чего-то – скажем, функцию нейрофизиологических структур или определенных социальных обстоятельств»<sup>3</sup>. Brentano, а затем и Гуссерль потратили немало сил, чтобы продемонстрировать, что сознание имеет самостоятельную ценность, что это отдельный, так сказать, регион бытия, который имеет собственную структуру.

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 75.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 81.

<sup>3</sup> Наст. изд. С. 84.

Вторая основная проблема, кроме проблемы сознания и бытия человека, продолжает В. Молчанов, относится к миру: человеческому миру и человеческим мирам. Но и эту проблему мира и «самого понятия естественного понятия о мире – не физической картины мира, не химической картины мира, а того, как человек живёт в этом естественном мире – поставил вовсе не Гуссерль, но Рихард Авенариус»<sup>1</sup>, – замечает Молчанов. Но если и эта проблема была уже до феноменологии поставлена, то в чем особенность феноменологического обертона проблемы мира и проблемы сознания? То есть чем отличается феноменология от предшествующей философии – неокантианства, гегелевской школы? Молчанов отвечает: «И Гуссерль, и Brentano проводят абсолютное различие между психическими феноменами, интенциональностью, и предметным миром. Между ними, как говорил Гуссерль, пролегает пропасть смысла»<sup>2</sup>. Дальнейшее развитие темы сознания у Гуссерля пошло по пути восприятия немецкого идеализма, считает Молчанов, которое в итоге привело к тому, что Гуссерль ослабил проблему реальности сознания, а вернул её в философию Хайдеггер.

Если отвлечься от специфического употребления термина «реальность» у Хайдеггера, то его задача состояла в том, «чтобы не просто исследовать структуры чистого сознания, как это делает Гуссерль, а вернуться к тому, чтобы определить, что в человеческом мире наиболее реально для человека... чтобы определить, в чем специфика человеческого мира»<sup>3</sup>. И вся дальнейшая история феноменологии в разных её областях – это модификация этой проблемы, проблемы «реальности».

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 84.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 87.

<sup>3</sup> Наст. изд. С. 94.

Завершает свой доклад Виктор Молчанов, возвращаясь к высказыванию Хайдеггера, с которого он начал: если время феноменологии как школы и прошло, то принцип – *Zu den Sachen selbst* – остается основным принципом этого мышления. «И такой призыв феноменологии действительно остается на все времена»<sup>1</sup>.

Если феноменология не образует собой ортодоксию или школу, а образует *движение*, в котором работа одних феноменологов корректируется работой других феноменологов, то не сделать ли эти расхождения в феноменологии – в отношении вопроса о том, что такое феноменология и как ею заниматься – главной темой исследования? С этого дидактического хода начинается свой доклад **Анна Владимировна Ямпольская** и замечает, что эти «расхождения не являются чем-то трагическим или нежелательным... они являются тем, что позволяет нам выйти за пределы ограниченности какой-то одной феноменологии к целому многообразию феноменологий, которое феноменологию как таковую и образует»<sup>2</sup>.

Для начала зададим себе вопрос: что значит слово «феноменология»? И если это, как мы все прекрасно знаем, *наука о феноменах* (хотя и здесь можно поставить разные акценты, считает Ямпольская: акцент на слове «наука» дает нам гуссерлевский извод феноменологии как в первую очередь метода (эпохе и редукции), а акцент на слове «феномен» дает нам хайдеггеровскую точку зрения на феноменологию, которая определяется в первую очередь своим предметным полем), то что такое «феномен в смысле феноменологии»? Несмотря на то что у Гуссерля мы можем найти до десяти смыслов слова «феномен», важно, что фено-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 96.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 105.

мен – это то, что относится к сознанию, т.е. феномен есть смысловая соотношенность сознания и мира, о чем уже упоминал А. Шнелль. Сознание, в котором мы получаем доступ к миру, есть смысловая структура. Но что такое *смысл*? И Ямпольская дает следующее рабочее определение основной идеи феноменологии, которая состоит в сопринадлежности «способа интендированности и того, что, собственно, интендировано, и представляет собой интенциональную структуру. Как справедливо отмечает Хайдеггер, смысл – это не воспринимаемый предмет как сущее, но сущее в аспекте его способа восприятия: то, *как* мы его воспринимаем»<sup>1</sup>.

Первое напряжение между разными способами понимания феноменологии мы видим на примере определения доступа в поле феноменологии: для Гуссерля вход в феноменологию осуществляется посредством феноменологической редукции, посредством приостановки своей вовлечённости в мир; для Хайдеггера, напротив, *Dasein* открывается миру, участвует в мире. Но это противоречие, отмечает Ямпольская, только видимое: «Трансцендентальная субъективность, конечно, наделяет смыслом мир, конституирует смысл мира благодаря тому, что она от мира свободна... Но точно так же и *Dasein* – хайдеггеровский субъект феноменологии – ставит вопрос о бытии и тем самым некоторым образом прерывает свой естественный ход жизни»<sup>2</sup>.

Это обстоятельство мотивирует нас поставить вопрос о том, какова судьба феноменологизирующего субъекта, какова наша собственная судьба, если мы приняли такое решение: «прорваться» к феномену как он есть. На пути уточнения нас как феноменологизирующих субъектов одновременно происходит и

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 111.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 114.

уточнение понятие смысла: проблематизируемость смысла есть то, что характеризует нас как исторических существ. И смысл – в его двойственности «(смысл как “что” в его “как”, и смысл как основа для понятности чего бы то ни было) – всегда открывается нам как многообразие смысла и как история смысла, как крушение старых смыслов и как обнаружение новых»<sup>1</sup>. Именно этот мотив, как кажется, и становится ведущим в докладе А. Ямпольской: событие *потрясения готового смысла* открывает возможность достигнуть более свободного смысла. «Мы должны быть готовы к тому, что в своем занятии философией – и именно в этом состоит отличие философского способа жизни от не-философского – мы можем пережить опыт утраты смысла: смысл не является чем-то таким, что всегда под рукой, что само собой разумеется»<sup>2</sup>. Смысл может обрушиться, может коллапсировать, так что «философствование – дело опасное»<sup>3</sup> и сопряжено, видимо, с каким-то очень важным *решением*.

Собственно, о модификации этого решения и некоторой радикализации того, что такое *феномен*, речь идет у следующего поколения (после Гуссерля и Хайдеггера) феноменологов. Переосмысление понятия феномена влечёт за собой и переосмысление понятия субъекта: субъективность начинает описываться как субъективность пассивная, уязвимая, аффицированная извне и изнутри, а в связи с этим переосмыслиется и самое понятие пассивности – начало этому переосмыслению положил Мерло-Понти, а продолжили Левинас и Ришир. Дальше всех, наверное, идет Жан-Люк Марион – он очень точно, считает Ямпольская, формулирует основную интуицию французской феноменологии: «я» имеет дело уже не с миром; «я» имеет дело с собственной

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 121.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 121.

<sup>3</sup> Наст. изд. С. 121.



плотью как *средой* феноменализации для мира; я сам уже не есть просто часть мира, «я» выступает в качестве *свидетеля*. И это – существенный момент, который, завершает свой доклад Анна Ямпольская, «позволяет выйти из парадоксов, в которые нас вводит традиционная немецкая феноменология»<sup>1</sup>.

Свое *решение*, как ответить на вопрос «что такое феноменология», предлагает далее **Олег Мухтарович Мухутдинов**. Феноменология представляет собой настолько неоднородное движение, что попытка свести его к какому бы то ни было общему знаменателю вряд ли вообще осуществима. Мухутдинов предлагает остановиться «на попытке представить некоторые возможности феноменологии в качестве исследовательского проекта или – как понимал феноменологию Э. Гуссерль – в качестве *Arbeitsphilosophie* (рабочей философии)»<sup>2</sup>. Но первый же шаг заставляет нас провести границу между феноменологией и «феноменологией», т.е. неким подобием феноменологии, чем-то выхолощенным, что используется в самых широких контекстах и является, скорее, данью моде. Именно этот момент требует от нас дисциплинирующего, если угодно, *усилия* исходить из представления о существовании *идеи* феноменологии. В то же время, предупреждает Мухутдинов, не следует быть догматиками и представлять эту идею как нечто однозначно определенное – «речь идет об идее, которая предполагает развитие»<sup>3</sup>.

Итак, обратимся снова к понятию феноменологии и составляющих его древнегреческих определений «феномен» и «логос». Мы могли бы исходить из того понимания феномена, которое предложил М. Хайдеггер: феномен – это то, что не дано непо-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 125.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 138.

<sup>3</sup> Наст. изд. С. 140.

средственно и рассматривается как условие возможности представления соответствующих предметов в опыте. «Если феномен нам не дан непосредственно, то требуются серьезные усилия, чтобы сделать такой феномен видимым. Здесь методологическую функцию выявления берёт на себя λόγος, речь, которая обладает способностью обнаруживать существующее в языке, делать нечто видимым. Как результат, М. Хайдеггер определяет феноменологию как *αποφαινεσθαι τα φαινόμενα*»<sup>1</sup>. И на этом витке размышлений Олег Мухутдинов дает свое рабочее определение феноменологии: «Феноменология – это метод выявления феноменов (явлений), ... феноменов в феноменологическом смысле»<sup>2</sup>.

В отношении этого метода дается далее существенное пояснение: во-первых, феноменологический метод не является методом работы с предметами; во-вторых, темой феноменологии являются не какие-то конкретные предметные области, а то, что возникает в отношении *между* сознанием и предметом. Поэтому, считает Мухутдинов, «тема феноменологии определяется как исследование этого возникающего в основании всякого опыта “между”, т.е. опыта *Inständigkeit*... Выражение *Inständigkeit* (самостоятельность существования в мире) обозначает не что иное, как ту открытость, которая делает возможным отношение нашего существования к действительности, к миру вообще»<sup>3</sup>. Таким образом для феноменологического анализа становится принципиальным выявление феномена «мира» как универсального горизонта, который охватывает все соответствующие предметные регионы.

В завершении доклада Мухутдинов обращает внимание на еще одну возможность, связанную с феноменологическим иссле-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 143.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 143.

<sup>3</sup> Наст. изд. С. 148.

дованием (анализом), а точнее, на корреляцию идеи практической свободы как такого феномена, который является основополагающим для понимания существования человека в мире, и того универсального горизонта всемирности, который рассматривается в качестве действительного феномена феноменологии. Но не будем при этом забывать, что феноменология – не догматическая идея, а именно – *возможность*, а это означает, что, с одной стороны, «мы должны удерживать открытый горизонт по отношению к диалогу с традицией, с другой стороны, мы должны держать открытыми горизонты в настоящем, допуская возможность диалога с представителями других движений»<sup>1</sup>.

Главной темой размышления **Светланы Александровны Коначевой** становится возможность применения феноменологического метода к исследованию религиозных феноменов и – как следствие – неизбежные трансформации этого метода. Феноменология религии как определённое направление появилась в конце XIX – начале XX века и трактовалась как связующее звено между историей религии и философией религии, стремящееся вычленивать и описать различные религиозные явления. Как и В.И. Молчанов в своем докладе, С.А. Коначева задается вопросом о *пути мышления* или *способе понимания* священного и божественного в рамках собственно феноменологической философии. К этой философской феноменологии Священного можно отнести работы Макса Шелера, ранние лекционные курсы Хайдеггера, религиозно-философские заметки Райнаха и, считает Коначева, многие тексты современной постфеноменологии. Этот феноменологический подход к религии обозначается «как *манера*,

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 150.

или *склад мысли*, имеет свои методологические презумпции и свои дискуссионные моменты»<sup>1</sup>. Им и посвящена ее работа.

Если мы обратимся к ранним работам Хайдеггера, то этот склад мысли можно было бы, с одной стороны, описать как попытку рассмотрения религиозного опыта изнутри, а с другой стороны, это понимание феноменологии религии не как одного из разделов философии, но как целостного философствования. Но в чем именно состоит специфика мышления о религиозной предметности?

Способы описания религиозного опыта определяют два вектора исследований в феноменологии религии: «можно придерживаться самого опыта или понимать его как представление о том, что к опыту не восходит и восходить не может ...Задачей исследования становится здесь схватывание опыта и попытка дать ему слово, его максимально точная артикуляция и передача. Иная исследовательская стратегия рассматривает опыт как трансцендентный, требующий продумывания смыслов, приходящих извне. В этом случае подчеркивается открытость опыта совершенно иному»<sup>2</sup>, – замечает Коначева. Важной вехой в этих дискуссиях был выход в свет работы Рудольфа Отто «Священное», которая положила начало классической феноменологии религии. Если для Гуссерля религиозные данности не имели принципиального отличия от других интенциональных предметов, то Р. Отто акцентирует внимание на уникальности предмета религиозного переживания. Здесь речь идет не о конституировании религиозной предметности, но о том, что само религиозное сознание конституировано этим опытом. Интересно, что в своих ранних лекционных курсах, когда шел поиск своего собственного пути, который Коначева обозначает как «путь от теории к жизни», Хайдеггер

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 157.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 160.

также постепенно выводит религиозное отношение из-под власти теоретической установки: религиозные феномены для него – это не один из регионов сущего наряду с другими. Свойственное молодому Хайдеггеру напряжение между теорией и жизнью с особой яркостью проявляется именно в сфере религиозного.

Если мы перейдем к современным постфеноменологическим исследованиям, то можно заметить, что в трудах французских феноменологов религиозная проблематика неотделима от вопросов о методе и от переосмысления субъективности. Подобное расширение предметного поля феноменологии позволяет говорить о *теологическом повороте* в феноменологии. В центре внимания оказываются вопросы, связанные со способами мышления о Боге и модификации феноменологического метода, необходимой для описания религиозного опыта. Впрочем, эти вопросы и ходы мысли продолжают те интуиции, которые уже присутствовали в мышлении раннего Хайдеггера. Если мы обратимся к работам Жана-Люка Мариона или трудам современного американского богослова Джона Пантелеймона Манусакиса, то увидим, что вопрос о феноменальности Бога становится вопросом о возможности изменения философского словаря, который описывает опыт и описывает субъекта. «Только если субъект оказывается не только конституирующим Я, но и конституируемым *меня*, прокладывается путь к возможности явления Бога. В пост-феноменологии Я оказывается не в позиции видящего, а в позиции видимого»<sup>1</sup>, т.е. аффицированного, пассивного, уязвимого – о чем уже упоминала Анна Ямпольская.

Подводя итоги, Светлана Коначева заключает, что «некоторые ходы современной феноменологии – это попытка построить такую феноменологию, в которой интенциональность становится

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 169.

контринтенциональностью, где Я видит Другого, Бога как Другого, только будучи видимым им, только чувствуя его прикосновение. И та подвижность смысловых структур, которая в классической метафизике связывалась с разумом или духом, для постфеноменологов имеет свой исток в эстетическом, чувственном опыте и описывается в терминах событийности ... Такой способ феноменологического мышления можно считать философским возвращением к религии»<sup>1</sup>.

Согласно **Себастиану Луфту**, феноменология, родившаяся в характеризующихся реализмом австрийских (венских) интеллектуальных кругах и противостоящая германской трансценденталистской (кантианской) традиции, а именно, самому Канту, немецкому идеализму и современному ей неокантианству, по существу, есть изучение интенциональной жизни сознания<sup>2</sup>. Интенциональность указывает на неразрывную связь между сознанием и миром. Она означает, что сознание есть всегда сознание чего-то, некоторого предмета, и этот предмет является ничем, если он не сознается некоторым обладающим сознанием существом, будь то человек или животное. При этом, по мнению Луфта, стоящего здесь на ортодоксальной феноменологической позиции, феноменология не является психологией, поскольку исследует не эмпирическую психическую жизнь этих существ, а ее эйдетические элементы и априорную структуру. Априорная составляющая интенциональной жизни сознания обладает сущностной всеобщностью, отличающей ее от любых эмпирических обобщений. Она обнаруживается посредством варьирования эмпирического в воображении. Поэтому законы априорного, исследуемые феноме-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 169.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 178.

нологией, не подчиняются эмпирическим психологическим законам, но имеют приоритет над ними, а следовательно, интенциональность сознания не может быть раскрыта средствами психологической науки<sup>1</sup>. Кроме того, психология всегда остается слепой к конститутивной функции живого тела (Leib).

Обращаясь к интенциональной жизни, феноменолог ступает на новую, еще неизвестную человечеству землю и подобен Колумбу. Поэтому его первая и основная задача – картографирование этого нового континента, содержащего различные регионы, т.е. выяснение интенциональной специфики восприятия, воспоминания, образного сознания, сознания времени, рефлексии и т.д., актов, которые в нормальной жизни переплетены. Второй задачей является раскрытие связи между регионами сознания и выяснение их иерархии. Здесь Луфт отталкивается от классического феноменологического различия между представлениями (восприятием и усмотрением сущности), волевыми актами и эмоциями. Причем именно в расхождении трактовки иерархии между этими родами представлений Луфт видит исток расхождения между различными версиями феноменологии. В частности, если у основателей феноменологии Brentano и Husserl фундаментом сознания, а потому и истоком верификации и легитимации выступали представляющие акты, то для Шелера и Хайдеггера таковыми выступают эмоции (в случае Хайдеггера – настроения). Итак, единство феноменологии, согласно Луфту, обеспечивается тем, что оно изучает интенциональность как трансцендентальную и априорную основу сознания, расхождение же версий феноменологии связано с различием способов картографирования

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 194.

сознания, а также способов, которыми описываются отношения между регионами и их иерархия<sup>1</sup>.

Выясняя далее специфику феноменологии как таковой, Луфт, вслед за Гуссерлем, указывает на разрыв с обычным нормальным сознанием и со способом мышления наук. Существо этого разрыва заключается в том, что феноменология обнаруживает новое, не известное ни человеку с улицы, ни ученому измерение жизни – уже указанную выше интенциональность. Для последних интенциональная работа сознания как интенциональная всегда остается сокрытой, причем именно ее сокрытость конституирует определяющую обычную нормальную жизнь и мышление ученого естественную установку. Иначе говоря, в отличие от феноменологии, проблема доступа к миру, в силу специфики естественной установки, для человека с улицы и ученого даже не встает, а вся сфера переживания мира экранируется. В этом пункте Луфт развивает идеи своих ранних статей, написанных под влиянием его учителя Клауса Хельда, согласно которым, основной, конституирующей нормальность, характеристикой естественной установки является сокрытость и анонимность интенциональной жизни.

Раскрывая исследовательский потенциал феноменологического исследования, конституирующегося этим разрывом, Луфт указывает на выявление феноменологией горизонтного и интерсубъективного измерений интенциональной жизни сознания. Оно, в свою очередь, обеспечивает доступ к жизненному миру и его динамике, основывающейся на отношении входящих в него окружающих миров отдельных сообществ (sub-worlds или *Sonderwelten* в терминах Гуссерля). Прорыв в эту сферу, по мне-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 195.



нию Лифта, является условием возможности построения современной феноменологически фундированной социальной онтологии, первые шаги к которой были сделаны еще Гуссерлем, Эдит Штайн и Гердой Вальтер<sup>1</sup>.

Если Лифт демонстрирует свое понимание существа феноменологии посредством погружения в феноменологическую традицию и экспликации ее основных тем и проблем, то **Томас Фукс** реализует противоположный поход. Он разворачивает свое видение сущности феноменологии посредством экспликации современных дискуссий об отношении сознания и мира, включая нейронауки и энактивистскую линию в когнитивной психологии. Феноменология, по мнению Т. Фукса, раскрывает свою актуальность и силу как основа критики господствующей тенденции в этой сфере – натурализма и даже физикализма – образцово представленной в этой сфере нейрофилософом Т. Метцингером, рассматривающим опыт субъекта как обусловленную биологией иллюзию<sup>2</sup>. Эта критика, в свою очередь, согласно Фуксу, приобретает в современной философии, в особенности в философии сознания и смежных с ней дисциплинах (когнитивных нейронауках, психологии развития и социальной психологии), все больший вес.

Решающей в этой смене парадигм Фукс считает феноменологическую экспликацию живого тела (*Leib*) как посредника (*medium*) в нашем взаимодействии с миром и другими людьми, а также как движущегося и чувствующего организма во взаимодействии со средой<sup>3</sup>, поскольку живое тело выступает в этой связи как место единства внешнего и внутреннего, субъективного и объективного, как пункт преобразования одного в другое.

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 205–206.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 224.

<sup>3</sup> Наст. изд. С. 209.

Именно поэтому феноменология есть не только и даже не столько исследование сознания, сколько исследование прарефлексивного потока жизни, связанного с этим преобразованием. В экспликации различных измерений конститутивной функции живого тела и критике традиционных философских и научных представлений и результатов этой экспликации Фукс видит существо феноменологии.

Работая на стыке философии и когнитивных нейронаук и опираясь на результаты новейших исследований взаимодействия мозга и тела в нейронаучных исследованиях аффектов, Фукс демонстрирует значимость феноменологического прояснения фонового чувства собственного тела для течения переживаний сознания. Феноменологическое исследование сознания далее распространяется им на исследование взаимодействия сознания с окружающим миром и с другими людьми. В этой связи Фукс указывает, что познание и даже сами феномены как таковые не являются ментальными состояниями или «репрезентациями», а предполагают кинестетическую активность живого тела, конститутивную для нашего бытия-в-мире и нашей ориентации в нем, иначе говоря, я есть укорененная в живом теле и неразрывно переплетенная с окружающим миром самость, которая не кончается пределами моей кожи.

Равным образом кинестетическая активность живого тела является конститутивной не только для восприятия и познания, но и для формирования социальной среды и социальности как таковой, поскольку понимание выражения в своей основе есть понимание тенденций движения живого тела другого, а первичная эмпатия имеет характер резонанса, возникающего между телами и образующего «расширенное тело»<sup>1</sup>. Тем самым и здесь, в области

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 225.

исследования социальности, феноменология демонстрирует свое преимущество над господствующей репрезентациалистской линией, понимающей социальное взаимодействие как исходящую из создания ментальной модели Другого в нашем сознании, и, в конечном счете из разрыва сознания и тела, т.е. из картезианской оппозиции мыслящей субстанции и субстанции протяженной, каковая и проложила путь современному натурализму и физикализму. Сильные стороны феноменологии Фукс дополнительно демонстрирует в области психопатологии, давая феноменологическое истолкование шизофрении как развоплощения, патологического чувства нереальности: отчуждения «я» от мира и собственного живого тела; перегрузки восприятия деталями, не позволяющими схватить привычный смысл и очертания (Gestalten) предметов, а также разавтоматизации повседневных действий и заменой их рациональной реконструкцией («планом»); чувства отстраненности от других людей, отсутствия общего смыслового пространства с ними.

Подобно Т. Фуксу *Андрей Борисович Паткуль* негативно определяет феноменологию как линию в философии, противостоящую позитивизму, разновидностью которого является натурализм<sup>1</sup>. Позитивизм, в свою очередь, А.Б. Паткуль формально характеризует как выдавание себя вторым, производным, за первое, изначальное<sup>2</sup>. Подразумевается при этом выдавание себя науками как учениями об отдельных регионах сущего за философию, каковая является учением о сущем в целом. Из этого процесса незаконного заступания второго на место первого в философии образуются физикализм, биологизм, историцизм и все прочие разновидности позитивизма. Последний, подчиняя целое

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 244.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 234.

логике части и ставя понятийный аппарат философии, ориентированный на постижение сущего в целом, на службу частным наукам, т.е. сводя философскую мысль к обоснованию и прояснению понятийного аппарата наук, искажает и, по существу, устраняет философию как таковую.

Соответственно, феноменологию Паткуль позитивно определяет как шанс, возможность для философии оставаться философией. В этой связи он выделяет два момента. Первый из них восходит к Аристотелю и заключается в том, что определяющей темой для феноменологии является исследование сущего как такового и в целом, и различение значений понятия сущего, выражающееся, в частности, в феноменологической концепции региональных онтологий (учении об онтологическом различии регионов сущего). Это учение и блокирует, по мнению Паткуля, позитивистское самоуничтожение философии<sup>1</sup>.

Второй – методологический – момент восходит к Платону. Он заключается в различении двух путей мышления: математического, идущего от предпосылок, начал, к выводам, и философского (диалектического, в платоновских терминах), идущего от предпосылок, второго, к началам. Это платоновское различение способов мышления, согласно Паткулю, с одной стороны, блокирует позитивизм в методологическом аспекте, с другой – создает условие возможности для кратко изложенного выше аристотелевско-хайдеггеровского хода мысли (при почти общепринятом в собственно философской традиции допущении, что бытие сущего в целом и является первым, а его предпонимание выступает условием всякого понимания). В этой связи Паткуль определяет феноменологию как возвращение к началу, трактуемое им, вслед

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 243.

за Гуссерлем, как возвращение «к самим вещам»<sup>1</sup>. «Сами вещи» есть, согласно Паткулю, то, что всегда уже нетематически присутствует в непосредственном созерцании. Таким образом, «сами вещи» как феномены, даны таким образом, и здесь Паткуль следует за Хайдеггером, что они одновременно раскрывают и сокрывают себя, тем самым выступая композитом. Поэтому Паткуль вполне последовательно характеризует феноменологию как ведущий к началу путь прояснения априорного конституирования (открытия и сокрытия) самих вещей как сущего, поскольку оно есть<sup>2</sup>. Именно в этом он видит работу феноменологии, сохраняющую философию как философию.

Наконец, для уяснения существа феноменологии и вместе с тем для прояснения происхождения позитивности и позитивизма как ложно истолкованной позитивности Паткуль развивает свою трактовку «самой вещи» как композита и эксплицирует хайдеггерианский аспект сокрытости феноменологически понятого феномена. Он обращается к гуссерлевскому понятию естественной установки как веры в бытие мира, выступающей в качестве основы всякой позитивности (соответственно, превратно понятая естественная установка и есть исток позитивизма).

Следуя здесь в русле разработанной А.Э. Савиным концептуализации феноменологии как генеалогии доверия к миру (естественной установки), Паткуль существенно смещает акцент. Для Савина (и ряда других феноменологов, преимущественно держащихся гуссерлианской линии) определяющим моментом феноменологической тематизации естественной установки является такой необходимый компонент этой тематизации, как рефлексия.

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 246.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 259.

Она предполагает разрыв с этой установкой, и потому для него феноменология как генеалогия доверия к миру есть тем самым в своем существовании и его критика. Для Паткуля в этой тематизации, напротив, определяющим выступает момент неискоренимости всегда уже приятия бытия. Он существенным образом связан с открытостью феноменологического феномена, сущего в его бытии. Поэтому для него феноменология, будучи генеалогией доверия к миру (естественной установки), выступает как «перво-славие сущего»<sup>1</sup>. Иначе говоря, по Паткулю, феноменология выводит на свет саму явленность (уже принятость) сущего как самим бытием сущего и предначертанную.

Кроме прочего, Паткуль осуществляет здесь и деформализацию своей трактовки позитивизма. Он для него есть искаженная (перевернутая) генеалогия естественной установки.

**Георгий Игоревич Чернавин** представляет свое определение феноменологии в ходе исторической реконструкции своего собственного понимания, отправляясь от ее концептуализации в 2013 году и излагая процесс обогащения данного понятия, т.е. раскрытия новых существенных черт феноменологии. При этом сквозной остается трактовка феноменологии как теории преобразования мышления и жизни и как трансформативной практики<sup>2</sup>. На указанном пути концептуализации выделяются четыре этапа.

На первом этапе Г.И. Чернавин предлагает понимание феноменологии изнутри феноменологии и трактует ее как рабочий проект философии (*Arbeitsphilosophie*) с подвижной архитекто-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 262.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 275.

ником, подразумевающий приостановку самопонятностей и генеалогию готовых, само собой разумеющихся смыслообразований, а также производящую – во многом за счет учреждения общества феноменологов – новые смыслы<sup>1</sup>.

На втором этапе, и притом для целей лучшего понимания ее существа, он идет по пути размывания ее границ, опираясь при этом на идеи тех философов-феноменологов, которые не только считали, что феноменология есть и за пределами феноменологической философии, но и указывали на философов-нефеноменологов и даже писателей (таких как Фолкнер), в произведениях которых, по их представлениям, феноменологичности больше, чем у феноменологических философов. Эта феноменологичность, по мнению Чернавина, состоит в позволении осознать непонятности само собой разумеющегося. Согласно приводимым им словам Мишеля Фуко, феноменология позволяет понять: то, что нас окружает и считается самоочевидным, на деле есть результат целого ряда сражений, конфликтов, форм господства, постулатов и т.д.<sup>2</sup>. Иначе говоря, феноменология – это то, что помогает «остраниться» и совершить смысловую трансформацию.

На третьем этапе концептуализации феноменологии добавляется еще одна черта. Феноменология, согласно Чернавину, разрабатывает несуразные (с точки зрения здравого смысла) проблемы. Эта тематизация несуразного является, по его мнению, развертыванием феноменологическими средствами «гипер-картезианского мотива», учения о злокозненном гении, на основе которого создается радикальная «герменевтика подозрительности», устойчивая мысль о подмене не только мира, но даже собственных мыслей и чувств. В этой связи феноменология предстает как

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 277.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 281.

метод выявления «встроенных мнений» и «подобия совести», а тем самым выступает как критика идеологии.

Наконец, на четвертом этапе, опираясь на изложенные выше идеи «несуразности» феноменологических проблем, которые феноменология создает с точки зрения науки и здравого смысла «на пустом месте», и феноменологического гипер-картезианства, к характеристике феноменологии добавляется еще одна характеристика. Феноменология определяется Чернавиным как сопротивление агрессивным самопонятностям, из которых состоит наша повседневность, и разработка, в ходе этого сопротивления, феноменологической этики<sup>1</sup>. В экспликации этого аспекта феноменологии Чернавин существенным образом опирается на гуссерлевские этические разработки, в которых выдвигается идея пустого, не наполненного и даже не наполняемого (*unerfüllbar*) переживаниями и смыслом этического мнения (*Meinung*), которое меж тем может определять наше поведение и даже целиком завладеть нашей жизнью. В сопротивлении такого рода мнению феноменологическое самоосмысление и проявляет себя.

В своих разработках *Михаил Алексеевич Белоусов* исходит из одного из важнейших аспектов трактовки феноменологии Г.И. Чернавиным – как раскрытия «непонятности само собой разумеющегося» – и существенно углубляет это движение мысли. Феноменология, согласно М.А. Белоусову, есть философия, показывающая проблематичность вещей<sup>2</sup>. Причем не в том смысле, что феноменология раскрывает скрытую истину вещей, а в том, что она демонстрирует, что «сама вещь» и есть проблема, что быть самой вещью и есть существовать проблематическим обра-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 291.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 309.



зом. В том, что приводящая к данности «сами вещи» феноменологическая очевидность имеет не догматический, а проблематический характер, Белоусов видит исток невозможности для феноменологии некритического наследования собственной традиции и нетехнизируемости феноменологического метода, что делает проблематичным единство феноменологического движения и предельно затрудняет определение феноменологии как таковой. Но именно эти проблематичность и нетехнизируемость есть проявление существа феноменологии и конституируют ее как таковую.

Для развертывания идеи проблематичности «самих вещей» и вытекающей из них проблематичности феноменологической очевидности и феноменологического сообщества Белоусов обращается к истолкованию гуссерлевского различения интенции и ее осуществления (*Erfüllung*) ввиду того, что, по мысли основателя феноменологии, «сами вещи» определяются из этого различения, поскольку они есть единство подразумеваемого и данного в опыте смысла. Как это единство «сами вещи» имеют двусмысленный характер, поскольку опыт как приведение к очевидности и удостоверение бытия всякий раз показывает, что подразумеваемый смысл есть «всего лишь смысл», смысл неосуществленный, т.е. опустошает его.

Этот двойственный характер «самой вещи» проявляет себя в феноменологии далее как противоречие данности предмета и выступающего условием возможности его данности горизонта, всегда имплицитированного в опыте предмета. Трактую отношение данности предмета и горизонта и, в частности, выявляя условия возможности явленности самого горизонта, а в пределе – и горизонта всех горизонтов – мира – как условия возможности всякого явления, Белоусов обращается к гуссерлевской деструкции вещной объективности и надстраивающемуся над ней мысленному

эксперименту по уничтожению мира и к хайдеггеровскому философскому настроению (ужасу). Их он рассматривает как «смысловой коллапс мира». Согласно Белоусову, смысл смыслового коллапса – не столько открытие возможности несуществования или относительности мира (ввиду его немодализуемости), сколько выявление мира как горизонта и горизонтности самого опыта.

Однако поскольку сокрытость горизонта в опыте, как демонстрирует Белоусов, является конститутивным моментом «самой вещи», для феноменологической работы необходимо не только преодоление естественной установки, но и в каком-то смысле ее существование и функционирование, поскольку, и здесь он следует за гадамеровской мыслью, диктуемые естественной установкой (фактичностью жизни) предрассудки являются условием всякого понимания. Радикально развивая эту мысль, Белоусов обнаруживает, что способом существования феноменологии является не только феноменологическая проблематизация само собой разумеющегося, выполняемая благодаря эпохе, но и встречная проблематизация феноменологии со стороны само собой разумеющегося<sup>1</sup>. Так как феноменологические «сами вещи» по существу не есть ни чистая позитивная данность повседневности и наук, ни неконтаминированная феноменологическая очевидность в раннегуссерлевском смысле, Белоусов рассматривает философские утверждения из феноменологической перспективы лишь как видимость утверждений, якобы описывающих какую-то позитивность, тогда как в действительности они лишь выявляют проблематичность и контаминацию «самих вещей», их событийный характер как места встречи с невозможным.

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 335.

*Наталья Андреевна Артеменко* рассматривает феноменологию как движение философской критики и самокритики, т.е. как путь, ведущий от естественной к феноменологической установке сознания, как процесс самотрансформации. Эксплицируя этот путь, она выделяет пять этапов («витков»), которые проходит мысль, каждый из которых обогащает понятие феноменологии.

Первый этап трактуется как приостановка веры в бытие мира, устранение опоры на мир в процессе позиционирования себя. В ходе этого процесса вещи, принимавшиеся как существующие и определяющие, рассматриваются как феномены, лишь претендующие на существование, т.е. не как ответы и источники ответов, а как вопросы, которые еще предстоит решить. Встраивая феноменологию в рамки скептической традиции<sup>1</sup>, Н. Артеменко трактует воздержание от суждения о бытии мира, феноменологическое эпохе как практику освобождения, поскольку посредством превращения вещей в феномены осуществляющий это превращение сбрасывает оковы наивности, т.е. растворения своей жизни в мире, и обретает свою собственную чистую жизнь. Этот переход означает не потерю мира, а такое дистанцирование от мира, при котором собственное существо мира и вещей в нем становится нам ближе. На гуссерлевском языке этот переход означает также и преобразование своего «ветхого» психологического сознания в «новое» трансцендентальное. Сама же естественная установка, нормальная интенциональная жизнь, вместе с ее истолкованием себя как психики, «разумной души», становится полем феноменологического исследования.

На втором этапе феноменологическое понимание мира, сущего как сущего, трактуется Артеменко как новое истолкование опыта, проходящее, за счет раскрытия его интенциональности и

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 350.

эйдетической составляющей, между спекулятивным идеализмом и эмпиризмом.

На третьем этапе феноменология рассматривается в свете общефилософского усилия понять само понимание. Понимание при этом трактуется как активно-пассивный процесс, т.е. как процесс, при котором, с одной стороны, без нашего усилия ничего нельзя понять, а, с другой – если, что что-то понимается, то понимается само, дает себя понять. При обычном понимании это движение уразумения вещей есть поиск оснований. В случае феноменологии – это исследование оснований понимания, т.е. нас самих. Иначе говоря, феноменология, рассматривая основания сущего в целом, тем самым есть постановка под вопрос и нас самих, ставящих вопрос о сущем и его основаниях.

На четвертом этапе, опираясь на размышления Г.И. Чернавина, естественная установка сознания, которой противодействует феноменология, рассматривается как пестрая ткань, сотканная из наведенных мыслей, идеологических клише, результатов намеренной деятельности «платных троллей». Вследствие этого обнаружения искусственности естественного сознания феноменология, согласно Артеменко, выступает как построение «встроенного напоминателя» о «самих вещах» и подлинной родине философа и человека как такового, истине как явленности. Феноменологическая работа манифестирует себя здесь как напоминание и припоминание, пробуждающее от растворенности в мире общепринятых мнений, позиций и образов действий (*das Man*).

Наконец, на пятом этапе, отталкиваясь от предыдущего рассуждения, Артеменко помещает феноменологию в традицию заботы о себе и стоическую линию борьбы против рабской зависимости от себя, т.е. от своей постоянной готовности слиться с миром и «жить как (нормальные) люди», непрерывно воспроизводя

клише. Способствует этой борьбе феноменологическая артикуляция опыта в его рефлексивном движении<sup>1</sup>. Таким образом, феноменология выступает как приостановка работы приспособленческого механизма, т.е. расчистка и удержание пространства для ситуации, которую Артеменко, цитируя А.Г. Погоняйло, характеризует словами: «затронутость бытием может оказаться сильнее наученности быть»<sup>2</sup>.

Завершает монографию текст **Федора Алексеевича Станжевского**, проясняющий существо феноменологии посредством экспликации взаимной критики феноменологии и герменевтики. Он предлагает рассматривать ключевые феноменологические концепты эпохе, сущности, «самих вещей» герменевтическим способом и вместе с тем демонстрирует брзантность этих феноменологических концептов для самой герменевтики, не только заставляющих герменевтику выходить за свои границы, но и принуждающей ее к поиску догерменевтических оснований герменевтики. Это диктуемое феноменологией обращение герменевтики к допредикативному опыту<sup>3</sup>, по мнению Ф. Станжевского, позволяет спасти герменевтику от двух главных подстерегающих ее опасностей: языкового идеализма (базирующегося на положении, что «все есть язык» и нет никакого опыта, выходящего за пределы языка) и от релятивизма (базирующегося на положении, что всякое понимание ограничено конечным историческим горизонтом понимающего и потому исключает «приоритетную интерпретацию»), угроза со стороны которого всегда преследует герменевтику ввиду основополагающей для нее доктрины историчности понимания. Таким образом, феноменология выступает условием самосохранения герменевтики.

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 366.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 368.

<sup>3</sup> Наст. изд. С. 378.

Однако, согласно Станжевскому, и для феноменологии диалог с герменевтикой оказывается продуктивным, поскольку позволяет проявиться ее существу и обогащает ее. Таким образом традиционное противопоставление феноменологии как учения о самоочевидной интуиции и беспредпосылочности метода и герменевтики как учения о всегда уже истолкованности мира и всегда уже базирующемся на предубеждениях понимании ставится под вопрос самим ходом развертываемой Станжевским диалектики феноменологии и герменевтики.

Он обращает внимание на то, что входящая в изначальный замысел феноменологии идея возвращения от «просто слов» к «самим вещам» не чужда и герменевтике, но при этом герменевтическое осознание опосредования понимания языком раскрывает для самой феноменологии это возвращение как более сложный процесс, чем феноменология первоначально себе представляла. Если понимающее сознание, с герменевтической точки зрения, не может полностью конституировать<sup>1</sup>, но лишь со-конституирует смысл в ходе диалога, движения вопроса и ответа, в котором, однако, не мы начинаем, задаем вопрос, то субъект конституирования и его горизонт всегда поставлены собеседником под вопрос, а следовательно, под вопрос поставлена и феноменологическая очевидность в раннегуссерлевском смысле. Понимание и смысл трактуются в гадамеровской герменевтике как событие, так как они не столько производятся нами и находятся в нашем распоряжении, сколько захватывают нас. Ввиду интерсубъективного характера жизненного мира, являющегося, как известно, с феноменологической точки зрения, основой всякого понимания и всякой ориентации в мире, Станжевский указывает

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 382.

на герменевтическое измерение поздней феноменологии Гуссерля.

Станжевский обращает внимание, что, казалось бы, сугубо внутригерменевтическая критика Гадамера Рикером, в частности, его дистанцирование смысла от события, позволяет по-новому трактовать феноменологическое эпохе как восприятие текста, в котором происходит приостановка первичной референции и открывается пространство новых возможностей быть. В акте чтения, по Рикеру, происходит также и «аскеза субъективности», поскольку я теряю старого, погруженного в первичные референции себя, чтобы открыть предложенный текстом мир и лишь из этого мира собираю нового себя<sup>1</sup>. Тем самым и в дистанцировании смысла от события проявляет себя герменевтическое условие феноменологии, понимание того, что субъект приобретает свою самость из уже истолкованного, наделенного смыслом мира.

С другой стороны, и выявление феноменологического условия герменевтики позволяет проявиться существу феноменологии. Она выступает (1) ввиду своей концепции интерсубъективности как учение о со-конституировании смысла, (2) ввиду концепции интенциональности – как учение о приоритете понимания над самопониманием, (3) ввиду своего учения о сущностном усмотрении – как учение о приоритете до-языкового опыта над языковым. Феноменологическое учение о сущностном созерцании и, в частности, о непосредственном доступе к сущности понимания, по мнению Станжевского, спасает герменевтику и герменевтический пласт самой феноменологии от релятивизма. При этом сущность предлагается понимать адвербиально<sup>2</sup>. Суще-

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 385.

<sup>2</sup> Наст. изд. С. 392.

ственным обогащением самопонимания феноменологии посредством рассмотрения ее в свете герменевтики и выявления ее герменевтического измерения являются реляционная трактовка смысла (как не принадлежащего ни субъекту, ни объекту, а являющегося результатом их взаимного определения) и раскрытие событийного характера конституирования и самоконституирования, т.е. понимание того, что событие конституирует сознание, а не наоборот<sup>1</sup>.

***Н.А. Артеменко, А.Э. Савин***

*01.12.2024*

---

<sup>1</sup> Наст. изд. С. 348.



*Алексей Савин*

## Что такое феноменология

Прежде всего необходимо ответить на вопрос, почему после более чем 120 лет развития феноменологии – процесса, в котором участвовали наиболее значительные мыслители человечества, вновь возникает вопрос: что такое феноменология? Неужели эти мыслители не знали, чем они и их последователи занимаются, не отдавали себе в этом отчёта? Дело, конечно, не в этом. Дело, собственно, в положении самой философии и в положении феноменологии внутри философии.

Можно выделить три основных момента в обосновании возобновления постановки вопроса о сущности феноменологии.

*Первый момент.* Когда основателя неоплатонизма Плотина спросили, что такое философия, он ответил: «Самое важное». В ряде философских традиций, по меньшей мере у некоторых феноменологов (назову только двух: Мамардашвили и Хайдеггера определенного периода), была очень определенная позиция, состоявшая в том, что в философии столько философии, сколько в ней феноменологии. То есть феноменология – это то, без чего нет философии, это её внутреннее ядро, то, что её конституирует как «самое важное».

В этом плане возобновление постановки вопроса «что такое феноменология?» – это и не по-детски наивно, словно и не было более чем вековой традиции в истории мысли и исследователи с феноменологией сталкиваются впервые, и не является какой-то дерзостью, словно бы методы и результаты самоосмысления

крупнейших философских умов мира отбрасывались как незначимые.

Напротив, поскольку вопрос о феноменологии означает уразумение существа самой философии и ее судьбы, возобновление вопроса о сущности феноменологии подразумевает включение в процесс осмысления результатов, достигнутых феноменологическими мыслителями за прошедшее столетие, учет произведенных благодаря их работе преобразований в философии, ее углубления в свое собственное существо. Иначе говоря, возобновление вопроса о сущности феноменологии есть вместе с тем и попытка ответить на вопрос о сущности философии на современном этапе, попытка понять, как изменилась философия за это столетие, в том числе принимая во внимание то воздействие, которое философия претерпела под влиянием феноменологии.

*Второй момент* связан с историей самой феноменологии. Как уже было указано, в феноменологическое движение входили крупнейшие мыслители мира: Гуссерль, Шелер, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти, Финк, Паточка, Шпет, и этот ряд можно продолжить. В маргинальных областях – имеются в виду те, где феноменология выходила за пределы собственно философских исследований и воздействовала на другие области исследований или сливалась с какими-то другими философскими направлениями, – есть и крупные феноменологические социологи, те же Щюц или Лукман, и значительные феноменологические психологи и даже психиатры, например Ясперс и Бинсвангер. Или в аспекте взаимодействия с другими философскими направлениями есть, например, феноменологический марксизм, представленный и философом первого поколения Франкфуртской школы Маркузе, основателем этой линии мысли, и мощнейшим чешским мыслителем Карелом Косиком, и другими значимыми философскими фигурами.

Однако время, когда в феноменологии были сконцентрированы такие значительные интеллектуальные силы, породило для неё и проблему. Начали расходиться версии феноменологии. Каждый мыслитель сам по себе был настолько силён, что выстраивал некую собственную феноменологию. Это касается в первую очередь самой ядерной части феноменологического движения: феноменологий Гуссерля, Хайдеггера и Финка. Но эта же тенденция затрагивает, например, даже феноменологических марксистов; стали появляться различные феноменологические марксизмы, по-разному трактовавшие свою феноменологичность. В определенный момент, когда масса версий феноменологии увеличилась, возник вопрос, а имеем ли мы право вообще говорить о чём-то едином, что мы всё ещё называем феноменологией, и относить этих мыслителей к одной когорте, сколь бы различными они ни были в целом ряде отношений.

*Третий момент.* Самое последнее, новейшее движение связано с развитием феноменологии уже на пределе, до предела и на предельных ступенях, последних и по времени, и по глубине, – это возникновение проблематики, связанной с так называемыми *пограничными феноменами*, или *насыщенными феноменами*, у этого много названий. Поскольку эти феномены, с одной стороны, стали рассматриваться как конституирующие само сознание, а соответственно, и все редуктивные процедуры, которые выполняет феноменолог; с другой стороны, они сами, будучи условиями возможности феноменологического описания, фиксировались как не поддающиеся феноменологическому описанию, в смысле описания старыми феноменологическими средствами, возникла идея постфеноменологии. Более того, тогда некоторые историки философии и феноменологи стали даже проговаривать мысль, что и сам феноменологический концепт

феномена не соответствует собственным открытиям, к которым феноменология пришла в результате столетнего развития. (Отмечу, что концепт постфеноменологии совсем новый, он возник всего десять-пятнадцать лет назад и вовсе не является общепринятым.)

Когда феноменологи добрались до *пограничных*, или *насыщенных*, феноменов, они стали наталкиваться на отказ концептуальных и методологических средств. Соответственно, у них появляется идея постфеноменологии – того, что феноменология уже умерла, исчерпала, как говаривал Бадью, «энергию Октября», энергию события. (Хотя не Бадью придумал термин «исчерпание энергии Октября», его придумала и подняла на щит Французская коммунистическая партия в период ее вырождения. Мысль здесь содержится следующая: было событие Октября, которое долгое время определяло ход истории и выступало основанием истинной политики, но теперь оно перестало оказывать решающее воздействие на ход мировой истории, потому сейчас невозможно выстраивать истинную политику в свете этого события и на линиях его развертывания. Партией, что выдвинула этот тезис, была уже ревизионистская и оппортунистическая ФКП 1980-х годов.) Постфеноменология в каком-то смысле говорит: «Всё, концептуальные и методологические средства феноменологии уже исчерпаны, мы имеем новую фазу или, по меньшей мере, к ней подошли и должны обдумывать и разрабатывать нечто иное, чем феноменология».

В качестве реакции на все эти три момента – (1) на тезис о том, что в философии столько философии, сколько в ней феноменологии, (2) на расхождение феноменологий и (3) на тезис об исчерпании методологических и концептуальных<sup>1</sup> сил феноменологии,

---

<sup>1</sup> Под «концептуальными» здесь имеются в виду экспликативные или дескриптивные средства. – Прим. А.С.

снова после 120 лет развития феноменологии, которая извне может рассматриваться как история успеха, возник вопрос, что такое феноменология. Этот вопрос возникает не как *deus ex machina* и говорит скорее о философской зрелости феноменологии. Таковы кратко соображения по поводу оснований возобновления постановки вопроса о сущности феноменологии или проблематизация самой проблематизации феноменологии.

При попытке обдумать то, что касается самого концепта феноменологии, что придает единство всем направлениям феноменологии и содержит в себе ту силу, которая делает притязания исследователей, выставивших идею постфеноменологии, на мой взгляд, беспочвенными, я пришел к следующему определению. *Феноменология есть генеалогия доверия миру*. По-немецки, на языке основателя феноменологии Гуссерля, это звучит так: *Phänomenologie ist Genealogie der Weltvertrautheit*. Это слово – *Weltvertrautheit* – употребляется, хотя и крайне редко, немецкими философскими авторами. Теперь нужно эксплицировать концепты, входящие в определение. Концептов три: концепт *доверия*, концепт *мира*, концепт *генезиса*.

Начну с биографии Гуссерля. Не так давно, благодаря скрупулезным чешским и немецким исследователям, стало известно, что Гуссерль учился в школе настолько плохо, что ни разу не перешёл из класса в класс вовремя; то есть если все дети сдавали экзамены и переходили в следующий класс летом, Гуссерль каждый год сдавал экзамены осенью. Как пишет один из его биографов, учеба в выпускном классе стоила ему нечеловеческих усилий: он учился день и ночь.

С чем это связано, ретроспективно можно объяснить: дело, конечно, не в том, что Гуссерль был тупым (хотя, наверное, с точки зрения обычного школьника из моравского местечка Просниц, где учился будущий основатель феноменологии,

можно было бы к этому выводу прийти). Мы знаем Гуссерля – и это открывается в первых его философских произведениях – как человека, для которого были неочевидны правила игры. В школе требовали выучить и применять правила – в счёте, в геометрических построениях и логике предложений. То же самое касалось истории и других предметов. Но для него были неочевидны основания. Сознание неочевидности оснований, произвольности правил игры – по крайней мере открытой возможности того, что правила игры произвольны, – того, что мы делаем организованно, всем школьным классом, всем народом, а в пределе и всем человечеством, непонятно что, тяготило Гуссерля, и он не мог с ним справиться. В обычном случае здравый смысл всегда говорит о том, что подумать об этом можно позже. То есть выучи правила игры и правила их применения, как в шахматах, как в математике, а почему так – подумаешь потом. Судя по всему, у Гуссерля была проблема вот с этим откладыванием на потом.

Надо заметить, что этот мальчик, выпустившийся худшим в классе, в университете оказывается человеком с золотой ложкой во рту. Почему? Он попадает в ученики к Карлу Вейерштрассу. Вейерштрасс в то время – один из самых крупных математиков, один из создателей современного математического анализа. Теоремы Вейерштрасса, наряду с теоремой Дедекинда, лежат в основе матанализа. Более того, его мышление представляет собой образец математического мышления как такового. Выражение «вейерштрассова точность» до настоящего времени используется для того, чтобы подчеркнуть математическую безупречность рассуждения. И Вейерштрасс берёт Гуссерля своим ассистентом. Казалось бы, чего ещё хотеть? Это самое передовое направление в математике, Гуссерль в то время именно с математикой связывает свое будущее. Всё, жизнь удалась.

И вдруг Гуссерлю второй раз становится неочевидно. Теперь для него неочевидны даже те концепты, которыми оперирует передний край математики, причем даже при совместной работе с мыслителями-реформаторами этой науки, т.е. учеными, критичными в отношении ее традиционного понятийного аппарата, К. Вейерштрассом и Л. Кронекером. И он уходит в философию, бросая всё. Почему? Потому что не прояснены основания, а философию он рассматривает как работу прояснения оснований.

Когда феноменология появляется в зрелой гуссерлевской форме, она выступает с абсолютно реформаторской – я бы даже сказал, революционной – задачей, продолжая в этом смысле декартову революцию. В чем заключается эта революция? Проясним основания того, что есть, снесём то, что стоит на ложных основаниях, и осуществим новое учреждение наук на новой, истинной основе, на неколебимом фундаменте. И Гуссерль изначально совершенно отчётливо выступает с обновленческой программой – программой радикального обновления наук и радикального обновления жизни; принадлежа к рационалистической традиции, он вслед за обновлением познания стремится и к обновлению этики, и к обновлению политики. То есть это глобальный революционный проект. Трансцендентальная феноменология еще тогда, когда выступает со своими притязаниями, уже выступает с программой революционного обновления мира. Другое дело, что это революционное обновление отправным пунктом имеет новое понимание сознания, трансформацию сознания. И тут Гуссерль делает важнейшее движение – это движение называется феноменологическое эпохе. Или трансцендентально-феноменологическое эпохе. Говорит он следующее: наши науки – физика и биология, психология и социология, философия, политика и этика – все базируются на одной, вообще говоря, неочевидной, предпосылке. Эта предпосылка им

названа «общий тезис естественной установки». Звучит он очень просто: «мир есть». И наличие мира всегда выступает как база для любой верификации и любого разумного поведения любого разумного человека. Гуссерль говорит: тезис мира, положение «мир есть» – конечный источник легитимации любого действия и любого познавательного акта. Всё, что выстроено на естественной установке, – повседневную жизнь, науки, этику и политику, – Гуссерль называет естественной жизнью. И добавляет следующее: мы всегда уже заранее живём внутри этого мира, растворены в нем. Мы всегда уже принимаем тезис мира.

При этом ни понятие мира, ни то, что он является источником легитимации, ни тем более то, почему он вообще может выступать в таком качестве, никоим образом для нас не прояснено. Мы оказываемся некими зомби, марионетками этого тезиса. Соответственно, само феноменологическое эпохе как раз заключается в том, что мы приостанавливаем, подвешиваем тезис естественной установки и видим его в качестве тезиса. Для того чтобы обратиться к миру как к источнику легитимации и использовать его в качестве конечного источника легитимности, прежде уже должна была сработать некая вера. Мы проявили доверие. Во всей непонятности того, что такое мы и что такое доверие, мы констатируем, что дело обстоит именно таким образом. Эпохе помогает увидеть нам этот тезис в качестве тезиса, а веру – в качестве веры. Это видение того, что мир не является предельным основанием, а неким образом отсылает к работе сознания, причем к такой, которая протекает всегда и анонимно, ведь этот тезис всё время скрывает сам себя.

Можно возразить против положения об анонимности, ведь есть же самая обычная психологическая рефлексия. Я могу сказать «дом есть», а могу сказать «я вижу дом». Я видел его и таким образом удостоверился, что дом есть, и вместе с тем осознал свое видение. Но если не выполнить феноменологическое эпохе, тезис



мира, доверие к миру всегда остается сокрытыми даже для рефлексии, до тех пор и поскольку она остается психологической, т.е. неявно и заранее истолковывает «я» как часть мира. Иначе говоря, неявное принятие тезиса мира, а следовательно, и растворенность в мире, уже имплицированы в такой рефлексии, «вчитаны» в осуществляющее ее «я» и неявно определяют характер его рефлексивной работы. Поэтому сколь бы важную удостоверяющую и критическую функцию психологическая рефлексия ни выполняла, она никогда не может стать радикально критической.

И тогда Гуссерль приходит к выводу, что мы в этой связи должны пересматривать и концепт мира, и концепт сознания. Оказывается, что и мир является не внеаходящимся по отношению к сознанию, и само сознание является «нагруженным миром». Оно всегда выполняется так, что оно эту веру в существование и предельный характер мира реализовало. Оно её, как сказали бы немцы, «всегда уже» (*immer schon*) осуществило и вновь и вновь (*immer wieder*) воспроизводит. И мы как феноменологи, выполнив эту операцию, начинаем процесс воспроизводства видеть: этот тезис становится для нас темой.

Первоначально Гуссерль думает, что он идет по нормальному картезианскому пути, что этот тезис является чем-то вроде сомнения в мире. Он считает, что эпохе – это, в общем, разновидность универсального и радикального сомнения или берет от него начало. Но тут открываются две крайне неприятные вещи (неприятные для картезианской программы феноменологии, хотя, как окажется, приятные для самой феноменологии).

Во-первых, в сознании обнаруживаются такие акты, причем образующие нижние, базовые слои, которые всё время исполняются, но при этом, как скажет сам Гуссерль, протекают без участия «я». Он назовет их «пассивные синтезы сознания». Эти пас-

сивные синтезы определяют характер течения активных синтезов, актов, которые мы сознательно осуществляем или контролируем, например, мыслительные операции при решении математических задач, рациональном экономическом выборе или принятии морального решения.

Во-вторых, в сознании обнаруживаются образования, которые он называет труднопереводимым термином *Vergegenwärtigung* (воспроизведение, приведение к настоящему). Это матрёшечные структуры. Главная их характеристика – так называемая *двойная позициональность*. То есть мало того, что мы сейчас осуществляем некий акт веры, эти образования – воспроизведения – содержат ещё и имплицитные тезисы.

Получается, что феноменолог должен не только раскрыть сеть актов, осуществляемых активно, с участием «я», но и поднимать, доводить до осознания те акты, которые осуществлялись прежде без участия «я» и которые характеризуются этой двойной, тройной, пятерной и так далее позициональностью. То есть феноменология, помимо дескрипции, а Гуссерль изначально характеризовал её как дескриптивную дисциплину, становится тем, что он называет интенциональной экспликацией. То есть феноменология теперь начинает такую работу, которую можно было бы назвать археологией.

Сам Гуссерль жаловался, что слово «археология» уже занято. Почему? Потому что феноменология, как он говорит, осуществляет археологическую работу, т.е. докапывается до начал, учреждающих актов всякого рода образований, институтов, парадигм мышления и деятельности через смысловые сдвиги, надвиги и так далее, т.е. через формообразования сознания, превратившиеся в самопонятности, в автоматизмы, пробиваясь сквозь многочисленные слои сознания и все глубже погружаясь в область пассивных синтезов.

Многие из этих пассивных синтезов когда-то были активными. Попросту говоря, был какой-то учреждающий акт, и теперь мы имеем такую-то институцию, такие-то привычки, и тогда далее мы не должны обращаться к исходному смыслу этого акта, поскольку выполняем его на автопилоте. Так мы решаем в школе арифметические задачи, так мы привычным образом переходим пешеходные переходы, не думая об опасности и просто реагируя на красный или зеленый. И эту область Гуссерль называет вторичной пассивностью. Но есть пассивность и первичная. Эта первичная пассивность, как кажется, и есть наиболее интересная вещь. Гуссерль, надо сказать, не особенно разрабатывает это различие. Мне известен только один фрагмент в «Анализе пассивных синтезов», где он специально прорабатывает это различие в небольшом приложении к лекционному курсу 1921 года.

Понятно, что веру в бытие мира никто никогда не учреждал. В этом смысле она с нами всегда. Это значит, что никакого начала у нее нет. Тогда возникает вопрос о том, как нам феноменологическими средствами осуществлять эту работу – работу с доверием миру, которое является конечным источником легитимации для естественной жизни; как нам понимать себя, живущих прежде всего и чаще всего внутри естественной установки, т.е. как мы, как феноменологи, можем это сделать. Тут начинается довольно трудное путешествие, которое вовлекает и Гуссерля, и Хайдеггера. Когда Гуссерль обнаруживает сложную структуру феноменологических актов – я имею в виду все эти двойные позициональности, все эти подразумевания, определяющие характер нынешнего течения опыта, нынешнего полагания смысла и образования институтов, – он вводит понятие горизонта, т.е. взаимосвязи отсыланий, которая всегда уже понята, чтобы мы поняли *это нечто*. Чтобы *вот это* было понята, нами уже понята эта самая взаимосвязь отсыланий, или отсылок

(*Verweisungszusammenhang*). И тогда появляется новая трактовка мира. Мир трактуется теперь как *горизонт всех горизонтов*. То есть взаимосвязь всех взаимосвязей, которые, налагаясь друг на друга, имея свои начала и так далее, переплетаются между собой и создают мир.

Это удивительная вещь: у мира нет начала просто потому, что у него бесконечное количество начал. Потому что в него в пассивном виде входят начала и истории всех привычек. Потом все эти привычки, переплетаясь, образуют такую ткань, в которой нельзя найти начала этой ткани, нельзя его проследить, потому что точек начала бесконечное количество. В этой связи мы фиксируем важную вещь. Она заключается в том, что мир не находится «по ту сторону» сознания. Мир – это горизонт всех горизонтов, и в этом смысле он является коррелятом опыта. Коррелятом развёртывания опыта, пусть ход этого развёртывания и таков, что мы себе в нем не можем до конца отдать отчёт. Для того чтобы эти горизонты привести к осознанию, нужна бесконечная работа – реактивировать уснувшие смыслы и тем самым осознать горизонты как горизонты (а осознавая горизонты как горизонты, мы расширяем горизонт своего понимания). Таков гуссерлевский ход.

Эта трактовка мира как горизонта ведет и к переопределению «я». Дело в том, что взаимосвязи отсыланий – это каналы нашей познавательной активности и даже вообще линии нашей ориентации в мире. Мышление и деятельность неявно разворачиваются по этим линиям. Хайдеггер, обыгрывая этот гуссерлевский ход мысли, однажды говорит, что мы, исходя из этого мира как горизонта, *sich auskennen (sich kennen aus)*. Вообще, в немецком языке это слово означает «ориентироваться». Мы ориентируемся в мире, потому что у нас есть привычки. Эти ориентации в мире

продиктованы привычками, которые автоматически срабатывают, причем срабатывают раньше, чем я начинаю что-то делать сознательно, – протекают без участия «я». Но у этого *sich auskennen* есть второе значение. Если его разбить дефисами, получается, что я себя знаю из этих ориентаций. Я есть то, каким образом я в этих взаимосвязях отсылок развёртываюсь.

Тогда возникает проблематика подлинности и неподлинности жизни, того, что может развёртываться, «не приходя в сознание», «спя» – вот она, естественная установка на гуссерлевском языке; *das Man*, модус усредненного бытия *Dasein*, – на хайдеггеровском языке. А можно жить бодрствуя: жить в качестве феноменолога и рационалистического реформатора жизни из перспективы Гуссерля, можно жить в качестве искателя подлинности, функционера решимости, исходящей из уразумения конечности, из перспективы Хайдеггера и хайдеггерианцев.

Как бы там ни было, для любой феноменологии генеалогия доверия к миру, генеалогия того, чему мы изначально сказали «да», является определяющей. Эта археологическая работа феноменологию конституирует – называется ли это интенциональной экспликацией по Гуссерлю или деструкцией онтологии по Хайдеггеру; не буду трогать здесь Финка и французские изводы феноменологии. Скажу только, что впервые явная концептуализация гуссерлевской феноменологии как изучения доверия к миру *Weltvertrautheit* была осуществлена в 1933 году в статье Финка в «*Kant-Studien*», к которой Гуссерль пишет предисловие и с которой впоследствии начинается рецепция феноменологии во Франции. В этом смысле французы с самого начала взяли быка за рога. Благодаря проясняющему гению Финка, они сразу оказались в точке обсуждения самого важного.

Во время Великой французской революции выпускалась ежедневная газета под названием «Революции Парижа», и, наверное, можно говорить о революциях феноменологии. Несмотря на

это, считаю, что главное в феноменологии сосредоточено в вопросе о первичной пассивности и вопросе о различии и взаимосвязи первичной и вторичной пассивности. Первичная пассивность есть не что иное, как доверительное знакомство с миром. Поскольку оно выступает последним источником легитимации для всех нормально-человеческих учреждений и устойчивых способов мышления, здесь мы имеем дело и с глобальной феноменологической задачей, и с коренной феноменологической задачей, т.е. наиболее радикальной.

Заслугой феноменологии является проведение различия между понятием и смыслом, -что сейчас уже уходит на второй план и становится незаметным даже в философии, а для человека естественной установки оно и в принципе незаметно. Смысл, вообще говоря, не есть понятие. Хочу привести одно место из «Великой французской революции» Кропоткина, чтобы дать увидеть, чем занимается феноменология. Постольку, поскольку она прослеживает смысловой генезис доверия к миру, различие между понятием и смыслом становится очень важным.

Петр Алексеевич Кропоткин пишет:

Когда мы видим, что жирондисты «отвергают аграрный закон», «отказываются признать равенство принципом республиканского законодательства» и «клянутся уважать права собственности», всё это кажется нам довольно отвлечённым. Но и наши теперешние лозунги: «уничтожение государства» или «экспроприация» – покажутся слишком отвлечёнными через 100 лет. А между тем в эпоху революции формулы жирондистов имели вполне точный, вещественный смысл.

«Отвергать аграрный закон» значило тогда отвергать всякую попытку передачи земли в руки тех, кто стал бы её обрабатывать. Это значило отвергать мысль, очень популярную среди революционеров, вышедших из народа, мысль, что ни одно имение, ни одна арендованная ферма не должна быть больше 120 арпанов, т.е. 50 десятин,

что каждый гражданин имеет право на землю и что для этого нужно захватить имения эмигрантов и духовенства, а также и крупные владения богачей и разделить их между бедными землевладельцами, не имеющими земли.

«Поклясться уважать права собственности» – это значило быть *против* возвращения общинам тех земель, которые отняты были у них помещиками и богатыми людьми в продолжение двух последних столетий на основании королевского указа 1669 г. Это значило также стоять за интересы феодальных помещиков и новых владельцев – скупщиков земли из буржуазии, против отмены феодальных, крепостных прав без выкупа.

Это значило, наконец, противодействовать всякой попытке установления прогрессивного налога на богатых людей; это значило взваливать все тягости войны и революции на бедноту.

Оказывается, таким образом, что отвлечённая формула жирондистов имела вполне осязательный смысл<sup>1</sup>.

Почему она имела осязательный смысл? Потому что эти отвлечённые понятия всегда появляются, наполняются, функционируют и осуществляются в уже заранее понятном горизонте, в мире. И этот мир уже понятен, в нем всегда уже ориентируются и нормальным образом понимают себя исходя из способа этой ориентации. Противостоящие друг другу силы понятны друг другу исходя из общности их горизонта, поскольку они его разделяют (*share*). Между противостоящими силами, с феноменологической точки зрения, царит взаимопонимание. Тому, кто говорит, что отвергает аграрный закон, абсолютно понятно, что он дальше будет делать и кого пойдёт убивать, как это понятно и его врагу. И это именно потому, что есть горизонт, а в конечном счёте – горизонт всех горизонтов, мир.

---

<sup>1</sup> Крופоткин П.А. Великая французская революция 1789–1793. М. : Наука, 1979. С. 268.

Феноменология оказывается тем, что исследует смысл и тем самым – наполнение жизненным содержанием понятий, эксплицируя горизонт и выступая в качестве генеалогии доверия к миру. Более тонкие, хотя и крайне важные темы, касающиеся концептов «домашнего мира» (*Heimwelt*) Гуссерля, «бездомности» (*Unheimlichkeit*) Хайдеггера и прочих, считаю последующими уточнениями.

## Дискуссия

**Вопрос из зала (1):** У меня скорее уточняющий вопрос. Можно ли подробнее рассмотреть, как же всё-таки Гуссерль различает понятия вторичной и первичной пассивности?

**А.С.:** Это очень просто. Вторичная пассивность – это та пассивность, у которой когда-то было начало, а потом это вошло в привычку. То есть у нас был учреждающий акт и был некий смысл учреждающего акта, и теперь действия, продиктованные этим актом учреждения, познавательные, например, совершаются без сознательного обращения к этому изначальному смыслу. Но учреждающий акт был, и его можно «раскопать». Обращусь к Фуко. Я надеюсь, вы читали «Надзирать и наказывать»? Было же время, когда тюрьмы не было. Но еще Платон в «Протагоре» прописывает идею: «добродетели можно научить». Потом происходит некий учреждающий акт того, каким образом мы научаем добродетели, и возникает идея тюрьмы, идея паноптикума и так далее; в итоге мы имеем современную тюрьму.

Кто сейчас, говоря о том, что кого-то надо отправить в тюрьму, или говоря соседу, что Петьку Рваного отправили на три года, потому что он жену ткнул шилом, думает о соотношении



понятий «добродетель» и «научение»? Никто. Но когда-то тюрьма как учреждение выросла из этого события начала и имеет следы этого своего происхождения.

А вот первичная пассивность – это то, что обладает аффицирующей силой, но никакого начала у него при этом не было. То есть, цитируя Гераклита, «этот мир не создал никто из богов и никто из людей». Нет какого-то возможного субъекта – реконструируемого субъекта. И вот тогда мы задаёмся вопросом о том, как нам по следам «субъекта» докопаться до того, что является несущим, – до первичной пассивности. Вот это и есть археологическая, или разметочная, работа. Тут даже трудно термины подобрать. Это уже даже не археология, ведь археология докапывается до начала – и всё. А здесь нет начала. Вот так я бы ответил на этот вопрос. Спасибо. Вопрос в корень. Это то, что меня интересует больше всего сейчас, и то, из-за чего я перестал сейчас читать феноменологов и читаю марксистов – Ленина читаю, расстрелянных советских марксистов 1920–1930-х гг., Я. Стэна, И.К. Луппола, И.Я. Вайнштейна, читаю франкфуртцев, особенно Адорно и адорнианцев, например, Альфреда Шмидта. Читаю именно для того, чтобы понять этот концепт первичной пассивности. Пока даётся тяжело.

**Вопрос из зала (2):** Алексей Эдуардович, Вы в связи с понятием первичной пассивности говорили о следах. Можно ли эти *следы* сопоставить с понятием *следа* у Деррида? И если можно, то как?

**А.С.:** Можно. Зачем вообще вводится понятие следа, в чём новаторство Деррида? Для того, чтобы показать, что до первичного смысла достучаться невозможно. Первичный смысл учреждающего акта всегда будет ускользать. На мой взгляд, это не так. Но это совершенно верно для смысла такого образования, как мир. И мне кажется, что эта дерридеанская идея следа очень рабочая, но

не в строго дерридеанском смысле. Мне думается, что учреждающие акты во вторичной пассивности раскрываемы. И в этом отношении мы можем добраться до изначального смысла тюрьмы и подобных образований. А вот с *миром* – идея следа очень хорошо работает.

**Вопрос из зала (3):** Когда Вы упомянули Хайдеггера, Вы говорили о горизонтной структуре как основе для ориентирования в мире, и там было большое немецкое слово, переведённое как *взаимосвязь отсылок*. Не могли бы Вы повторить его и немного воспроизвести контекст его появления?

**А.С.:** Конечно. Само слово «ориентироваться» – изначально немецкое слово *sich auskennen*. Хайдеггер совершенно законно и в рамках старых добрых хайдеггеровских стратегий, в контексте разговора о *Dasein*, разбивает его на *sich (mich) kenne aus*.

Теперь – о чём толк. Толк о том, что когда я погружён в повседневную жизнь, всё существующее выступает для меня как – использую здесь марксистское выражение – «средства к существованию» (*Lebensmitteln*). И слово *Mitteln* здесь главное. То есть всё, что есть, – это инструменты «для того, чтобы». Хайдеггер это называет подручным. *Dasein* как бытие-в-мире, *In-der-Welt-sein*, прежде всего и чаще всего погружено в подручное. И, соответственно, жизнь, растворённая в подручном, продиктовывает мне все формы жизни. Мир инструментов выступает в качестве того самого горизонта, взаимосвязи отсылок (*Verweisungszusammenhänge*), который предначертывает мне схватывание *этого* инструмента как этого и затем отдельного предмета как предмета, а также понимание того, что с ним надо делать. Таков контекст. И здесь хайдеггеровская интуиция несколько не отличается от гуссерлевской. Задача, соот-

ветственно, заключается в том, чтобы понять, как у нас рождаются такого рода автоматические ориентации. То есть как так получается, что мы себя чувствуем в мире как дома (по крайней мере, ставим себе такую задачу), в то время как, по Хайдеггеру, мы в мире всегда не дома. Это отдельный большой разговор – обдумывание Heim, *Unheimlichkeit* и *Heimsucht*, т.е. дома, бездомности и ностальгии.

И еще одно краткое дополнение, если позволите.

Дело в том, что есть часть незавершённого разговора. На развёртываемую мною концепцию феноменологии в давнем разговоре совершил нападение Георгий Игоревич Чернавин. Он сказал, что трактовка феноменологии как генеалогии доверия к миру и сам термин «доверие», *Vertrautheit*, кажутся ему психологизирующими, что это какой-то психологизм. Так вот, разговор о познании себя из ориентации в мире, т. е. схватывании этого «я», или «самости» (*Selbst*), изнутри мира, как раз служил тому, чтобы показать, что никакого «я» прежде процесса доверия, или реализации доверия, нет.

**Анна Молостова:** Можно тогда уточнить, что же конституирует эту познавательную возможность?

**А.С.:** Анна, если я правильно понимаю вопрос, он состоит в том, что же конституирует познавательную возможность феноменологии?

**А.М.:** Да, и в том числе, я бы сказала, возможность прохода «за» эту первичную пассивность.

**А.С.:** Ну, во-первых, за неё зайти нельзя. Она *unhinterfragbare* или *unhintergehbare*. Ей нельзя задать вопрос «за спину», поскольку она и есть последнее основание вопрошания.

Её можно только прояснять. Но спасибо за вопрос: это ровно то, что я недосказал.

К сожалению, я сейчас внятно могу ответить только из гуссерлевской перспективы. Из хайдеггеровской – менее внятно, хотя думал про это. Гуссерлевская перспектива здесь достаточно простая. Назовём то, что осуществляет эту веру в мир, сознанием. Из чего осуществляется полагание мира? Оно осуществляется из движения опыта. А само движение опыта – или структура движения опыта – характеризуется тремя моментами. Это, во-первых, интенциональность, направленность сознания на то, чтобы представить предмет как он сам, в его полноте и истине; во-вторых, горизонтность, тот момент, что сознание конституировано неявным знанием взаимосвязи отсылок; в-третьих, оно рефлексивно, т.е. может совершить такую вещь, которая называется «расщепление Я» (*Ich-Spaltung*) и может разойтись в ней со своей предыдущей позицией. Ну, например, я могу в кого-то влюбиться, а потом, задним числом, рефлексирюя, могу говорить, что я влюбился в недостойную женщину или веду себя недостойным образом в любви. То есть я могу свои собственные изначальные позиции зафиксировать и разойтись с ними. Или, например, зафиксировать собственные надежды на отпуск как несбыточные из-за введения ковид-паспортов или чего-то ещё.

Теперь, когда все эти три структуры – интенциональность, горизонтность и рефлексивность – накладываются друг на друга, когда они наполняются, мы получаем феноменологический эффект. Интенциональность даёт нам стремление к тому, чтобы представить мир таким, каков он есть. По большому счёту понятие интенциональности – это комментарий к первой строке аристотелевской «Метафизики»: все люди по природе стремятся к знанию. Только слово «знание» нужно будет проговорить от-

дельно. Ввиду рефлексивности я могу эти устремления корректировать и с ними не совпадать. И, наконец, я могу всё это осуществить в отношении всей жизни ввиду горизонтности. Я могу признать весь опыт своей предыдущей жизни наивным, выстраивавшимся на догматической предпосылке, исходившим из легитимирующей предпосылки о том, что мир уже есть, не зная при этом, что он является коррелятом доверия. Так я бы ответил на Ваш вопрос. То есть это некое особое движение наполнения базовой структуры развёртывания доверия. По существу, феноменологическое эпохе есть следствие самой структуры сознания, реализация до предела самой жизни сознания. *Эпохе*, собственно, и есть его подлинная жизнь.

Спасибо за вопрос. Я поймал себя на том, что этот очень важный момент упустил. У Хайдеггера всё сложнее. Сложнее в том смысле, что там потребуется введение концептов ниспровергающего отклика, *Widerruf*, тематизации историчности и т.д.

**Екатерина Хан:** Если позволите, я бы хотела задать совсем короткий вопрос как раз про определение феноменологии, которое Вы предложили, о том, что феноменология есть генеалогия доверительного знакомства. Можно ли предположить, что среди феноменологов есть сторонники расколдовывания этого доверительного знакомства и есть, скажем, те, кто направлен на генеалогию *недоверительного* отношения к миру, в смысле подозрения не о единстве, а о множественности; или как раз-таки действовать от обратного.

**А.С.:** Екатерина, спасибо за вопрос, это совершенно законное предположение. Для меня было главной задачей показать минимальную феноменологическую клеточку – такое *sine qua non*, то, без чего феноменологии нет, и то, без чего занятие феномено-

логией нельзя назвать занятием философией. Но целиком согласен с тем, что, во-первых, сама тематизация доверия является недоверием. Гуссерль говорит о том, что сознание всегда находится в возбужденном состоянии и всегда готово обратиться к миру в качестве легитимирующей инстанции. «Почему мы естественные догматики?» – спрашивает Гуссерль. Именно потому, что сознание всегда возбуждено на предмет того, чему отдаться. И «чему» здесь понятно: миру. Оно всегда в состоянии, готовом к тому, что его захватят. И вот тогда-то оно и начнёт действовать. Вот такая хитрая структура. И Гуссерль абсолютно намеренно использует этот термин: я даже нашёл фрагмент во втором томе «Первой философии», где он постоянно открыто говорит об этом возбужденном состоянии сознания. И я целиком согласен с тем, что есть целое большое и важное направление, связанное с проработкой недоверия. Это и вальденфельсовский концепт *линии разлома опыта* – у него даже целая книга есть, “*Bruchlinien der Erfahrung*”<sup>1</sup>; и целый ряд работ других мыслителей, пытающихся показать неединую рациональность мира, неединство мира. На мой взгляд, если бы они не занимались генеалогией доверия к миру, эти операции были бы невозможны. Несмотря на то, что порождение мира может работать и из разлома. То есть, возможно, сам мир – продукт этих разломов. Но изначально речь идёт о доверии к миру, причём к одному-единственному миру. Вот мой тезис.

**Георгий Чернавин:** Я был бы рад тоже задать вопрос. Алексей Эдуардович критиковал образ нас как «зомби генерального тезиса». Я бы хотел прояснить, что Вы имеете в виду. Отсылаете

---

<sup>1</sup> *Waldenfels B. Bruchlinien der Erfahrung. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002.*

ли Вы к Чалмерсу – философскому зомби, у которого «темно внутри» – или у этого другой смысл?

**А.С.:** Нет-нет, смысл здесь совершенно обыденный. То есть такое платоновское, что люди – марионетки богов (есть у него в поздних работах периода разочарования такой тезис). Я имею в виду, что человек естественной установки ходит на помочах своих привычек, в том числе последней привычки – веры в мир. Именно это я имел в виду. Чалмерса в виду не имел.



*Alexander Schnell*

## **Was ist Phänomenologie**

Die Frage heute oder das Problem, dem wir uns zuwenden werden, ist: Was ist die Phänomenologie und wie können wir in die Phänomenologie eingeführt werden? Ich kann das in diesem beschränkten Rahmen natürlich nur annäherungsweise und sehr rudimentär beantworten.

Bevor ich zuerst einige historische Angaben machen werde, möchte ich einige ganz allgemeine Gedanken zum Wesen der Phänomenologie darlegen. Ich würde sagen, der Grundgedanke oder das, was die Phänomenologie am unmittelbarsten kennzeichnet, ist, dass die Phänomenologie eine Philosophie entwickelt, die ganz unmittelbar den Kontakt zur Welt, zur Realität herstellen will. Und damit stellt sich die Phänomenologie ganz absichtlich in einen Gegensatz zur traditionellen abendländischen und in den Universitäten gelehrtten akademischen Philosophie.

Und deshalb muss ich vielleicht erstmal in einem nicht technischen Vokabular erklären, wie ganz allgemein der berühmte Slogan der Phänomenologie „Zurück zu den Sachen selbst!“ zu verstehen ist. Sobald die Phänomenologie allerdings versucht, sich selbst durchsichtig zu machen, worin dieser unmittelbare Kontakt zur Welt besteht, verfällt sie in große Schwierigkeiten – das ist das Paradoxon der Phänomenologie! Und diese Spannung zwischen unmittelbarem Weltbezug und der Schwierigkeit, das verständlich zu machen, wird sozusagen der Leitfaden der heutigen Einführung sein.



Bevor ich das genauer erläutern kann und darauf näher eingehen werde, möchte ich, wie gesagt, einige historische Bemerkungen zur Phänomenologie machen. Die Phänomenologie ist eine philosophische Strömung, die am Ende des neunzehnten Jahrhunderts bzw. ganz zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts das Licht der Welt erblickt hat. Und der Begründer der Phänomenologie heißt Edmund Husserl, er hat von 1859 bis 1938 gelebt. In gewisser Weise ist die Phänomenologie, bei Husserl zumindest, so entstanden, dass er die Philosophie seiner Zeit einer Analyse unterzogen und dabei festgestellt hat, dass diese in einer Krise ist. Die Philosophie seiner Zeit – natürlich muss man das heute anders darstellen als das klassischerweise üblich ist, auch um eine eurozentrische Darstellungsweise zu vermeiden – ist aus Husserls Sicht durch einen Konflikt gekennzeichnet – nämlich durch den Konflikt zwischen verschiedenen Strömungen, die insbesondere in der akademischen, also der Universitätsphilosophie vorherrschend gewesen sind. Und diese drei Strömungen sind: der Psychologismus, der Logizismus und, etwas historischer, der Neukantianismus. Ich werde jetzt auf diese Strömungen nicht näher eingehen, ich sage nur ganz allgemeine Dinge dazu. Zunächst zum Psychologismus. Bevor ich das näher erkläre, noch ein weiteres allgemeines Wort dazu: Husserl ist in erster Linie ein Philosoph, der sich mit theoretischen Problemen der Philosophie auseinandersetzt. Das wird sich später ändern, aber ursprünglich, und so ist die Phänomenologie sozusagen geboren worden, hat die Philosophie und die Phänomenologie allgemein für Husserl mit theoretischen Problemen zu tun. Theoretische Probleme der Philosophie – das heißt in erster Linie Fragen nach der Erkenntnisbegründung. Und bezüglich dieser Fragen der Erkenntnisbegründung, also dessen, was Erkenntnis möglich macht, gibt es, wie gesagt, drei vorherrschende Strömungen – den Psychologismus, den Logizismus und den Neukantianismus.

Der Psychologismus vertritt die Auffassung, dass alle Erkenntnisprobleme sich auf die konkreten Leistungen des Bewusstseins, der menschlichen Psyche, zurückführen lassen. Das hat gar nichts mit Psychopathologie oder Psychoanalyse zu tun, sondern es geht dabei darum, dass die Begründung der Erkenntnisakte durch die Psychologie geleistet wird. Das ist das Gegenstück dessen, was Husserl Logizismus nennt. Und der Logizismus vertritt die Auffassung, dass es allgemein gültige Wahrheiten gibt und dass diese Wahrheiten sich gerade nicht auf die menschliche Psyche zurückführen lassen. Und die dritte Strömung ist der Neukantianismus. Wie der Name schon sagt, ist der Neukantianismus eine Schule am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, die sich auf die Ursprünge bei Kant bezieht und die in Kant den ewiggültigen Begründer der neuen Philosophie sieht. In Deutschland werden sich verschiedene Schulen des Neukantianismus entwickeln, aber auf diese Details brauchen wir heute nicht einzugehen.

Die Husserl'sche Phänomenologie wird ab 1900, dem Jahr der Veröffentlichung des Grundlegungswerks der Phänomenologie, nämlich der „Logischen Untersuchungen“, eine Philosophie entwickeln, die sich stark an diesen drei Strömungen orientiert, aber dennoch eine ganz neue Philosophie eröffnet. Um das etwas näher auseinanderzulegen, möchte ich von zwei Ausgangsideen, zwei grundlegenden Ideen, ausgehen, die freilich sehr bekannt sind und es ermöglichen, die Phänomenologie zumindest grob zu fassen. Der erste Grundgedanke ist folgender: Es handelt sich dabei um das, was Husserl eine absolute Voraussetzungslosigkeit nennt. Ich will damit sagen, dass die Phänomenologie, und das ist eben Husserls Gedanke, es sich zur Aufgabe macht, die Philosophie so beginnen zu lassen, dass sie auf keinerlei metaphysischer Voraussetzung – welche sie auch sei – aufgebaut ist. Und Husserl stellt auch sofort eine erste und vielleicht auch allgemeinste und für die weiteren Philosophien problematischste Voraussetzung heraus, die er sofort bekämpft. Diese Voraussetzung betrifft

unser Verhältnis zur Welt. Und die Bekämpfung dieser ersten Voraussetzung ist für die phänomenologischen Anfänger ziemlich überraschend, das versteht sich erstmal nicht unbedingt von selbst. Sollten sie auch nur ein wenig Kenntnis von Kants Philosophie haben, dann werden sie sofort verstehen, was gemeint ist. Der Gedanke ist folgender: Husserl sagt, alle metaphysischen Voraussetzungen müssen ausgeschaltet werden. Sie dürfen also nicht als Grundlage für das weitere Denken gelten. Und es ist gerade eine – wenn nicht gar *die* – grundlegende metaphysische Voraussetzung anzunehmen, dass die Welt unabhängig vom Subjekt, das die Welt beobachtet oder in der Welt ist, existiert, und gerade diese Idee einer an sich seienden oder an sich existierenden Welt gilt für Husserl als eine grundlegende metaphysische Voraussetzung, *die ausgeschaltet werden muss*. Damit will Husserl keinesfalls sagen, dass die Welt nicht existiert, oder so etwas, er will lediglich sagen, der Gedanke, dass die Welt an sich existiert, also unabhängig vom Erkenntnissubjekt, das sich auf die Welt bezieht, sei ein metaphysisches Vorurteil. Was Husserl an die Stelle dieses Vorurteils einer an sich existierenden Welt setzen will, werden wir gleich sehen. Der zweite Punkt, der zweite Grundgedanke, den ich kurz angesprochen habe und der in dem berühmten Wort Husserls „Zurück zu den Sachen selbst!“ besteht, werde ich nun ebenfalls genauer zu erklären versuchen. Was versteht Husserl unter „Zurück zu den Sachen selbst!“? Dies knüpft an den gerade erwähnten Kampf gegen die metaphysischen Voraussetzungen an. „Zurück zu den Sachen selbst!“ heißt für Husserl, dass wir in erster Linie das berücksichtigen müssen, was uns unmittelbar gegeben ist. Und was uns unmittelbar gegeben ist, das ist gerade *nicht* eine an sich existierende Welt, sondern die Welt, *sofern sie in Bezug zu mir steht*. Eine an sich existierende Welt ohne Bezug zu uns hat noch nie jemand gesehen, davon gibt es schlicht keine Erfahrung. Immer wenn wie an irgendetwas denken, über irgendetwas sprechen, uns auf irgendetwas beziehen, haben

wir immer schon diese Bezugnahme von Subjekt und Gegenstand. Für diesen Bezug von Erkenntnissubjekt und Gegenstand führt Husserl das ein, was er als „phänomenologische Korrelation“ bezeichnet. Und ein ganz wichtiger Gedanke, den wir nie vergessen dürfen, wenn wir verstehen wollen, was Phänomenologie ist, ist das, was Husserl das „Phänomen“ nennt. Phänomen ist im Begriff der Phänomenologie enthalten. Das bringt den Gedanken zum Ausdruck, dass das Phänomen eben durch die phänomenologische Korrelation gekennzeichnet ist. Jedes Phänomen ist ein Bezugsphänomen.

Also nochmals zusammengefasst: Phänomenologie bedeutet, dass das Phänomen nicht einfach nur eine Sache ist, und auch nicht nur eine Scheindimension an der Sache, hinter der irgendwie die Sache stehen würde, sondern Phänomen heißt Korrelation, also die immer mitgemeinte Korrelation von Subjekt und Objekt. Und dabei sind zwei Gedanken für diesen Begriff des Phänomens und für die Weisung, wie Phänomenologie genau zu betreiben ist, wichtig: nämlich, erstens, Phänomenologie betreiben heißt nie, eine Perspektive einnehmen, die sozusagen von oben die Welt betrachtet, als wäre man Gott, sondern es geht dabei immer um eine Betrachtung aus der sogenannten „Erste-Person-Perspektive“. Und der zweite Punkt ist, dass alles, was uns phänomenologisch gegeben ist, immer auch einen Kontext hat oder das, was Husserl die „Horizontstruktur“ nennt. Wenn ich einen Gegenstand beschreibe, dann beziehe ich mich nicht bloß auf diesen einzelnen Gegenstand, sondern dann muss dabei stets berücksichtigt werden, dass er sich in einen Horizont einschreibt, und dieser Horizont betrifft sowohl diesen Gegenstand als auch mich selbst als Erkennende(n). Von hier aus möchte ich jetzt zu drei Grundbegriffen der Phänomenologie kommen, die für die phänomenologische Philosophie ganz entscheidend sind. Und diese drei Begriffe sind die der Intentionalität, des Sinns und der Reflexivität.

Kommen wie zunächst zum Begriff der *Intentionalität*. Im Deutschen, Französischen oder Englischen passiert es ganz oft, dass die Leute glauben, dass die Intentionalität mit einer „Absicht“ zu tun hätte, was aber nicht der Fall ist. Phänomenologie hat also mit dem Phänomen zu tun, und die Phänomene sind dadurch ausgezeichnet, dass sie immer in einem Bezug, in einer Korrelation stehen, und das Medium, das für Husserl diese Bezughaftigkeit am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ist das, was Husserl das Bewusstsein nennt. Nun spricht die Psychologie auch von Bewusstsein, was ist daher das Originelle am phänomenologischen Standpunkt? Wenn wir davon reden, dass es einen Bezug von Subjekt und Objekt gibt, dann klingt das doch sehr danach, als ob die Phänomenologie selbst nur eine Art von Psychologismus ist. Und Husserls allererstes Buch, bevor er die „Logischen Untersuchungen“ geschrieben hat, nämlich „Die Grundlagen der Arithmetik“, war ein Versuch, zu erklären, wie der Sinn der mathematischen Gegenstände zu erklären ist. Und dieses Buch von Husserl wurde von einem sehr wichtigen Logiker rezensiert, nämlich von Gottlob Frege (das ist eine ganz berühmte Rezension). Und der Hauptvorwurf, den Frege gegen Husserl gerichtet hat, war der, Psychologismus zu betreiben. Und so können die „Logischen Untersuchungen“, also das Gründungswerk der Phänomenologie, in gewisser Weise als Husserls Antwort auf Freges Psychologismusvorwurf gelesen werden. Die Antwort von Husserl ist recht kompliziert und auch in der Forschung relativ umstritten, denn – worin besteht genau der Unterschied zwischen Phänomenologie und Psychologie? Man kann es eigentlich relativ leicht erklären, zumindest eine Erklärung anbieten, nämlich folgende: Es genügt, sich einfach ein simples Beispiel aus der Mathematik heranzuziehen, eine Analogie, die verständlich macht, wie der Status des Bewusstseins in der Phänomenologie zu verstehen ist. Wenn Sie irgendeine Aufgabe in der Geometrie haben, zum Beispiel bezüglich eines Dreiecks, dann würde die Lehrerin das Dreieck

an die Tafel zeichnen und erklären, welche Gesetzmäßigkeit da existiert. Natürlich wird jeder verstehen, dass die Gesetzmäßigkeiten des Dreiecks, die wir feststellen können, nicht nur für das Dreieck, das auf der Tafel steht, gelten, sondern alle Dreiecke im Allgemeinen betreffen. Und der Unterschied zwischen der Psychologie oder dem Psychologismus und der Phänomenologie kann ganz analog beschrieben werden. Die Psychologie oder der Psychologismus handelt immer vom konkreten Bewusstsein, von einem individuellen empirischen Bewusstsein, also einem einzelnen Bewusstsein, während die Phänomenologie nicht einzelnes empirisches Bewusstsein betrachtet, sondern *allgemeine Bewusstseinsstrukturen*. Und diese allgemeine Struktur des Bewusstseins ist laut Husserl eben durch Intentionalität gekennzeichnet (die vom Phänomenologen in ihrer allgemeinen – „eidetischen“ – Struktur ausgelegt wird). Intentionalität bedeutet hier, dass das Bewusstsein die Eigenschaft hat, sich immer auf etwas zu beziehen. Oder, husserlianisch ausgedrückt, ist jedes Bewusstsein ein Bewusstsein von etwas. Dies also erst einmal zu dem ersten Grundbegriff der Phänomenologie – der Intentionalität.

Kommen wir jetzt zum Begriff des *Sinnes*. Ich hatte vorhin einleitend gesagt, dass die Phänomenologie sich damit beschäftigt, dass sie den unmittelbaren Kontakt zur Welt und Realität herstellen will. Und damit ist gesagt, dass die Phänomenologie nicht zu den positiven Wissenschaften in Konkurrenz tritt. Die Phänomenologie erklärt nicht besser als die Physik oder als irgendeine andere positive Wissenschaft, wie die Welt zu verstehen ist. Das hängt damit zusammen, dass die Phänomenologie sich grundlegend *nicht* mit den realen Gegenständen beschäftigt, sondern mit Sinn, mit Sinnhaftigkeit, mit Sinnbildung.

Allerdings ist es so, dass seit der Gründung der Phänomenologie vor über 120 Jahren die Phänomenologie sich viel weiter entwickelt hat, und viele Philosoph\*innen sich als Phänomenolog\*innen verstehen, aber diesen Gedanken, dass die Phänomenologie sich nicht mit

den Gegenständen, sondern mit Sinn beschäftigt, gar nicht beachten, oder zumindest völlig anders auffassen. Ein ganz bekannter Begriff ist der Begriff des naturalisierten Bewusstseins, und es gibt Leute, die der Auffassung sind, die Phänomenologie hätte etwas Konkretes dazu beizutragen, wie das Bewusstsein in den Kognitionswissenschaften und insbesondere in den Neurowissenschaften betrachtet wird. Aber wenn man sich die Phänomenologie genauer anschaut, wenn man sich genau anschaut, wie die Gründerväter der Phänomenologie die Phänomenologie aufgefasst haben – Husserl, Heidegger, Fink – dann ist ganz klar, dass diese Vermischung von positiver Wissenschaft und Phänomenologie im Grunde genommen ein Missverständnis ist bezüglich dessen, was Phänomenologie gerade kennzeichnet. Damit ist keinesfalls gesagt, dass es nicht interessant ist, Phänomenologie und die einzelnen Wissenschaften ins Gespräch zu bringen, keinesfalls will ich in irgendeiner Weise so etwas sagen, ganz im Gegenteil. Natürlich kann die Phänomenologie von den einzelnen Wissenschaften lernen, wie auch umgekehrt die einzelnen Wissenschaften von der Phänomenologie lernen können. Das darf aber nicht bedeuten, dass man der Auffassung sein könnte, dass sich alle auf der gleichen Ebene ansiedeln. Denn dies ist schlicht nicht der Fall. Das hängt eben damit zusammen, dass die Phänomenologie sich mit Sinn beschäftigt und nicht mit realen Gegenständen. Und die einzelnen Wissenschaften gehen davon aus, dass sie die reale Welt beschreiben, während die Phänomenologie die Methode entwickelt hat, die reale Welt hinsichtlich ihres *Sinnes* zu befragen.

Der dritte Grundbegriff der Phänomenologie ist der Begriff der *Reflexivität*. Damit wird ausgedrückt, dass die Phänomenologie sich nicht nur in einer Richtung ausschließlich auf die Gegenstände bezieht, sondern sich immer zugleich auch auf sich selbst zurückbezieht, sie hat immer sozusagen zwei Gesichtspunkte gleichzeitig: auf das Objekt aber auch auf sich selbst gleichsam als Subjekt.

Kommen wir jetzt zu konkreten Namen. Was sind die Hauptvertreter\*innen der Phänomenologie? Was sind die interessantesten Phänomenolog\*innen? Dazu gibt es unterschiedliche Meinungen. Ich persönlich meine, aber das ist nur meine persönliche Ansicht, dass die interessantesten Phänomenolog\*innen nicht nur Husserl und Heidegger sind... Ich möchte vielmehr sechs nennen, nicht irgendwie in einer hierarchischen Reihe, sondern lediglich in chronologischer. Sechs Phänomenologen:

Sechs Phänomenologen scheinen mir die interessantesten zu sein, das heißt aber nicht, dass es nicht auch sehr viele andere interessante Denker gibt, aber wenn man wirklich die größten betrachten möchte, würde ich sagen, sind das diese sechs. Und die ersten beiden sind Husserl und Heidegger, die man als die Gründerväter der Phänomenologie bezeichnet, was ein bisschen erstaunlich ist, denn Heidegger ist dreißig Jahre später als Husserl geboren, 1889, und trotzdem hat Husserl in den zwanziger Jahren gesagt, die Phänomenologie, das sind ich und Heidegger. Normalerweise sagt man im Deutschen, höflicherweise, der Andere und Ich, also Heidegger und ich, aber das hat Husserl nicht gemacht, Husserl hat gesagt, ich und Heidegger. Was natürlich auch verständlich ist, denn Heidegger hat erst angefangen, sich mit Phänomenologie zu beschäftigen, als Husserl das bereits zwanzig Jahre lang praktizierte.

Das ist sozusagen die erste Generation von Phänomenolog\*innen, danach gibt es eine zweite Generation. Während die erste Generation in Freiburg (in Deutschland) angesiedelt war, verschob sich das dann nach dem zweiten Weltkrieg nach Frankreich. Nichtsdestotrotz ist der erste wichtige und meiner Meinung nach einer der ganz entscheidenden Repräsentanten der zweiten Phänomenologengeneration auch jemand aus Freiburg, nämlich Eugen Fink. Wir geben jetzt in Wuppertal die Gesamtausgabe von Eugen Fink heraus, und ich habe mich in den letzten Jahren stark in sein Werk eingearbeitet und muss feststellen, dass Fink wirklich eine äußerst wichtige Figur in der Phänomenologie



ist. Er ist eine sehr komplexe Person, auf der einen Seite war er der Assistent von Husserl, der ihm sehr stark zugearbeitet hat, und der auch die höchste Wertschätzung von Husserl erhalten hat. Und den größten Teil der letzten zehn Lebensjahre hat Husserl in Assistenz mit Fink verbracht. Darüber hinaus hatte Fink aber, der in sehr jungen Jahren mit Husserl verkehrte, die Möglichkeit gehabt, auch Heidegger gut kennenzulernen. Heidegger hat den Lehrstuhl von Husserl übernommen, nachdem Husserl pensioniert wurde, und Fink hat dann Heideggers Veranstaltungen gehört, also dessen Vorlesungen besucht. Hierzu eine kurze Anekdote. Weil Husserl und Heidegger sich entfremdet hatten, war das für Husserl die Möglichkeit, Fink zu fragen, was denn Heidegger mache, um darüber unterrichtet zu sein, was Heidegger philosophisch nun beschäftigt. Und die Besonderheit bei Fink ist, dass im Gegensatz zu allen anderen Vertreter\*innen der zweiten Generation, die alle sowohl von Husserl als auch von Heidegger beeinflusst waren, Fink das sozusagen am eigenen Leib miterleben konnte, er hat sowohl Husserl als auch Heidegger persönlich gekannt, und ganz häufig gesehen und mit ihnen verkehrt. Aber damit noch nicht genug: Fink war nicht nur ein ganz enger Mitarbeiter Husserls, er war nicht nur die erste Person, die sozusagen diese Verschmelzung miterlebt oder diesen gleichzeitigen Versuch, mit Husserl und Heidegger klarzukommen, unternommen hat, sondern Fink hat nach dem zweiten Weltkrieg auch ein eigenes philosophisches Werk entwickelt.

Soviel also zum ersten wichtigen Repräsentanten der zweiten Phänomenologengeneration. Zwei andere ganz wichtige Vertreter sind Emmanuel Levinas und Maurice Merleau-Ponty. Und bei beiden ist genau das eingetreten, was auch bei Fink zuerst der Fall war: Sie waren beide zunächst stark von Husserl geprägt, und später dann von Heidegger. Aber das ist nicht ausreichend, um die Bedeutsamkeit dieser beiden zu unterstreichen, da kommen noch viele andere Einflüsse über Husserl und Heidegger hinaus hinzu.

Zunächst kurz zu Levinas. Levinas ist die Person, die sozusagen als erste die Phänomenologie von Freiburg nach Frankreich überführt hat. Die 1930 veröffentlichte Dissertation von Levinas war dem Begriff der Anschauung, der „intuition“, bei Husserl gewidmet. Und ab den vierziger Jahren entwickelte Levinas ein eigenes phänomenologisches oder philosophisches Werk, in dem der Begriff des Anderen in den Mittelpunkt rückte. Und Levinas ist auch derjenige Phänomenologe, der sich am tiefgründigsten mit ethischen Problemen auseinandergesetzt hat. Merleau-Ponty hat seinerseits auch, wie gesagt, frühe Einflüsse von Husserl erhalten aber auch viele andere, und die Eigenart der Phänomenologie von Merleau-Ponty besteht darin, dass er sich insbesondere der Frage nach Körper und Leib zugewandt hat. Während für Husserl die Phänomenologie in erster Linie Analyse des intentionalen Bewusstseins war, hat Merleau-Ponty die leibliche Dimension der Intentionalität hervorgehoben. Merleau-Ponty ist sehr jung verstorben, er war Anfang fünfzig, völlig überraschend, als er gerade im Begriff war, sich das Heideggerische Erbe anzueignen und eine ontologische Problematik in der Phänomenologie zu entwickeln.

Es gibt natürlich noch andere wichtige Vertreter der zweiten Phänomenologengeneration, wie Sartre, zum Beispiel, aber ich würde sagen, dass die drei genannten vielleicht eine Stufe höher stehen.

Ab den sechziger, siebziger Jahren hat sich eine dritte Phänomenologengeneration ausgebildet. Und auch wenn das chronologisch vielleicht nicht so gut passt, würde ich sagen, dass Jacques Derrida und Marc Richir zu den wichtigsten Phänomenologen dieser dritten Generation gehören. Und dabei besteht ein ziemlicher Unterschied zwischen Derrida und Richir, denn Derrida hatte immer ein sehr gespaltenes und später sogar problematisches Verhältnis zur Phänomenologie ganz im Gegensatz zu Richir, der sich ganz eindeutig als Phänomenologe angesehen hat. Aber in der jüngeren Derrida-For-

schung wird klar, wie wichtig die Rolle der Phänomenologie für Derrida stets geblieben ist. Noch ein letztes Wort zu Richir: Das Werk von Richir ist sehr komplex, sehr schwierig zu lesen, weil er, ganz wie Husserl, sozusagen denkend geschrieben hat. Husserl hat seine Gedanken sogar stenographisch festgehalten. Auch Richir hat vornehmlich seine im Fluss ablaufenden Gedanken aufgeschrieben. Und was ganz faszinierend bei Richir ist, ist, dass er am subtilsten, würde ich sagen, erkannt hat, welches Potential in der Phänomenologie liegt – dies gestattet, die Phänomenologie mit den großen Entwürfen der abendländischen Philosophiegeschichte in Beziehung zu setzen. Und das gilt für die Philosophie der Antike und insbesondere auch für die Klassische deutsche Philosophie. Die Idee ist einfach, dass, wenn die Phänomenologie sich ganz tief auf sich selbst besinnt und auf sich selbst reflektiert, sie sich mit den Grundproblemen, die auch die Philosophen der Antike und die klassischen deutschen Philosophen beschäftigt haben, trifft. Und die Phänomenologie ist damit, und das ist vielleicht der letzte Satz für heute von mir, in zwei Hinsichten aktuell: Anders als alle anderen philosophischen Strömungen hat die Phänomenologie einerseits spezifische Sachthemen, die sie bearbeitet, aber andererseits beschäftigt sie sich dabei immer auch mit dem Bezug zur Geschichte der Philosophie. Und in diesen beiden Hinsichten steht der Phänomenologie noch sehr viel Arbeit bevor, deswegen bin ich absolut optimistisch, dass die Phänomenologie noch ein langes Leben vor sich hat.

## *Diskussion*

**Frage aus dem Publikum (1):** Sie haben erwähnt, dass die Phänomenologie mit positiven Wissenschaften auf verschiedenen Ebenen liegt. Könnten Sie diesen Gedanken nicht nur für die Naturwissenschaften, sondern auch für die Geisteswissenschaften entwickeln:

Wie sehen Sie ihre Einstellung zur Phänomenologie, und wie ist ein Dialog zwischen Phänomenologie und Geisteswissenschaften möglich?

**A. Sch.:** Danke schön! Man könnte die einleitenden Überlegungen zur Phänomenologie auch einfach der Methode der Phänomenologie widmen. Ja, die Phänomenologie ist erstmal, das wurde schon ganz oft betont, dadurch ausgezeichnet, dass sie eine eigentümliche Methode entwickelt hat und immer noch weiterentwickelt. Phänomenologie ist gewissermaßen „bloß“ eine Methode. Diese phänomenologische Methode besteht primär in der „Epoche“ und der „Reduktion“, was bedeutet, dass man die Frage nach der Realität, nach dem An-sich-Sein, nach der ganzen Seinsbestimmung von dem, was uns erscheint, in Klammern setzt, also ausschaltet. Und Husserl hat an verschiedenen Stellen ganz explizit gesagt, dass, wenn man die phänomenologische Methode ernsthaft betreibt, man eine „neue Welt“ eröffnet. Husserl spricht in der Tat ausdrücklich und explizit von einer „neuen Welt“. Und diese neue Welt hinterfragt die Art und Weise, wie für uns der Sinn des Erscheinenden aufgeklärt werden kann. Und deswegen habe ich so stark betont, dass der Sinn ein Grundbegriff der Phänomenologie ist, weil Sinnfragen und Fragen nach einem „realen“ Gegenstand verschiedene Ebenen betreffen, das war der Gedanke. Ich gebe Ihnen ein Beispiel dazu. Sie wissen, dass es in Sibirien noch Formen von Schamanismus gibt. Und wenn Schamanen Rituale abhalten, um gewisse Wirkungen dadurch zu erzielen, dann schreibt sich das ganz schwer in „naturwissenschaftliche“ Erklärungen dieser Phänomene ein. Und es ist bekannt, das haben die Anthropologen jedenfalls häufig berichtet, dass man zu Zeiten des Sowjetregimes Schamanen in ein Flugzeug gesteckt und gesagt hat: ihr erzählt ja, dass ihr irgendwie in anderen Welten herumfliegt und mit den Geistern redet, dann werfen wir euch jetzt aus dem Flugzeug, und zeigt uns mal, ob ihr wirklich

fliegen könnt. So, und die Frage ist nun, ob die gesamte Schamanenkultur, alles was uns davon überliefert ist und so weiter, ob das alles sozusagen sinnlos und in den Papierkorb zu werfen ist, nur weil man solche Pseudoexperimente macht, mit den Schamanen, die man aus dem Flugzeug wirft. Oder ein anderes Beispiel. Man hat nach dem Tod des französischen Philosophen Pascal in dessen Tasche ein Papier gefunden, auf dem er spirituelle Erlebnisse festgehalten hat. Er schildert darin religiöse Transzendenzerlebnisse. Die Neurowissenschaften erklären das dadurch, dass bestimmte Lokalisierungen im Gehirn ausgemacht werden, und behaupten, dass es sich dabei um Halluzinationen handelt, die darauf beruhen, dass es irgendwelche Läsionen in Gehirn gab. Damit wäre gesagt, dass die Gedanken von Pascal gewissermaßen völlig sinnlos wären, weil sie sich auf irgendwelche neurologischen Prozesse zurückführen ließen. Also der Grundgedanke ist, dass die Phänomenologie sich mit allen möglichen Sinnphänomenen beschäftigt. Und insbesondere natürlich auch mit den Sinnphänomenen, denen nicht positivistisch oder irgendwie neurologisch und so weiter beizukommen ist. Aber sie beschäftigt sich auch mit Phänomenen, die zum Beispiel gerade die Neurowissenschaften selbst zutage fördern. Damit die Phänomenologie diese unterschiedlichen Sinnbildungen behandeln kann, muss sie sich gerade auf einer anderen Ebene ansiedeln als die Positivität der realen Welt. Damit nähert sie sich auch der Anthropologie an, die in der Auslegung von Mythen etwa ebenfalls diese Sinnebene berührt. Ich hoffe, ich habe damit einigermäßen ihre Frage beantwortet.

**Georgy Chernavin:** Ja, vielen Dank. Was mich stört, was für mich ein Grundproblem ist, ist Folgendes: wie wäre es möglich, den Repräsentanten anderer philosophischer Traditionen die Grundintuitionen der Phänomenologie zu erklären? Wenn wir zum Beispiel mit einem analytischen Philosophen sprechen, der freundlich ist, der sich gerne mit uns austauscht, und wenn wir eine Grundintuition nennen wie zum Beispiel:

den Sinn (Sinnanalyse, Sinnbildung usw.). Dann wird er darunter zweifellos eine Wortbedeutung verstehen. Dennoch steht zwischen uns sozusagen eine Glasmauer, die Worte transformieren sich. Der Sinn wird nicht vermittelt, wenn wir mit der anderen Tradition sprechen. Wie wäre es möglich, die Grundintuitionen der Phänomenologie zu „zeigen“?

**A. Sch.:** Vielleicht habe ich ja einen falschen Eindruck erweckt, aber erstmal wäre es ganz wichtig zu sagen, dass die Phänomenologie Grundfragen der Philosophie stellt, ohne den Anspruch zu erheben, sozusagen selbst das ganze Territorium dafür zu besetzen. Und natürlich hat die Phänomenologie selbst diese Abgrenzung zu verantworten, allein schon deswegen, weil sie eine so technisch schwierige Sprache entwickelt hat, die man überhaupt erstmal lernen muss und durch die man dann quasi schon zum Phänomenologen wird. Und es ist absolut richtig, ich beobachte das ganz genauso, dass diese Grenzen, die es früher gab, zwischen analytischen Philosoph\*innen und kontinentalen Philosoph\*innen und so weiter, dass alle diese Grenzen überwunden werden, und dass es deswegen notwendig ist, dass die Phänomenolog\*innen sich stärker der Vermittlung ihrer Ideen und ihrer Sprache widmen, damit der Dialog noch weiter gefördert wird. Und bei vielen Doktorandinnen und Doktoranden der Phänomenologie heute, nicht nur in Deutschland, sondern weltweit, beobachte ich, dass das tatsächlich geschieht. Aber wir sind vom Ziel noch weit entfernt. Und was geschehen muss, ist, dass die Phänomenolog\*innen sich überhaupt erstmal den genauen Gehalt ihrer eigenen Lehre und Doktrin bewusst werden müssen. Und dann das Angebot an alle Nicht-Phänomenolog\*innen machen, über die Sachthemen zu diskutieren. Dabei bleibt aber meines Erachtens diese Sinnfrage noch ganz zentral. Dagegen hat sich heute so jemand wie zum Beispiel Jocelyn Benoist in Paris, der sich anfänglich der Phänomenologie zugehörig empfand, von der Phänomenologie abgewendet, weil er diese Sinnproblematik nicht

mitträgt. Aber es ist nunmehr so, und es ist vielleicht mein letzter Satz dazu, dass die Phänomenologie eine gewisse Methode erarbeitet hat. Diese Methode hat Implikationen, Konsequenzen. Und wenn wir das alles über Bord werfen, wenn wir sagen, wir brauchen diese Methode nicht mehr, dann frage ich, ob das wirklich noch Phänomenologie ist.

**Frage aus dem Publikum (2):** Die nächste Frage ist, wie Sie für sich selbst den Sinn der Phänomenologie bestimmen. Wir haben darüber gesprochen, wie Husserl sie verstanden hat, aber wie verstehen Sie diese selbst?

**A. Sch.:** Danke schön für die Frage! Ich würde sagen, es gibt in der heutigen lebendigen phänomenologischen Tradition mindestens drei Hauptströmungen. In Frankreich ist bei den Phänomenolog\*innen heute, die jünger als sechzig sind, die sogenannte „realistische“ Phänomenologie vorherrschend. Quentin Meillassoux hat mit seinem „spekulativen Realismus“ zwar Dinge angesprochen, die vom größten Teil der Phänomenolog\*innen verworfen werden, aber er hat auch eine Grundtendenz eröffnet, der sich die französischen Phänomenolog\*innen angeschlossen haben. Es gibt natürlich in Frankreich auch Ausnahmen, aber diese berufen sich dann orthodox auf die klassische Phänomenologie und entwerfen keine Gegenentwürfe dazu. Die Position der Phänomenologie, die heute weltweit am sichtbarsten ist, ist die der Arbeiten von Dan Zahavi, nämlich der Versuch, Phänomenologie und Kognitionswissenschaften miteinander ins Gespräch zu bringen. Ich persönlich erkenne mich aber in diesen beiden Strömungen nicht wieder. Ich versuche in Wuppertal eine Tradition weiter fortleben zu lassen, die Phänomenologie mit Metaphysik verbindet. Das letzte Buch von meinem Vorgänger in Wuppertal, Laslo Tengelyi, handelt ausdrücklich von einer phänomenologischen Metaphysik. Und was mich persönlich am meisten an der Phänomenologie interessiert, sind sozusagen Grenzfragen ihrer eigenen Voraussetzungen.

Und dadurch eröffnen sich metaphysische Fragen, von denen ich absolut überzeugt bin, dass sie phänomenologisch noch relevant sind und phänomenologisch behandelt werden können. Ich bin also sozusagen ein Vertreter der transzendentalen Phänomenologie und interessiere mich auch für traditionelle metaphysische Fragen, von denen ich meine, dass sie phänomenologisch behandelt werden können, wie zum Beispiel die Fragen der Ontologie und so weiter.

**Frage aus dem Publikum (3):** Worin besteht der Zusammenhang zwischen Phänomenologie und spekulativem Realismus?

**A. Sch.:** Das ist eine nicht so leicht zu beantwortende Frage, und zwar aus mehreren Gründen. Erstmal ganz oberflächlich oder ganz allgemein: Die Phänomenolog\*innen sind grade dabei, sich über diese Frage Gedanken zu machen, ganz festgesetzte Positionen gibt es dabei aber noch nicht. Und die Position innerhalb der neuen Realismen ist auch sehr heterogen. Aber um es ganz einfach auszudrücken: Der spekulative Realismus – also Quentin Meillassoux – stellt die Frage, ob es noch möglich ist, das Absolute zu denken. Und dabei ist die Frage nach der Rolle der Korrelation völlig zentral. Die Phänomenologie wird von Quentin Meillassoux herausgefordert, auf die Fragen antworten, auf die er selbst Antworten gibt und mit denen er meint, die Phänomenologie widerlegen zu können. In zwei meiner letzten Büchern habe ich sozusagen einen phänomenologischen spekulativen Idealismus dem spekulativen Realismus von Quentin Meillassoux entgegengesetzt. Aber das ist relativ komplex, und um das zu präzisieren, wären noch mehrere andere Sitzungen nötig.





## *Виктор Молчанов*

### **Что такое феноменология**

Вопрос задан, и нужно на него ответить. Что такое феноменология? Этот вопрос имеет очень много аспектов: можно попытаться рассказать о том, как я понимаю феноменологию, или рассказать о том, как понимают феноменологию коллеги, или же попытаться рассказать о том, каково институциональное измерение феноменологии, т.е. о том, каковы её позиции в современном мире, какие существуют общества, архивы, конференции и т.д. Можно также остановиться на истории самой феноменологии: здесь речь может пойти о том, как феноменологию понимали на разных этапах её если не развития, то существования. И все эти аспекты интересны; но ещё один аспект – думаю, наиболее важный, – состоит в том, чтобы понять, каковы основные проблемы феноменологии. Я бы хотел как раз выделить эти проблемы, но предварительно коснуться самой истории, самого способа существования феноменологии.

Очевидно, что Эдмунд Гуссерль стоял у истоков феноменологической школы, хотя она сложилась весьма спорадически. Если вспомнить о мюнхенской или геттингенской школе феноменологии, станет понятно, что не Гуссерль был первоначально инициатором этого сообщества. Идея школы возникла тогда, когда у Гуссерля сформировался круг учеников и когда они с Хайдеггером стали выпускать «Ежегодник по феноменологической философии». Сам Гуссерль отводил себе роль всеобщего методолога, разрабатывая проблемы метода и общие проблемы фе-

номенологии. Его ученики должны были разрабатывать определенные регионы: скажем, Хайдеггер должен был разрабатывать регион истории – собственно говоря, Хайдеггер так и делал, в этом и заключался его основной интерес. Регионы, связанные с естествознанием и математикой, должен был разрабатывать Оскар Беккер – один из ближайших учеников Гуссерля. Вопросы эстетики должны были разрабатывать Роман Ингарден, Мориц Гайгер и др. Вопросы права взял на себя один из самых любимых учеников Гуссерля, который должен был занять его место, но погиб во время Первой мировой войны, – Адольф Райнах. Таков был замысел школы, но что из этого получилось в действительности?

Формально так оно и получилось, но с одним большим «но»: каждый из этих выдающихся учеников начал сомневаться в общем методе, в общих основаниях гуссерлевской феноменологии. Один из исследователей истории феноменологии сказал, что история феноменологии – это история ересей в отношении учителя. Мне кажется, что как раз такое положение дел и сохранило феноменологию. Собственно говоря, это не какая-то окостенелая догматическая доктрина, а целый спектр различных методологических установок и различных предметов, положений. Что касается современного положения дел в немецкой, французской или американской феноменологии – сейчас такого рода чистые понятия, которые были выработаны Гуссерлем, стараются сопрягать с практикой, сопрягать с определёнными конкретными проблемами. Это то, что касается школы.

В 1960-е годы Хайдеггер в одном из своих докладов сказал, что время феноменологии как школы прошло, но остался способ мышления. Этот способ мышления – самое драгоценное, что мы должны сохранить. Иначе говоря, прошло время школы, но не прошло время способа мышления. Однако способ мышления –

любой способ мышления, математический, физический и т.д. – всегда связан с решением определенных задач, проблем, иначе это не способ мышления, а некая мечтательность. Если обобщить целый комплекс проблем, которые возникают в феноменологии, то они относятся уже не к феноменологической методологии как таковой, а к общефилософским проблемам, попытка решения которых была осуществлена каким-то определенным способом, связанным с феноменологией. Это, во-первых, проблема сознания: феноменологии была поставлена задача (прежде всего Гуссерлем, но не только Гуссерлем) создать беспредпосылочную науку о сознании. Один из принципов феноменологии – это беспредпосылочность. Что это означает? Когда вы приступаете к какой-либо проблеме или задаче, вы не должны использовать заранее заданные аксиомы, заранее данные, уже существующие теории, на основе которых мы могли бы это объяснять. Но когда мы ставим перед собой задачу создать некую науку о сознании – в немецком смысле слова *Wissenschaft*, в широком смысле знания, корпуса знаний о сознании – мы ставим перед собой особую задачу. Мы сразу же говорим: мы не можем редуцировать сознание к чему-то такому, что не является сознанием. То есть сознание для нас является неким самодостаточным фактом, который мы должны изучать во всех его проявлениях. Это первая и основная задача, которую Гуссерль унаследовал от своего учителя Brentano.

В Германии стараются не вспоминать о том, что существовали Франц Brentano и его школа, из которой вышел Гуссерль; стараются не вспоминать о том, что сам Гуссерль говорил, что без Brentano феноменология не была бы возможна. И поскольку Brentano – маргинальная фигура для немецкой феноменологии (но не вообще маргинальная), так и получилось, что, собственно говоря, все лавры создателя феноменологии достались Гуссерлю.

На самом деле, первая основательная проблема относительно реальности сознания была поставлена не Гуссерлем. Каким образом это случилось – тоже очень долгий разговор. Есть такое хорошее правило, которое в отношении значения слов сформулировал Л. Витгенштейн: если вы хотите понять значение слова, вы должны понимать противоположное значение (нельзя понимать белое, не зная, что такое черное, и наоборот). Ровно то же самое относительно философских учений: если вы хотите понять, как возникла феноменология, надо понять, от чего она отталкивалась и что, собственно говоря, являлось предметом ее критики. Попутно замечу, что вторая основная проблема, кроме проблемы сознания и бытия человека, относится к миру: к человеческому миру и человеческим мирам. В частности, проблему мира и самого естественного понятия о мире – не физической картины мира, не химической картины мира, а того, как человек живёт в этом естественном мире, – поставил вовсе не Гуссерль, но Рихард Авенариус.

Ян Паточка в своей книге «Критические эссе об истории» начинает изложение феноменологии как раз с Авенариуса. Авенариус сделал настоящий прорыв в философии, он попытался объяснить (мы сейчас можем сказать, не совсем удовлетворительно, но это была грандиозная попытка), что означает естественное понятие о мире, как философы искажают это понятие, вводя различного рода метафизические понятия. Слово «понятие» я употребляю очень редко и только при изложении определенных теорий.

Но вернемся к первой проблеме. Когда мы говорим о проблеме сознания в феноменологии, мы имеем в виду, что надо понять сознание как некую реальность, а не как некоторую функцию от чего-то, скажем, функцию нейрофизиологических структур или определенных социальных обстоятельств. То есть не так,

что сознание функционирует как определенная реакция на что-то (например, сознание как отражение). Эту точку зрения пытались преодолеть Brentano и вслед за ним Husserl, демонстрируя, что сознание имеет самостоятельную ценность, самостоятельное бытие, как позже сформулирует Husserl, и это регион бытия, имеющий собственную структуру, которую можно изучать, наделять различными обозначениями и т.д. Но сначала хотелось бы рассмотреть эту постановку вопроса в содержательном плане.

Авенариус и его конгениальный коллега Эрнст Мах попытались построить свое видение мира исключительно на опыте, не прибегая к предпосылкам, выходящим за его пределы, отвергая даже предпосылки физики. Мах – выдающийся физик, который в XIX веке не признавал атомную теорию, хотя она была общепринятой, просто потому, что атомы, эти мельчайшие предполагаемые частицы, не даны в опыте. Он попытался создать учение, которое охватывало бы как внешний мир, так и внутренний мир человека (и, кстати говоря, человеческое тело: проблема телесности уже тогда появилась у Маха) на едином основании – на анализе ощущений. В одном городе – в Вене – жили два выдающихся философа: Франц Brentano и Эрнст Мах. Они писали друг другу письма. Эта переписка опубликована: Brentano убеждал Маха, что сознание есть нечто большее, чем ощущения. Для Brentano сознание – это прежде всего предметное отношение к миру, которое он называл интенциональным отношением. Затем из этого интенционального отношения появился термин «интенциональность», который у Husserl начал обозначать нечто достаточно неопределенное: направленность сознания на объект, или *сознание о*. В плане языка – это метафоры, взятые из внешнего мира: сознание как некоторое направление, как стрелка, указывающая туда-то и туда-то. Поэтому стоит очень сложная задача – описать, а не просто употреблять эти

метафоры. Когда вы скажете, что интенциональность – это направленность сознания на что-то, вы еще ничего не сказали, а заменили одни слова другими, только и всего.

Так вот: каким образом Brentano удалось поставить проблему реальности сознания? Он задал простой вопрос: внешний мир является нам в формах и цветах, если это зрение, в различных звуках, если это слух: человеческой речи, сигнала, шума. Если это запах, значит, действует наше обоняние, если это осязание, то нам даны твёрдость, мягкость предметов и т.д. В таких формах является нам внешний мир. А теперь вопрос: в каких формах является нам наше сознание? Оно не является нам как красное, синее, громкое, твёрдое и т.д. Тем не менее мы понимаем, что сознание не есть нечто аморфное; что даже если мы используем метафору направленности сознания на предметы, мы понимаем, что есть различные способы этой направленности. Brentano выделил эти способы. Конечно, он сделал это не первым: до него эти различия существовали тысячи лет. Brentano вернулся к учению Аристотеля о душе, чтобы сформировать свое учение о сознании. Так вот, нужно заострить внимание на основных формах, в которых нам является наше сознание: мы можем воспринимать внешние вещи, но точно так же мы можем воспринимать и наше сознание.

С точки зрения Brentano, есть три основные формы (я излагаю здесь точку зрения Brentano, и это не означает истину в последней инстанции: я просто излагаю постановку вопроса). Эти формы суть *представление*, причем представление в восприятии или в воображении; затем – *суждение*, а третья форма – *душевная жизнь*, различного рода эмоции, среди которых мы выделяем стремление к чему-то и отвращение от чего-то; то, что в общем плане называется любовью и ненавистью. Причем Brentano был

новатором не только в теории сознания, он создал абсолютно новую концепцию этики, основанную на классификации психических феноменов.

В 1880-е годы Гуссерль случайно попадает на лекции Brentano. В каком смысле «случайно»? Гуссерля призвали в армию, он был подданным Австро-Венгрии, но работал в Германии, и Томаш Масарик, его земляк и старший товарищ, привел его на лекции Brentano в Вене. Гуссерль слушал лекции Brentano по этике. Более того, и это весьма интересный и малоизвестный факт: сам Гуссерль больше всего курсов прочитал по этике – пятнадцать семестров. Причём он не оставил какого-нибудь законченного этического учения, но эти вопросы волновали его с самого начала, с самой юности: он, собственно, и пришел в философию не через математику, а через этические и религиозные вопросы. Однако по роду своей деятельности, поскольку он защитил диссертацию по математике, он переквалифицировался и стал заниматься философскими вопросами математики. Но глубинный интерес его – как раз этико-религиозные вопросы. Brentano выделил эти формы явлений сознания, назвал их психическими феноменами, т.е. тем, как психическое нам является, как проявляется в нас психическая жизнь. И, естественно, она не только проявляется, но и существует в этих формах: мы можем представлять, можем судить, мы можем испытывать и реально испытываем эмоции – любовь, ненависть, симпатию, антипатию и т.д. Так вот это, собственно, и явилось началом феноменологии: разделение на психические и физические феномены.

Если грубо сказать, чем отличается феноменология от предшествующей философии – неокантианства, гегелевской школы, то есть такое ёмкое различие: и Гуссерль, и Brentano проводят абсолютное различие между психическими феноменами, интенциональностью и предметным миром. Между ними, как говорил

Гуссерль, пролегал пропасть смысла, нет ничего общего. Нет ничего общего между физическими феноменами и психическими феноменами, нет ничего общего между суждением и цветом: они находятся в совершенно разных областях бытия. Мы можем судить о цвете, но само суждение как свойство нашего ума никак не сопрягается с цветом, запахом или тактильностью. Пресловутый принцип тождества бытия и мышления, который сформулирован в гегелевской школе, как раз и стал тем водоразделом между феноменологией и философией XIX века, которая так или иначе принимала этот тезис: даже Мах, по существу, принимал этот тезис, поскольку для него и физическое, и психическое есть ощущение. Если коротко ответить на вопрос о том, что есть феноменология, это как раз и есть попытка провести радикальное различие между сознанием и предметным миром.

Сделаем небольшой экскурс в философию Brentano. Франц Brentano выделил несколько признаков психических феноменов, и основной из них он назвал интенциональной присущностью предмета. Он выбрал такой термин, как инэкзистенция, – довольно двусмысленное слово, которое можно перевести и как существование, и как несуществование, т.е. речь идет о том, что предметный смысл не существует реально, а существует интенционально как некоторое значение предмета. Все психические феномены так или иначе содержат в себе этот смысл, только разным образом: в представлении нечто представляется, в суждении нечто обсуждается, нечто утверждается или отрицается, в эмоциях нечто является предметом любви или ненависти. Среди этих признаков, кроме того, что сознание есть некий смысловой захват предмета, Brentano особенно выделял принцип реальности психических феноменов. Правда, в русском языке мы часто заменяем слово «действительность» словом «реальность». Но если говорить строго, Brentano говорил о действительности психических



феноменов, о действительности переживаний: мы действительно переживаем радость, мы действительно переживаем и наши суждения – переживаем не эмоционально, но в том смысле, который получило слово «переживание» в немецкой философии: с лёгкой руки Вильгельма Дильтея оно становится общим названием для всех модусов сознания. И представление – это переживание, и суждение – это переживание, и все остальные модусы сознания – переживания. Так вот: в чем реальность психических феноменов? Психические феномены реальны, или действительны, поскольку мы их непосредственно переживаем. Внешний мир дан нам феноменально – и, как говорил Brentano, интенционально. То есть термин *интенциональный* относится к предметам, предметному миру. Я не буду углубляться, поскольку здесь нет такой возможности, но между учением об интенциональности Brentano и Husserl есть очень большая разница. Слово одно и то же, и поэтому кажется, что доктрины схожи. На самом деле представление об интенциональном у Brentano серьёзно отличается от того, что подразумевал Husserl, хотя, конечно, есть и общие черты.

Я бы хотел обратить внимание и на то, что Brentano вообще часто упускают из виду, когда изучают феноменологию. Это большая ошибка, потому что, грубо говоря, нельзя понять, что хотел сказать Husserl, не изучая Brentano, поскольку он во многом на него опирался. В основном он опирался на тезис, который мне кажется не совсем верным содержательно, но Husserl как раз пошел здесь вслед за Brentano, а именно: представление лежит в основании всех других психических феноменов. Этот тезис стал основой многих и многих недоразумений и непониманий в дальнейшей истории феноменологии. Но при этом речь идет о первоначальной, совершенно уникальной в истории постановке вопроса о реальности сознания в противовес господствующим тогда функциональным теориям или теории отражения, которая в то время была достаточно популярна.

Перейдем к проблеме реальности. Заслуга Гуссерля состоит в том, что он заострил критику всякого рода редукционизма, это действительно ему удалось. Здесь нам нужно быть очень внимательными к терминам «редукция» и «редуцировать». В современной философии редукционизмом считается сведение чего-то к чему-то. Когда Гуссерль вводит термин «феноменологическая редукция», он имеет в виду обратный процесс: процесс сведения *всего* к сознанию, формам смыслообразования. Но редукционизм имеет самые разные названия: скажем, натурализм, который Гуссерль критикует в своей знаменитой статье «Философия как строгая наука». Кроме того, редукционизм имеет самые разные формы: он, допустим, имеет смешную форму, когда, например, вам говорят: «Вы любите бананы – вы и ешьте бананы, там калий; ешьте сыр, там кальций; какие-то другие продукты – там тоже что-то полезное есть». Это очень популярная форма редукционизма, когда место продукта занимает таблица Менделеева, которая, по существу, должна обеспечить что-то в плане здоровья.

Гуссерль отдал дань критическому анализу: во-первых, критике психологизма – сведению логических структур к психологии: нельзя сводить науку об истине к науке о фактах. Во-вторых, критике натурализма – популярной философии естествоиспытателей, которая была распространена в конце XIX и в начале XX века: она была следствием эйфории в связи с колоссальным развитием естествознания, причём не только физики, но и психологии, физиологии и, в частности, теории зрения, в разработке которой активно участвовал Эрнст Мах. Проблемы сознания стали сводить к проблемам физиологии. Поэтому Гуссерль говорит о недопустимости натурализации сознания, и его главным тезисом становится тезис о том, что сознание не есть нечто природное. Этот тезис даже можно назвать идеалистическим. Сознание

никак не вмещается в план природы – в план каузальной зависимости, различных физических и химических закономерностей, поскольку это нечто совершенно другое. Натурализм по своему названию – это как раз попытка представить сознание в качестве одного из природных процессов, т.е., скажем, различных взаимодействий нейронов и такого же типа взаимодействия различных структур сознания.

Гуссерль пошел по пути восприятия немецкого идеализма: он стал говорить о структурах, о чистом сознании – сознании, которое можно исследовать с помощью определенных структур, для которых он предложил разные термины (самые известные из которых – *ноэзис* и *ноэма*: первый говорит о реальных фактах сознания, второй – о предметном смысле). Я бы сказал, что Гуссерль несколько ослабил проблему реальности сознания. Несмотря на его тезис, который он продолжал повторять, о том, что сознание ни в коем случае не является предметным миром или природой, это особый регион, это бытие. Но в реальных описаниях это всё растворилось в структурных элементах и очень изощренной и многообразной терминологии. Здесь следует высказать одно очень важное предупреждение – не увлекаться... вернее, наоборот: *увлекаться* терминологией, исследовать эту терминологию, но не принимать термины в качестве каких-то реальных существ. В противном случае может получиться так: Платон говорил: «Не знающий геометрию да не войдет сюда», и можно сказать: «Если не совершил феноменологическую редукцию – не допущен к занятиям».

Такого рода владение терминологией как раз-таки мешает проводить различие между той проблематикой, которая выражена с помощью определенной терминологии, и самими терминами, которые принимаются за что-то сущностное. Скажем,

«сущность сознания есть интенциональность»: как будто интенциональность – это не термин, а нечто сидящее там, в сознании. «Интенциональность» – это термин, который что-то описывает, а описывать можно по-разному. В 1928 году Хайдеггер поставил свою подпись под таким произведением Гуссерля, как «Лекции по феноменологии сознания времени». То есть Хайдеггер объявил себя редактором этих лекций, хотя он их и не редактировал. В 1928 году феноменология в самом расцвете сил, Гуссерль – один из самых известных философов, в 1929 году он читает лекции в Париже («Парижские доклады») и проч. Так вот, в 1928 году Хайдеггер вдруг пишет в предисловии, что интенциональность – это не пароль, с помощью которого впускают в феноменологию, а основная проблема. То есть ещё в 1928 году, казалось бы, всё уже можно было разъяснить, – интенциональность остается основной проблемой. Гуссерль пытается обобщить свои труды и коротко изложить, что такое феноменология для *Британской энциклопедии*; по этому поводу он сообщался с Хайдеггером, и в одном из писем Хайдеггер пишет, что интенциональность нужно ещё обосновать, что она как бы висит в воздухе, в ней нет некоторого бытийного основания. Я думаю, что Гуссерль, несмотря на всю грандиозность своих свершений, несколько отодвинул на второй план проблему реальности, а вернул её в философию как раз Хайдеггер. Я немножко отхожу от терминологии, поскольку у Хайдеггера термин «реальность» употребляется в особом смысле.

Давайте вспомним: Хайдеггер специально уделяет внимание вопросу о реальности внешнего мира – и в «Бытии и времени», и в Марбургских лекциях 1925 года, так называемых «Пролегоменах», которые на русский язык тоже переведены. Практически речь идёт о том, что мы не можем задать вопрос о реальности внешнего мира, поскольку мы находимся в этом мире. Чтобы задать вопрос о *мире вообще*, надо было бы выйти из этого мира и

посмотреть на него со стороны – реален он или не реален. Но поскольку мы находимся в этом мире, мы должны искать критерий реальности совсем в другом.

Как ни парадоксально, у другого философа, который тоже одно время слушал лекции Гуссерля, а именно у Рудольфа Карнапа, принадлежащего совсем другому направлению философии и входившего в Венский кружок, хотя он сам не из Австрии (Карнап немец, он родился в Вуппертале, но в Вуппертале почему-то больше ценят Энгельса как великого гражданина, совершенно забывая, что Карнап тоже оттуда), есть замечательное определение реальности. Что такое «быть реальным»? Это значит быть элементом системы. Все примеры, которые приводят современные философы, – даже шуточные примеры, – подпадают под это определение. Допустим: рыба реальна, когда она плавает в аквариуме, или она плавает в озере, в реке и т.д. Но если рыба в воздухе летит по комнате – это нереальная рыба. Почему? Она не является элементом своей системы. Она должна быть в своей системе. Отсюда – от рыбы, как и положено, мы переходим к человеку. Мы задаем вопрос: а что такое реальность человека? Он элемент какой системы?

У Карнапа были другие интересы, но он хотел сказать то же самое, что и Хайдеггер: если мы определяем реальность как элемент системы, то не можем задать вопрос о реальности системы в целом. Речь шла о бессмысленных, не осмысленных метафизических утверждениях. Именно так Карнап в этом контексте рассматривал вопрос о реальности. У Хайдеггера вопрос несколько шире – но они сходятся, хотя Карнап весьма отрицательно отнесся к Хайдеггеру и написал свою знаменитую статью, анализируя язык Хайдеггера. Если мы отвлечемся от специфического употребления термина «реальность» у Хайдеггера, его задача состояла в том, чтобы не просто исследовать структуры чистого сознания, как это

делает Гуссерль, а вернуться к тому, чтобы определить, что в человеческом мире наиболее реально для человека. Эта задача состоит прежде всего в том, чтобы определить, в чем специфика человеческого мира. Собственно говоря, этому как раз и посвящена книга «Бытие и время», и здесь для обозначения реальности человека выбран другой термин – «бытие». Проблема реальности – это проблема бытия человека.

Я бы хотел указать на одну особенность отношений Гуссерля и Хайдеггера. Хайдеггер несколько раз в своих статьях и различного рода оценках говорил, что Гуссерль всегда делился своими ещё не опубликованными открытиями с учениками. Так вот, постановка вопроса о бытии у Хайдеггера во многом исходит из гуссерлевской постановки вопроса. Можно даже говорить о прямом влиянии *Шестого Логического Исследования* на постановку вопроса о бытии у Хайдеггера.

Гуссерль в *Первом* и в *Шестом Логических Исследованиях* настойчиво ставит одну и ту же проблему. Эта проблема заключается в том, каким образом осуществляется наша интенция. Есть интенция значения: как она осуществляется? Допустим, вы замыслили какой-то проект и должны его осуществить, осуществить до того момента, когда сможете его увидеть и воспринять реально. Грубо говоря, это и есть осуществление замысла. Если перевести это на простой язык, получается, что интенциональность, как и в английском языке, означает «намерение». Намерение, которое осуществляется путём действия – научного, практического и так далее. Так вот, мы можем задумать, допустим, написать картину в ярких цветах – и написать эту картину, и увидеть её: наше намерение осуществилось. И так, в общем-то, с любым качеством, с любым предметом: мы можем это осуществить, выполнить в некой осязаемой форме в широком смысле слова. А вот если мы возьмем словечко «есть» или

«быть», можем ли мы вообще осуществить его каким-то образом? Этот вопрос, который Гуссерль задал в *Шестом Логическом Исследовании*, оказался провоцирующим для Хайдеггера, который в «Бытии и времени» говорит нам: да, мы все понимаем, что такое «есть», когда говорим, что «стол есть» или то-то и то-то есть, но «есть» является смутным, неопределенным, и мы должны его эксплицировать. Но эксплицировать не в плане осуществления сознания, а в плане того, каким образом мы сами осуществляем в своей жизни это «есть». Другими словами, не наше зрение, не наш слух осуществляют это «есть», это бытие, а это «есть» осуществляется нами в нашей жизни.

Это третья попытка пробиться к реальности, которую, собственно говоря, пытался осуществить Хайдеггер. Но в дальнейшем вся история феноменологии в разных её областях – это модификация этой проблемы.

Подводя итоги, поговорим о словах. Например, «феноменология»: что значит феноменология буквально? Наука о феноменах. Что такое «феномен»? То, что само является и нередуцируемо к чему-то. То есть надо построить такую науку, такое знание, предложить такой метод, чтобы мы могли понять вещи так, как они сами являются. В заключение скажу об этом лозунге – «Назад, к самим вещам!». Во-первых, в «Логических исследованиях» слова «назад» нет: там просто «к самим вещам». Перевод этот не очень удачен, поскольку слово *Sache* не означает вещь только в смысле чего-то осязаемого. Это «дело». Когда немецки говорят *sachlich*, это означает «содержательный», или говорят *zur Sache*, это тоже означает «я сейчас вот к этому хочу сказать». Поэтому перевод «назад, к самим вещам!» немного сбивает с толку, речь идет, скорее, о том, что надо рассматривать сам феномен, а не то, что за ним стоит. Вот простой смысл этого те-

зиса. То есть всякая метафизика, как бы её современные философы ни развивали, остаётся за бортом. Гуссерль сам пишет, что вопрос о внешнем мире – метафизический вопрос, и мы не должны рассуждать об этом. Мы должны брать дело и рассматривать его так, как оно есть само: феномен, как он нам является, вещь, как она нам является. Этот лозунг так и остался. Когда Хайдеггер говорит, что время феноменологии как школы прошло, он добавляет: принцип *Zu den Sachen selbst* остается основным принципом этого мышления. Это как раз антиредукционистский тезис и, скажем, тезис, который оставляет в стороне всякого рода мечтательность или желательность, рассматривая дело как оно есть. Это всегда сложно: сложно не искать причины, а рассматривать то, что *есть* сейчас. На лекциях Мераб Константинович Мамардашвили приводил такой пример: «мне жарко». Это может иметь разный смысл: человек говорит «мне жарко» и начинает искать, почему в комнате жарко – печка натоплена или что-то ещё, это одно дело. А когда он описывает то, что есть, – это и есть феномен. Или вы испытываете какое-то чувство, и начинаете искать причину, почему, отчего и так далее – в отношении к себе, в отношениях к другим. Но это как раз уводит нас от того, *что* есть это чувство, *что* есть это ощущение.

И такой призыв феноменологии действительно остается на все времена.

## Дискуссия

**Вопрос из зала (1):** У меня такой вопрос: в одном из Ваших докладов 2019 года Вы упоминали, что главная особенность или даже инновация феноменологии – переключение установки от



естественной к феноменологической. Насколько всё-таки это релевантно для нашего сегодняшнего разговора? Или я Вас неправильно понял? Вопрос можно было бы обобщить: насколько Ваше понимание феноменологии менялось за последнее время?

**В.М.:** Это очень хороший вопрос. Действительно, переключение установок – одно из достижений феноменологии. Более того, еще одно большое достижение феноменологии в том, что в ней выявилась не только, скажем, проблема мира, но и проблема разных миров. Это во многом заложено в концепции жизненного мира у Гуссерля. Что касается изменения установок – это, конечно, заострил Гуссерль, вводя такие понятия, как редукция, эпохе и т.д.

Но я думаю, что в данном случае произошло некое преувеличение. Скажем, в «Логических исследованиях» Гуссерль говорит о зигзагообразной позиции феноменолога – что он идёт от рефлексии к восприятию, наивной точке зрения; от наивной точки зрения – к рефлексии, и так продолжается его работа, ведь нужно видеть какие-то предметы, чтобы над ними рефлексировать. А вот уже в «Идеях» (и даже раньше) вводится такой тезис, что всё это должно происходить одним прыжком: мы должны совершить что-то и войти в эту сферу феноменологии. Шпету он описывает это так: это горная страна феноменологии, куда трудно попасть, и так далее, и так далее. Получается, в общем, некий альпинизм.

Я считаю, что это некоторое преувеличение того, что реально происходит, когда мы действительно пытаемся осознать то, что происходит в нашем сознании. То есть, с точки зрения Гуссерля, установку надо изменить раз и навсегда – и тогда мы становимся философами. Это какой-то отрыв от реальности, попытка вернуться к какому-то платоновскому миру. Интересные аспекты вопроса здесь состоят в том, как всё это создавалось, как появлялись

какие-то термины... Можно задать встречный вопрос: как перевести эпохе с греческого на латинский язык? Если кто-нибудь ответит, я буду рад. Был создан языковой тезаурус, в котором всё это варилось. Из него выбирались какие-то интересные термины, выдвигались вперёд, и обозначалась, допустим, школа. Вот Вы вспомнили про *эпохе*: им обозначалась школа... В этом и достоинство, и недостаток Гуссерля: он выдвинул феноменологию в качестве школы. А что касается обычного зигзагообразного движения – это действительно одно из главных свойств нашего сознания – переключать установки. Причём не только в горизонтальном, но и в вертикальном плане. Вы же выходите из аудитории и переключаете установку, попадая, скажем, в мир транспорта.

Мы живём в разных мирах: мир аудитории не тождествен миру метро, или транспорта, или дома, или спортзала. Мы каждый раз изменяем установку, причём дело не в предметах, которые там существуют (скажем, здесь парты, а там – спортивные снаряды), дело не в этом. Гимнастикой можно и в аудитории заниматься, превратив её в спортзал. Но мы имеем дело с другими значениями. В этом большая заслуга и Гуссерля, и Хайдеггера. Brentano эти проблемы не волновали: он жил в светлом мире, не замутнённом проблемами XX века. Тем не менее ему удалось пробить брешь в тождестве бытия и мышления. Поэтому да, здесь ничего не изменилось, просто надо ограничивать себя в этом, не представляя, будто мы можем выскочить куда-то за пределы эмпирического мира и там, в мире идей, вершить исследования чистого сознания.

**Вопрос из зала (2):** Я хотела бы задать вопрос, который относится к проблеме сознания. Когда мы в контексте разговора о Brentano проводим границу между психическими и физическими феноменами, где в этом разграничении находится созна-

ние Другого? Мы сказали, что сознание обретает реальность, когда переживается непосредственно. Каким образом тогда стоит воспринимать и интерпретировать сознание другого человека?

**В.М.:** Для Brentano такой проблемы вообще нет. Мир и сознание созданы Богом, и каждый человек – монада, поэтому сознание другого человека столь же реально, как и моё сознание. В этом плане Leibniz остаётся парадигмой. Brentano не задавался этим вопросом.

Что касается Husserl – он вообще лишь по видимости занимался проблемой intersubjectivity. Intersubjectivity для него – проблема функциональная, т.е. вспомогательная, скажем так. Это попытка решить проблему объективности знания. Husserl вовсе не стремится показать реальность другого сознания. Он говорит лишь о том, что нам недоступны некоторые вещи – даже не в сознании Другого, а в жизни другого человека. Он находит такую точку... и это действительно важная и серьёзная мысль Husserl (у Husserl вообще есть множество потрясающих мыслей, высказанных в разных контекстах): он говорит о том, что мы никак не можем проникнуть в механизм психического управления телесностью другого человека. Мы хотим поднять руку – и поднимаем; но как это делает другой человек, мы не понимаем. Мы не можем проникнуть, не можем психически управлять телом другого человека. Можем, конечно, его заставить что-то сделать или уговорить или что-то в этом роде, но психически, изнутри, сделать этого мы не можем. Здесь Husserl скорее определил некоторую грань между индивидами, недоступность.

Что касается Brentano, в поздний период он как раз-таки говорил об индивидуальности человека в том плане, что индивидуальность – это некоторое изначально присущее человеческому сознанию качество, но что касается феноменов, проявлений этой

индивидуальности, они, вообще говоря, не индивидуализированы. Например, вы воспринимаете вещь. Нет никакой гарантии, что другой человек точно так же воспринимает эту вещь. В нашем восприятии нет индекса, что это «наше» восприятие. Посмотрите на любую вещь: на этот стол, за которым вы сидите. Вы не увидите в своём сознании, что это «ваше» («моё») и только ваше восприятие этого стола – такого не существует. Поэтому восприятие как таковое не является индивидуализированным.

Вообще, Ваш вопрос касается довольно сложной проблемы, которую только можно постулировать. И здесь есть этическая составляющая: мы должны *признавать* реальность сознания другого человека.

Если за пределами феноменологии высказать своё представление о реальности человека, реальность человека состоит в признании. Это один из моментов существования человека в обществе. Это коммуникативная вещь: признание не может быть без коммуникации, а коммуникация не может быть без признания, между прочим. Я только так могу ответить на Ваш вопрос.

**Вопрос из зала (2):** Спасибо. И, если можно, ещё один вопрос: по поводу статуса смысла как в контексте Гуссерля, так и феноменологии вообще, проблемы сознания.

**В.М.:** Вы знаете, Гуссерль – в отличие от Фреге – изменил эту терминологию: для него смысл и значение – одно и то же. Он даже считал это удобным – говорить о *смысле значения* и т.д. Мне кажется, что исследования значения, которое отделяется от предмета и никогда не тождественно предмету, как утверждал Гуссерль, – это, если хотите, ошибка – придавать значению или смыслу какой-то особый статус. Это происходит не только в феноменологии. Я сегодня старался не употреблять этого слова –

«смысл»; и если употреблял, то только в изложении. Можно обходиться без слов «понятие» и «смысл», и в вашем изложении ничего не изменится: вместо «в этом смысле» можно говорить «в этом плане», «в этом аспекте», или что-нибудь другое. Когда мы говорим «в этом смысле», нам кажется, что смысл – тоже какая-то сущность... Важно не превращать сознание и смысл в какие-то сущности, а считать их терминами. «Понятие» – тоже термин, между прочим; мы всё называем понятиями, но так просто принято: понятие сознания, понятие того-то; но без этого можно обойтись: есть термины и то, что термины означают. А термины должны означать опыт: определённые действия или определённые процедуры. Поэтому со смыслом и значением надо быть очень осторожным. Вот «Логические исследования» – основная работа Гуссерля. Это гениальная работа, это признают все. Это не только моя точка зрения; любой философ любого направления признаёт это. Что касается остальных работ Гуссерля – к ним надо подходить с бóльшей осторожностью. В них очень много интересного и много полезного, но, с другой стороны, очень много новой терминологии, которую вводит уже сам Гуссерль. А это всегда дело опасное, когда вводится новая терминология – даже не изменяется старая, а вводится новая (как, например, «ноэзис» и «ноэма»). Так что статус смысла не только у Гуссерля, но и в любой философии остаётся в подвешенном состоянии, поскольку этот смысл можно заменить другими словами. Таков мой ответ.

**Екатерина Хан:** У меня есть небольшой вопрос насчёт заинтриговавшего меня в лекции момента. Вы говорите: жаль, что Гуссерль вслед за Brentano берёт в качестве прообраза для исследования жизни сознания именно представление. Из-за того, что это психический феномен и всё пошло по кальке представления, в феноменологии возникло множество трудностей разного рода –

неоднозначных и не всегда удачных решений. Хотела бы спросить: на Ваш взгляд, какой психический феномен или какие психические феномены, как Вы это видите, могли бы стать здесь более продуктивной альтернативой?

**В.М.:** Если выбирать из этих трёх изначальных брентановских феноменов – разумеется, в исследовательском плане (именно в исследовательском), на мой взгляд, самый основной акт сознания и основная способность человека – это суждение. Смотрите, простая вещь: у животных есть представление (они видят, они ощущают, они обоняют и т.д.). И у животных есть эмоции; но только человек может судить, причём судить непредвзято, судить так, как есть.

Суждение и есть путь к самим вещам: ни представление, ни эмоции не дают нам феноменов как таковых: только суждение. Но суждение в широком смысле слова: суждение, которое содержит возможность отрицания. Отрицание и есть сущность суждения: если мы предположим, что сознание всё-таки есть какая-то реакция на мир, некое его «отражение», то отрицательное суждение как раз опровергает этот взгляд: когда мы что-то отрицаем, это не значит, что мы что-то отражаем... И что здесь является парадоксальным у Гуссерля: эпохе – это воздержание от *суждения*, не от восприятия же мы воздерживаемся. Закрыв глаза и уши, от восприятия можно воздержаться; когда глаза и уши открыты, от восприятия воздержаться очень сложно, если не невозможно. И получается некоторый дисбаланс: с одной стороны, говорится, что эпохе – это воздержание от суждения, от предвзятых мнений и т.д.; а в основу парадигмы исследования сознания полагается представление. У Гуссерля – восприятие; восприятие как некоторый основной модус сознания, по которому моделируется память, по

которому моделируется воображение и т.д. – со всеми отличиями. Собственно говоря, феноменология времени построена по модели восприятия. Все эти структуры слеплены с восприятия, но не с суждения. При этом говорится, что надо воздержаться от суждения. С этим тоже надо, кстати говоря, как-то разобраться – почему так, а не иначе.

Конечно, Гуссерль уделял внимание и суждению: у него есть целая (правда, непризнанная аутентичной) работа «Опыт и суждение». По существу, может быть, я и неправ, там – попытка свести суждение к некоторому опыту квази-восприятия. То есть проводится генеалогия суждения.



## Анна Ямпольская

### Что такое феноменология

Вопрос этот – что такое феноменология – может показаться банальным, но на самом деле мне лично очень интересно, как разные феноменологи описывают, что такое феноменология: мы можем видеть очень разные вещи, каждый смотрит на феноменологию своими, совершенно особыми глазами. По представлениям Поля Рикёра, как уже отмечал Виктор Игоревич Молчанов<sup>1</sup>, феноменология – это история гуссерлевских ересей<sup>2</sup>. Я бы сказала, что не столько история ересей – ересей по отношению к какому-то единственному, правильному, ортодоксальному течению феноменологии, которое представляет собой наследие Гуссерля, сколько некий особый, очень пёстрый способ философствования, который характеризуется тем, что феноменология не образует школы, феноменология образует феноменологическое движение<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> «Феноменология в значительной степени состоит из истории гуссерлианских ересей», сказал Поль Рикёр еще в 1953 г. (цит. по: *Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. Paris : Vrin, 2004. P. 182*).

<sup>3</sup> «Среди многих заблуждений, которые придется откорректировать в этой книге, есть идея, согласно которой существует некая система или школа, называемая 'феноменологией', имеющая твердый корпус учений, позволяющих давать точные ответы на вопрос 'что такое феноменология?' Вопрос более чем правомерен. Однако на него невозможно ответить, поскольку, плохо это или хорошо, но исходное допущение о единой философии, под которой подпишутся все так называемые феноменологи, является иллюзией» (*Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М. : Логос, 2002. С. 13*).



Одна из лучших книг, которая может послужить введением в феноменологию, – это книга Г. Шпигельберга «Феноменологическое движение»: она как раз показывает, что феноменология обрывает собой не ортодоксию (и даже не ортопраксию, потому что феноменология – это в первую очередь практика, и только во вторую – некоторое учение), а движение, в котором работа одних феноменологов корректируется и подчеркивается работой других феноменологов. Поэтому, как представляется, очень важно понимать, что расхождения в феноменологии – а я сегодня буду говорить о некоторых очень существенных расхождениях между ведущими феноменологами – касательно вопроса о том, что такое феноменология и как ею заниматься, не являются чем-то трагическим или нежелательным. Наоборот, они являются тем, что позволяет нам выйти за пределы ограниченности какой-то одной феноменологии к целому многообразию феноменологий, образуя феноменологию как таковую.

Как уже было сказано, феноменология характеризуется своим боевым кличем: «Назад, к самим вещам!». Как говорит Гуссерль в статье 1911 года – это, кстати говоря, один из первых текстов Гуссерля, переведённый на иностранный язык, и этим иностранным языком был русский, потому что Россия – передовая феноменологическая страна: «Мы должны спрашивать у самих вещей. Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право. Но что такое те вещи, и что это за опыт, к которым мы должны обращаться?»<sup>1</sup>. Таким образом, речь идёт о некотором опыте, некоторой непосредственности. Но едва мы ставим эту непосредственность во главу угла, так сразу, как уже справедливо указал профессор Шнелль, оказывается, что

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. *Философия как строгая наука* // Избранные работы. М. : Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 203.

непосредственность является самым трудным. Опыт – это самое трудное. Доступ к опыту – самое трудное.

Поэтому я предлагаю сделать некоторый шаг и спросить себя: что значит слово «феноменология». Само слово феноменология тоже появляется у Гуссерля не сразу. В «Логических исследованиях», в первом издании первого тома, он не называет свой философский метод и то, что он делает, феноменологией: слово «феноменология» появляется позже. Однако что оно вообще значит? По самой структуре слова и по тому, как Гуссерль начинает свою главную книгу – «Идеи I», феноменология есть «наука о феноменах»<sup>1</sup>. Но тут надо задать себе вопрос: что такое феномен? Феномен – это самое базисное: тот самый опыт, те самые вещи, к которым мы хотим вернуться, и есть феномен. Однако что такое феномен и как именно феномен понимается в феноменологической философии, не так уж очевидно. И для того, чтобы нам это понять, следует прежде всего чётко отграничить феномен – как

---

<sup>1</sup> «Чистая феноменология, путь к которой мы здесь ищем, исключительную позицию в отношении всех иных наук характеризуем, в намерении показать ее роль фундаментальной философской науки, – это наука существенно новая, в силу своего принципиального своеобразия далекая от естественного мышления, а потому лишь в наши дни стремящаяся развиваться. Она именует себя наукой о ‘феноменах’. Другие, с давних пор известные науки тоже относятся к феноменам. Так, можно услышать, что психологию называют наукой о психических, естествознание – наукой о физических ‘явлениях’, или феноменах; точно так же в истории порой говорят об исторических, в науке о культуре о культурных феноменах; аналогичное для всех наук о реальностях. Сколь бы различными ни был во всех таких речах смысл слова ‘феномен’ и какие бы значения ни имело оно еще и сверх того, несомненно то, что феноменология сопрягается со всеми этими ‘феноменами’ сообразно со всеми значениями, однако при совершенно иной установке, посредством которой определенным образом модифицируется любой смысл ‘феномена’, какой только встречается нам в привычных для нас науках. В феноменологическую сферу он и вступает не иначе, как модифицированный» (*Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I / пер. А.В. Михайлова. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 19*). Далее цитируется как *Идеи I*.

он понимается в феноменологической философии – от того, как он понимается обыденным образом. Феномен – это не симптом, феномен – не иллюзия и не нечто исключительное. Это все обычные слова, когда мы говорим «погодный феномен», или «этот феномен указывает на что-то другое», или «я видел выставку – это нечто феноменальное» (естественно, если на выставке нам что-то явилось – это нечто являющееся, но когда мы говорим «феноменальное» – мы имеем в виду что-то особое). Феномен феноменологии – это нечто другое. Феномен феноменологии гораздо ближе (но и дальше) к тому, как феномен понимался Иммануилом Кантом. Мы помним, что явление у Канта – это неопределенный предмет эмпирического созерцания, предмет чувственной интуиции; т.е. это чувственное явление, которое определенным образом структурировано рассудком, приспособлено к нам, и одновременно противопоставлено вещи в себе<sup>1</sup>. Итак, у Канта феномен противопоставлен вещи в себе, и главное, чего нет в феноменологии, – нет этого противопоставления. Феномен – это явление мира: в феномене нечто является, и это явление и есть то, с чем мы имеем дело. Феномен показывает себя из себя сам; феномен не является чем-то, что мы находим, чтобы пройти дальше, за феномены: за феноменами ничего нет<sup>2</sup>. Как говорит нам Хайдеггер, «Феномен – себя-в-себе-самом-показывание – означает особый род встречи чего-то»<sup>3</sup>. Но почему же особый? Казалось бы, если нечто показывает

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.И. Лосского; сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном, М.И. Иткиным. М. : Мысль, 1994. С. 48. О различии феномена и явления у Канта см.: Крюков А.Н. Понятия «явление» и «феномен» в трансцендентальной философии (Кант, Гуссерль, Финк) // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 4. С. 29–61.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. «За» феноменами не стоит по их сути ничего другого // Бытие и время / пер. В. Бибихина. М. : Ad marginem, 1997. С. 36. Далее цитируется как SZ.

<sup>3</sup> SZ 31, курсив Хайдеггера.

себя само из себя самого – скажем, колодец показывает себя из себя самого – почему же это особый род встречи с чем-то? Оказывается, что феноменами в смысле феноменологии называется нечто, что мы не всегда называем явлениями в собственном смысле этого слова. Феномен в смысле феноменологии – это феномен в смысле науки о феноменах, то есть речь идёт не просто о некоем доступе к тому, что само себя кажет, а о некотором специфически-научном доступе к этому, поскольку феноменология, как мы помним, это наука о феноменах. Слова «наука о феноменах» могут пониматься в двух разных смыслах. Наука о феноменах может пониматься как наука *о феноменах* – то есть в центре находятся некоторые феномены, которые себя определенным образом показывают и дают и к которым мы специфически прорываемся – к особому способу встречи с ними. А может пониматься и как *наука о феноменах* (вы видите, что в одной и той же простой фразе можно поставить разный акцент) – и тогда главное, что у нас есть, – это метод, и именно этот метод «очищает» феномены<sup>1</sup>, определенным образом структурирует их для нас, открывая для нас доступ к ним. Феноменологический метод и даёт нам феномены: это гуссерлевская точка зрения. Противопоставление между двумя этими точками зрения является в достаточной степени искусственным: с одной стороны, у нас есть феноменология, которая определяется своим предметным полем (хайдеггеровская точка зрения), с другой – феноменология, которая определяется своим специфическим методом, методологическими процедурами, в

---

<sup>1</sup> «...мы начнем складывать метод “феноменологической редукции”, в соответствии с которой сможем устранивать ограничения познания, неотделимые от любого естественного способа исследования, и отвлекаться от присущей ему односторонней направленности взгляда – пока наконец не обретем свободный горизонт ‘трансцендентально’ очищенных феноменов, а тем самым и поле феноменологии в нашем специфическом смысле» (курсив мой. – А.Я.) (*Идеи I*. С. 20).

первую очередь – феноменологическим эпохе и феноменологической редукцией (гуссерлевская точка зрения). Однако эти точки зрения не следует противопоставлять, они, скорее, дополняют друг друга. Так или иначе феномен является главной проблемой феноменологии.

Это довольно интересно, но Гуссерль не даёт нам четкого определения того, что такое феномен; точнее, он даёт множество разных определений – выделяют до десяти смыслов слова «феномен» у Гуссерля. Но мы не будем в это вдаваться, для нас главное – знать, что феномен – то, что относится к сознанию. Феномен есть смысловая соотнесенность сознания и мира. Это неточное, но самое общее определение, близкое тому, о чем упоминал профессор Шнелль: это то, что является неким консенсусом во французской феноменологии.

Таким образом, сознание, в котором мы получаем доступ к миру, есть смысловая структура. Вещи определенным образом присутствуют перед нами: этот способ присутствия вещи перед нами и есть смысл. В феноменологии, причем именно в гуссерлевской феноменологии, есть некая онтологическая устремленность, которая говорит, что смысл мира определенным образом соответствует миру. Одним словом, есть некоторая совершенно удивительная вещь: корреляция между миром и субъективными способами его данности. Когда Гуссерль в «Кризисе» описывает главное достижение феноменологии, то говорит, что до прорыва, произведенного «Логическими исследованиями», корреляция между миром и субъективными способами его данности «ещё не возбуждала философского удивления»<sup>1</sup>. То есть, мир нам опреде-

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб. : Владимир Даль, 2004. С. 222. Далее цитируется как *Кризис*.

ленным образом дан, и эта соотнесенность между миром и сознанием и является предметом феноменологического рассмотрения. Вот эта удивительная соотнесенность и есть то, что называется интенциональностью: Сартр был совершенно прав, когда объявил интенциональность основной идеей феноменологии, хотя то, как он описывает интенциональность, соответствует не столько гуссерлевскому, сколько хайдеггеровскому подходу.

Но что же такое смысл? Смысл – это второе самое главное проблемное понятие феноменологии. Профессор Шнелль совершенно справедливо отмечал, что когда мы говорим о феноменологии, то в первую очередь говорим о конституировании смысла, о тех смысловых структурах, которые присутствуют в сознании. Однако *что* такое смысл – не поясняется. И если взять самое общее и грубое представление о том, что такое смысл, то смысл будет тем, что нам дано, тем способом, которым оно нам дано<sup>1</sup>. То есть смысл – это «что» в его «как», если воспользоваться такой формулировкой. Если мы сохраняем эту метафору – а когда мы говорим, что сознание *направлено* на объект, мы имеем дело именно с метафорой, – то основная идея феноменологии может быть сформулирована следующим образом: сопринадлежность способа интендированности и того, что, собственно, интендировано<sup>2</sup> и представляет собой интенциональную структуру. Как

---

<sup>1</sup> Ср.: «Интенциональность есть сознание ‘о’ чем-то ‘как’ о понятием определенным образом» (*McIntyre R. And D. W. Smith. Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language. Dordrecht; Boston; Lancaster : D. Reidel, 1984. P. 14*). Л. Тенгели комментирует эту формулировку следующим образом: «Для интенционально-аналитического схватывания смысла характерным является подход, согласно которому как-структура с самого начала встроена в что-структуру сознания» (*Tengelyi L. Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. Dordrecht : Springer, 2007. S. 109*).

<sup>2</sup> «...мы имеем своеобразную сопринадлежность способа интендированности, *intentio*, и интендированного предмета, *intentum*, причем последнее следует

справедливо отмечает Хайдеггер, смысл – это не воспринимаемый предмет как сущее, но сущее в аспекте его способа восприятия: то, *как* мы его воспринимаем. То есть мы воспринимаем что-то всегда под определенным углом, в определенном контексте, в определенном истолковании, в определенном смысле. И когда мы берем вещь в ее определенном варианте истолкования, определенном контексте и определенном варианте понимания, то мы получаем самый первый набросок того, что называется смыслом. Здесь ещё следует понимать: как только мы говорим, что смысл – это «что» в его «как», мы видим, что смысл сразу оказывается очень многообразным – этих «как» может быть очень много. Возьмём какой-нибудь простой предмет: скажем, эти часы.

Эти часы можно рассматривать как предмет, как белое, как протяженное, как то, что дает мне время (сколько у меня еще осталось времени для того-то и того-то), можно их рассматривать как предмет, который лежит на столе. Этим способом «как» может быть очень много. Мир и предметы в мире даются нам сразу в целом многообразии своей смысловой структуры. Мы видим, что у нас нет одной интенции: у нас есть сразу целое многообразие интенций, наполненных и ненаполненных: вещь всегда дана нам так, как она дана, и так, как она *не* дана. Когда мы говорим о смысле вещи, об интенциональности вещи, мы всегда подразумеваем, что у вещи всегда есть некоторая сторона, которая нам не дана (задняя сторона часов, которую я не вижу). Конечно, я могу повернуть часы, могу взять отвертку и разобрать их на части, но

---

понимать в указанном смысле: не воспринимаемый предмет как сущее, но сущее в аспекте способа его восприятия – *intantum* в ‘Как’ его бытия интендированным» (Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. Е.В. Борисова. Томск : Водолей, 1998. С. 50).

всегда останется какой-то момент, который только предполагается. Так, в смысле всегда есть какая-то суггестия: это тоже очень важный момент для понимания феноменологии.

Дело касается не только суггестии, но еще и того, что если вещь дана нам каким-то определенным образом, то мы всегда предполагаем, что вещь дана нам в определенном субъективном модусе данности: я ее или воспринимаю, или вспоминаю, или воображаю, или желаю, или, напротив, я думаю: «эти часы старые, мерзкие, противные»; или «это очень клёвые, крутые часы». То есть сознание всегда выходит за собственные пределы благодаря субъективной окрашенности каждого акта. И никто не выразил это лучше Сартра, когда он говорит, что сознание, которым воспринимаются вещи, не ограничивается познанием этих вещей: «познание или представление – не единственные формы моего возможного сознания об этом дереве: я мог бы также любить, опасаться, ненавидеть его, и этот выход сознания за свои пределы, называемый интенциональностью, снова обретает себя в страхе, ненависти и любви»<sup>1</sup>. То есть сама идея интенциональности – а это является основной идеей феноменологии – предполагает, что субъект некоторым образом участвует в мире практически, не просто познает в нём, но живёт в полноте своей волевой, аффективной, практической жизни. Тут мы видим второй очень тонкий и болезненный момент напряжения. Мы знаем, что для Гуссерля вход в феноменологию осуществляется через «узкие ворота», как говорит Поль Рикёр<sup>2</sup> – посредством феноменологиче-

---

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы метода / пер. с фр.; примеч. В.П. Гайдамака. М. : Прогресс, 1994. С. 179.

<sup>2</sup> «Редукция – это ‘узкие ворота’ в феноменологию» (Ricoeur P. Цит. соч. P. 275).



ской редукции, когда мы, казалось бы, выходим из мира, приостанавливаем свою вовлечённость в мир. Однако для Хайдеггера, напротив, *Dasein* как живущее в мире открывается смыслу бытия: *Dasein* открывается миру и живёт в мире, *Dasein* оказывается не просто конституирующим мир субъектом, *Dasein* участвует в мире. Казалось бы, то, что я говорю, справедливо только для хайдеггеровской феноменологии и не будет справедливым для гуссерлевской<sup>1</sup>. На самом деле это справедливо точно так же и для гуссерлевской феноменологии, хотя и в несколько другом смысле: тут мы опять видим напряжение между разными способами понимания феноменологии, и я бы сказала, что ни один из них не является единственно правильным. Это как две ноги, на которых гораздо удобнее стоять, чем на одной. Трансцендентальная субъективность, конечно, наделяет смыслом мир, конституирует смысл мира благодаря тому, что она от мира свободна. То есть можно сказать, что трансцендентальная субъективность обнаруживается благодаря тому, что человеческое Я феноменолога расщепляется

---

<sup>1</sup> Так, 22 октября 1927 г. Хайдеггер пишет Гуссерлю по поводу черновика статьи «Феноменология» в Британской энциклопедии: «... сразу возникает проблема: каков способ бытия того сущего, в котором конституируется 'мир'? Это и есть центральная проблема Б[ытия] и В[ремени] – фундаментальная онтология *Dasein*. Стоит указать, что способ бытия человеческого *Dasein* совершенно отличен от способа бытия всех прочих сущих и этот способ бытия как то, что он есть, именно что скрывает в себе возможность трансцендентального конституирования. Трансценд[ентальное] конституирование есть центральная возможность экзистенции фактической самости. Эта фактическая самость, конкретный человек как таковой – как сущее – не есть 'мировой вещный факт', потому что человек не может быть только наличным, он всегда экзистирует. И самое 'чудесное' заключается в том, что экзистенциальное схватывание *Dasein* делает возможным трансцендентальное конституирование всего полагаемого» (*Husserl E. Briefwechsel / herausgegeben von K. Schuhmann in Verbindung mit E. Schuhmann. Dordrecht : Springer, 1994. (Husserliana Dokumente, Bd. 3). Bd. 4. S. 146–147.*

на конституирующее мир сознание и невовлеченного наблюдателя: вся значимость мира остается при ней<sup>1</sup>. Но точно так же и *Dasein* – хайдеггеровский субъект феноменологии – ставит вопрос о бытии, и тем самым некоторым образом прерывает свой естественный ход жизни, однако это прерывание каким-то образом в его жизнь вложено.

Здесь можно поставить вопрос о том, какова судьба феноменологизирующего субъекта, какова наша собственная судьба. Вот мы решили, сделав судьбоносный выбор, приняв судьбоносное решение – подобное, как говорит Гуссерль, религиозному обращению<sup>2</sup>, заниматься феноменологией. Наша судьба оказывается двоякой: как гуссерлевский феноменолог я выхожу из естественной установки; как хайдеггеровский феноменолог я продолжаю жить в мире и ставить вопрос о своем бытии. Но таким образом

---

<sup>1</sup> Ойген Финк, развивая Гуссерля, вводит в феноменологию теорию единства трех Я: «Верящее в мир, включающее себя в свой отчет о мире *человеческое Я* не прерывает своей веры в мир. Но и скрытое в нем *трансцендентально-конституирующее Я* не прерывает конституирования мира. Кто же тогда производит универсальное эпохе? Никто иной, как Я трансцендентальной рефлексии, феноменологизирующий наблюдатель. Этот наблюдатель не прекращает осуществлять веру в мир, поскольку он *никогда не жил в этой вере*. Он возник прямо из невмешательства, из неучастия в вере в мир... Суть в том, что при эпохе мы *не теряем* предшествующего тематического поля. Совсем *наоборот*. Производя феноменологизирующего наблюдателя, мы *приобретаем* новое огромное тематическое поле, область *трансцендентальной субъективности*, которая в естественной установке была скрыта. *Мы теряем не мир, но нашу захваченность миром...*» (Fink E. VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Husserliana Dokumente II /1-2. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1998. S. 45–46).

<sup>2</sup> «...тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей *эпохэ* прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. : Владимир Даль, 2004. С. 187).

ставится вопрос – а как же являются феномены (ведь пока мы сосредоточились на субъекте). Феномены являются посредством трансцендентальной субъективности, посредством *Dasein*. То есть в феноменологии имеется не только две инстанции, о которых обычно говорят – исполнитель (агент) феноменологической редукции и получатель (датов) феноменализации, тот, *для кого* является мир<sup>1</sup>. Однако можно и немного по-другому расставить акценты: мир является *посредством* трансцендентальной субъективности (или посредством *Dasein*). Таким образом, трансцендентальная субъективность играет тройную роль: роль исполнителя феноменологической редукции, то есть агента феноменализации, роль получателя феноменализации и роль «среды феноменализации» – того инструмента, с помощью которого мир является, или того поля, в котором он является<sup>2</sup>. И, как мы увидим, именно третий акцент существенен для французской феноменологии: когда субъект является не столько тем, *кто* исполняет редукцию, не столько тем, *для* кого она происходит, сколько тем полем, в котором определенные феномены могут являться как феномены, которые иначе приведены к видимости быть не могут.

Итак, феноменологический метод включает в себя, как говорит Мерло-Понти, некоторую приостановку вовлечённости в мир. Но эта приостановка не означает, что мы от мира отворачиваемся: она означает, что привычный смысл мира должен явиться

---

<sup>1</sup> Эта терминология была введена в американскую феноменологию в семидесятых годах Т. Пруфером (cf. *Prufer Th. An Outline Of Some Husserlian Distinctions And Strategies, Especially In 'The Crisis' // Phänomenologische Forschungen. 1975. No. 1. P. 89–104. URL: <http://www.jstor.org/stable/24360151>*) и развита Р. Соколовски, который сделал из нее эффективный инструмент анализа (cf. *Sokolowski R. Introduction to Phenomenology. New York : Cambridge University Press, 2000*).

<sup>2</sup> «Феноменологическая среда», «среда явления» – одно из ключевых методических понятий Мишеля Анри, введенное им в работе «Сущность явления» (*Henry M. Essence de la manifestation. Paris : PUF, 1963*).

нам как нечто странное и загадочное<sup>1</sup>. По утверждению Мориса Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» редукция, ослабляя интенциональные нити, связывающие нас с миром, являет их взору, потому что она может быть осознанием мира лишь постольку, поскольку она обнаруживает его как нечто странное и парадоксальное<sup>2</sup>. Это довольно существенный момент, если мы задумаемся о том, что можем видеть только то, что выламывается из контекста. Это замечание, которое мы во всей его мощи обнаруживаем не только у Хайдеггера, но и раньше, у русских формалистов, заключается в том, что мы видим только странное: мы не видим обыденного<sup>3</sup>. Редукция, таким образом, становится у Мерло-Понти чем-то вроде *остранения*. Для Хайдеггера моментом, который выявляет онтологическую вовлеченность *Dasein* в мир и приостанавливает, является страх смерти (ужас), но для Гуссерля и для Мерло-Понти именно редукция является тем методическим приёмом, который остраивает для нас наше смысловое понимание. То есть мы можем заметить смысл только тогда, когда он

---

<sup>1</sup> Этот тезис мы встречаем уже у Гуссерля в «Кризисе»: «Феноменолог с самого начала живет в парадоксальных обстоятельствах, на само собой разумеющееся ему приходится смотреть как на спорное, как на загадочное, и впредь у него не может появиться никакой другой научной темы, кроме этой: добиться того, чтобы бытие мира (которое для него составляет величайшую из всех загадок) перестало всюду разуметься само собой и достигло, наконец, подлинного уразумения» (*Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию* / пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб. : Владимир Даль, 2004. С. 242).

<sup>2</sup> «Рефлексия не отворачивается от мира, чтобы обратиться к единству сознания как основе мира, она отступает в сторону, чтобы увидеть бьющие ключом трансценденции, она ослабляет интенциональные нити, связывающие нас с миром, чтобы они явились взору, лишь она может быть осознанием мира, поскольку обнаруживает его как что-то странное и парадоксальное» (*Мерло-Понти М. Феноменология восприятия*. СПб. : Наука, 1999. С. 13).

<sup>3</sup> Ср.: «Мы не переживаем привычное, не видим его, а узнаем» (*Шкловский В.Б. Воскрешение слова // Формальный метод. Антология русского модернизма* / под ред. С. Ушакина. М. : Кабинетный ученый, 2016. Т. 1. С. 107).

парадоксален: иначе мы смысл как смысл вообще не видим. Если вдуматься, то это очень странно: мы живём в смысловой реальности, однако смысл является понятием, которое для нас, вообще говоря, незаметно. Это важная вещь, которую говорит нам Мерло-Понти.

Сходная методологическая напряженность, идея о том, что феномен есть нечто такое, к чему надо прорваться, точно так же видна и у Хайдеггера. Хайдеггер говорит нам, что, хотя, как мы и видели, феномен показывает сам себя из себя, тем не менее, «оригинальное схватывающее выявление ни в коей мере не является непосредственным схватыванием в том смысле, который позволил бы сказать, что феноменология – это простое видение. <...> Феномен не дан с самого начала. В требовании изначальной прямой данности феномена нет ничего от комфортного непосредственного созерцания»<sup>1</sup>. Феномен нужно расчистить. Я думаю, что вы легко сможете увидеть весь полемический задор этой фразы, которая направлена против гуссерлевского «принципа всех принципов», когда Гуссерль говорит о том, что единственным правомерным источником познания является исходно дающее созерцание<sup>2</sup>. То есть: созерцание, но некомфортное. Данность, но не простое видение. Непосредственность, но парадоксальная, странная непосредственность, к которой нужно прорваться. Каким же образом нам можно пробиться к этой странной непосредственности?

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998. С. 94.

<sup>2</sup> «<...> Любое исходно дающее созерцание (*Anschauung*) есть правой источник познания, и все, что предлагается нам в созерцании (*Intuition*) из самого первоисточника <...>, нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» (*Идеи I*. С. 80).

И для Гуссерля, как мы помним, этим способом пробиться является метод – феноменологическая редукция, эпохе, когда мы приостанавливаем нашу вовлечённость в мир; для Хайдеггера же тем инструментом, который позволяет добиться данности мира, является само *Dasein*. И *Dasein* – я привожу тут цитату даже не из Хайдеггера, а из другого важного феноменолога, а именно из Яна Паточки – «и *есть* отношение к бытию»<sup>1</sup>. *Dasein* понимает бытие, так как имеет к нему отношение, поскольку оно заинтересовано в бытии. Это хайдеггеровская мысль, однако высказанная немного другим языком. Очень небольшое смещение по отношению к хайдеггеровской постановке вопроса позволяет Паточке иначе поставить вопрос о смысле. Смыслом оказывается не просто «что» в его «как»; смысл открывается как некоторая заинтересованность<sup>2</sup>, как то, что меня касается, причем касается очень непосредственным, телесным и аффективным образом. Уже хайдеггеровская идея, что *Dasein* является тем инструментом, через который мы видим мир, позволяет нам увидеть фундаментальную значимость *настроенности* – то есть того феномена, который на обыденном языке называется эмоциональными состояниями. Но, конечно, Хайдеггер понимает настроенность не онтически, в плане банальных эмоциональных состояний, а как то, что размыкает нам мир, то есть онтологически. Действительно, *бытие настроенным* есть основной способ нашего бытия, и настроение открывает *Dasein* миру, «размыкает» *Dasein*, как он говорит;

---

<sup>1</sup> Паточка Ян. Еретические эссе о философии истории / пер. с чешск. П. Прилуцкого; под ред. О. Шпараги. Минск : И.П. Логвинов, 2008. С. 20.

<sup>2</sup> «Осмысленным (или относящимся к смыслу) событие становится только тогда, когда оно кого-то жизненно затрагивает, когда, следовательно, мы имеем перед собой не просто констатацию фактов, а процессы, которые возможно понять исходя из интереса и отношения к миру, изнутри открытости самому себе и вещам» (Паточка Я. Указ. соч. С. 44).

в настроении я *задет миром*, и именно эта задетость создаёт смысловую структуру<sup>1</sup>. Когда мы говорим о настроенности, о расположении, которое является экзистенциалом *Dasein*, мы говорим не о том, что *Dasein* понимает мир, потому что оно подвержено грусти, тоске, скуке, страху смерти. Вообще, надо сказать, что *Dasein* все время как бы в плохом настроении – отмечалось, что в описании Хайдеггера оно страдает депрессией. Но достоинство хайдеггеровской конструкции не в том, что он демонстрирует нам, что *Dasein* всегда не в духе, а в том, что мы видим свою уязвимость как то, что позволяет увидеть мир. То, что я уязвим, то, что я раним, то, что я, будучи воплощенным, могу испытывать вторжение мира на телесном уровне – на уровне боли, ожога, удара и так далее, это все показывает, что я являюсь тем способом, которым мир может явиться, оказаться осмысленным. Понятие смысла постепенно смещается от предмета в модусе его интендированности к тому, что этот предмет *значит* для меня. И я снова процитирую Сартра – всё-таки нобелевский лауреат по литературе, он хорошо пишет:

И вот вдруг знаменитые «субъективные» реакции – ненависть, любовь, страх, сочувствие, плавание в зловонном рассоле Духа, сразу вырываются из этой среды; они суть только способы открытия мира. Сами вещи внезапно открываются нам как ненавистные, привлекательные, ужасные и приятные. Способность вселять ужас – именно свойство этой японской маски, свойство неисчер-

---

<sup>1</sup> «Расположение не только размыкает *Dasein* в его брошенности и предоставленности миру, с его бытием, всякий раз уже разомкнутому, оно само есть экзистенциальный способ быть, в котором *Dasein* постоянно предоставляет себя 'миру', и так дает ему затронуть себя, что оно само от себя известным образом ускользает» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб. : Наука, 2002. С. 139). Перевод изменен.

паемое, неустранимое, определяющее самую её сущность и отнюдь не сводящееся к совокупности наших субъективных реакций на кусок резного дерева. Гуссерль вновь внедрил ужас и очарование в сами вещи<sup>1</sup>.

Гуссерль, Хайдеггер, для Сартра это не так важно. Или, может быть, все же Гуссерль? Потому что Хайдеггер развивает те аспекты гуссерлевской мысли, которые у Гуссерля остаются на втором плане, а Сартр, в свою очередь, возвращает Гуссерлю хайдеггеровскую идею о расположенности. Может быть, это правильный шаг. Может быть, с историко-философской точки зрения, справедливо пройти через Хайдеггера и вернуться обратно к Гуссерлю.

Теперь мы получили новое, более широкое понятие смысла: смысл есть то, на чем держится понятность чего-либо. Отсюда только *Dasein* может быть бессмысленным или осмысленным. При таком понимании смысла у вещей самих по себе смысла нет, он есть только в способе, которым я живу. И этот способ, которым я живу, есть основа, на которой держится понятность чего-либо. Смысл есть то, на основе чего мы понимаем вещи, и эта основа может обрушиться. И это очень существенный момент: поскольку мы уже говорили о том, что смысл открывается нам только как нечто странное или парадоксальное, это означает, что смысл есть нечто очень хрупкое. Смысл – это то, что может обрушиться.

Проблематизируемость смысла есть то, что характеризует нас как исторических существ. И смысл – теперь мы можем соединить два понятия смысла (смысл как «что» в его «как» и

---

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М. : Академический проект, 2008. С. 179.



смысл как основа для понятности чего бы то ни было) – всегда открывается нам как многообразие смысла и как история смысла, как крушение старых смыслов и как обнаружение новых. Истина есть история истины. Это гегелевский тезис, но Гегель в известном смысле тоже был феноменологом.

Итак, это очень существенная мысль Паточки, которая становится существенной и для Марка Ришира, о котором говорил профессор Шнелль. История отличается от доисторической эпохи *потрясением готового смысла*<sup>1</sup>. И это потрясение подразумевает возможность достигнуть более свободного смысла. То есть мы должны быть готовы к тому, что в своем занятии философией – и именно в этом состоит отличие философского способа жизни от не-философского – мы можем пережить опыт утраты смысла: смысл не является чем-то таким, что всегда под рукой, что само собой разумеется. Речь идет не о смысле чего-то конкретного, скажем, «само собой разумеется, что я должна закончить эту лекцию через десять минут», а о смысле вообще, который может обрушиться, может коллапсировать. Это очень существенный философский момент, который говорит нам, что философствование – дело опасное. С одной стороны, опасное, с другой – открытое. Что в философствовании мы всегда можем пережить опыт утраты смысла, который давал нам представление о том, как мы вообще должны жить. Это не только потому, что всякий раз, когда я открываю книгу по феноменологии, я каждый раз испытываю опыт непонимания: это хорошо, правильно, так и должно быть. Но тот смысл, на котором основана моя собствен-

---

<sup>1</sup> «...благодаря потрясению наивного смысла возникает точка зрения на абсолютный и всё-таки неэксцентричный по отношению к человеку смысл при условии, что человек готов отказаться от непосредственной данности смысла и освоить смысл как путь» (Паточка Я. Цит. соч. С. 99).

ная жизнь, тоже может коллапсировать. И я, занимаясь философией, не вступаю в царство вечных истин, вечных ценностей; я вступаю в поле неопределенного, колеблющегося, хрупкого и беру на себя этот риск. Я иду на этот риск ради того, чтобы смысл был открытым – смыслом, который открывается вновь и вновь, открывается все более и более, который всякий раз открывается с новой стороны. Как говорит Паточка, «пережить опыт утраты смысла означает, что смысл, к которому мы, может быть, вернёмся, будет для нас уже не просто несокрушимым фактом, а отрефлексированным, требующим обоснования смыслом. <...> Смысл никогда будет ни дан, ни окончательно найден»<sup>1</sup>.

Окончателность смысла – это иллюзия. Поэтому мы видим, как феноменология отличается от того, что обычно называют наукой. Идея науки заключается в том, что она знает, в чем состоит смысл (наука, понимаемая вульгарно, как её понимают научно-популярные издания). «Известно», что человек – это сгусток клеток, а наша жизнь представляет собой набор социальных взаимодействий. Когда нам дают готовые ответы, мы чувствуем себя перед ними бессильными. И единственный способ преодоления этих готовых ответов проходит через опыт утраты и нового обретения смысла.

Итак, мы можем резюмировать, что гуссерлевский метод в феноменологии подразумевает трансцендентальную феноменологическую редукцию, а также феноменологическую дескрипцию и статический и генетический анализ. То есть речь идет не о том, что мы получаем смысл, но о том, что мы всегда воспринимаем его в его конституировании, в его постоянном становлении. Хайдеггерский же метод феноменологии предполагает, что мы

---

<sup>1</sup> Паточка Я. Цит. соч. С. 80–81.

отходим от трансцендентализма в смысле Гуссерля ради онтологического рассмотрения, которое является трансцендентализмом *sui generis*; за основной метод работы принимается герменевтика – истолкование, метод работы с «как», структурами понимания, и существенным ее аспектом является анализ основорасположения, анализ аффективных состояний. Но если мы теперь обратимся к французской феноменологии, но увидим, что французская феноменология – в первую очередь Эммануэль Левинас, но также и следующие за ним поколения французских феноменологов – модифицирует феноменологический метод. Речь идёт о переосмыслении, некоторой радикализации того, что такое феномен. Возникают некоторые неявные, невидимые феномены, которые даны не столько самому субъекту, сколько посредством субъекта и которые каким-то образом на этого субъекта воздействуют. Ключевым таким феноменом является, конечно, феномен другого человека. Казалось бы: другой человек – вот он, он мне дан, я могу натолкнуться на него в метро, я воспринимаю его как живую телесность, однако Другой в его инаковости воспринимается не глазами, не руками; я воспринимаю его через его ранимость – ранимость, которая *значима* для меня. То есть опять же через некоторый смысл. Такое переосмысление понятия феномена влечёт за собой переосмысление понятия субъекта: субъект, как говорит Левинас, «выбивается из седла»<sup>1</sup>, перестаёт быть исполнителем феноменологического метода в том смысле, в котором исполнителем феноменологического метода была трансцендентальная гуссерлевская субъективность или даже *Dasein*. Субъективность – которая уже более не ассоциируется с самодостаточным трансцендентальным его, конституирующим мир, но описывается как субъективность пассивная, уязвимая, аффицированная

---

<sup>1</sup> *Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974. P. 202.*

извне и изнутри – выступает не столько как самостоятельный предмет исследования, сколько как своеобразный инструмент, с помощью которого возможен доступ к более «глубоким»<sup>1</sup> феноменам, к более глубоким слоям реальности. Главным элементом феноменологического метода оказывается возможность увидеть меня, мою собственную ранимость как отражение ранимости Другого. Увидеть мою собственную уязвимость, открытость событию, как отражение самого события. То есть субъективность не воспринимается ни в аспекте агента феноменализации, ни в аспекте получателя феноменализации, а воспринимается в первую очередь именно как среда феноменализации для некоторых других «глубоких» феноменов. В связи с этим переосмыслиется понятие пассивности – то, что было начато еще Мерло-Понти и будет продолжаться после Левинаса у Ришира. Идея, согласно которой аффективность, аффицируемость или сплав аффективности и аффицируемости становятся основным методическим понятием, с помощью которого мы можем увидеть некоторые другие феномены.

Итак, я являюсь посредником. И уже не вообще Я, не трансцендентальная субъективность, а я как конкретный эмпирический субъект. Я являюсь тем, через что является мир. Как говорит Жан-Люк Марион (хотя Жан-Люк Марион – фигура спорная, он хорошо формулирует основную интуицию французской феноменологии), я имею дело не с миром; я имею дело с моей собственной плотью как средой феноменализации для мира<sup>2</sup>. Марион нам показывает,

---

<sup>1</sup> О различии «поверхностных» и «глубоких» феноменов см. например: *Bernet R. Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques.* Paris : PUF, 2004. P. 229–230.

<sup>2</sup> См.: «Огонь или железо в качестве причиняющих страдание не принадлежат более к миру, но являются во мне; они воплощаются в моей плоти; я для них – среда выявления» (*Marion J.-L. De surcroît.* Paris : PUF, 2000. P. 111).

как мы можем получить доступ к тому, что не может быть дано иначе, – например, к самому себе. Я сам не являюсь частью мира, с одной стороны, и я сам выхожу за пределы того, что может быть дано мне в рефлексии, – с другой; но я сам, отражаясь сам на себе, аффицируя сам себя, могу быть дан себе совершенно другим, особым способом. Я выступаю в качестве, как Марион говорит, *свидетеля*<sup>1</sup>: уже не являясь тем, кто конституирует или производит смысл, напротив, я сам являюсь тем, кто от феномена зависит и самого себя от этого феномена получает. То есть я могу иметь дело с феноменами, которые настолько больше меня самого, что не соразмерны мне. Это существенный момент, который позволяет выйти из парадоксов, в которые нас вводит традиционная немецкая феноменология.

Этим тезисом Мариона я хочу проиллюстрировать слова Марка Ришира о том, что трансцендентальная субъективность не имеет в каком-то смысле слова бытия: во всяком случае, она не имеет бытия в том смысле, в котором его имеет моя обычная субъективность<sup>2</sup>. И если я, как говорит Ришир, не произвожу смысл, но присутствую при возникновении смысла, то это ровно то, о чем говорит Марион: конституирующий смысл субъект уступает место конституированному свидетелю. То есть взаимо-

---

<sup>1</sup> «Я не конституирует феномен, напротив, Я конституировано феноменом. Конституирующий субъект уступает место конституированному свидетелю. В качестве конституированного свидетеля субъект остается работником истины, но без притязаний на ее производство» (*Marion J.-L. Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris : PUF, 1997. P. 302*).

<sup>2</sup> По Риширу, бытийный статус трансцендентальной субъективности – это иллюзия, и попытка приписать ей бытие, подобное бытию психического Я, ведет к созданию суррогата Бога, который он называет *онтологическим симулякром*. См.: *Richir M. Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble : J. Millon, 1992. P. 90 et passim*.

зависимость конституирующего субъекта от того, что он конституирует, составляет существенную черту нового трансцендентализма французской феноменологии.

## Дискуссия

**Вопрос из зала (1):** У меня вопрос про различение науки феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Как в таком случае можно говорить о современной французской феноменологии – как о науке о феноменах или как о поле работы?

**А.Я.:** Деррида в своей статье 1964 года о Левинасе говорит, что Левинас, неудобно помещённый в истории между Гуссерлем и Хайдеггером, критикует одного в духе другого. Такую позицию – «между двух стульев» – унаследовала вся французская традиция, пытаясь синтезировать несинтезируемое. На этих двух ногах стоит вся феноменология, и я бы скорее говорила о именно двух ногах феноменологии, а не о двух феноменологиях. И я не думаю, что французскую феноменологию можно было бы описать в терминах той дихотомии, которую я предложила. Но если говорить об этом, то, конечно, хайдеггеровская традиция будет сильнее: для французских феноменологов феноменология в первую очередь наука об определённых *феноменах*. Столкнувшись с определёнными феноменами, мы приходим к необходимости модифицировать феноменологический метод. Так исторически сложилась французская традиция. Но если принимать во внимание проект Ришира, движимый, скорее, некоей методологической озабоченностью, то можно сказать, что во французской феноменологии есть и то, и другое.

**Екатерина Хан:** Мой вопрос будет касаться последней цитаты из Мариона, которую вы приводите: там фигурирует как раз вот эта фигура свидетеля. Для французской традиции конца XX века это довольно нагруженное понятие. В случае с Марионом я поэтому хотела уточнить: требует ли оно какого-то личностного характера и есть ли в позиции свидетеля как наблюдающего, но не вполне участвующего в событии, нечто особенное? И в каком смысле это будет соотноситься с невозможностью свидетеля, о которой рассуждал Агамбен, и с анонимностью у Ришира?

**А.Я.:** Ваш вопрос делится на две части: на более простую, про Мариона, и на более сложную – про Ришира. В случае с Марионом речь, конечно, идёт о свидетеле в некотором религиозном смысле слова. Можно посмотреть на его примеры. Он говорит примерно следующее: вот я стою у картины Караваджо, на которой изображено призвание апостола Матфея. Зов Христа мы видим прежде всего в жесте Матфея, которым он указывает на самого себя, в том жесте, которым он признает этот зов и отвечает на него<sup>1</sup>: то есть моя исходная невовлечённость подразумевает мою дальнейшую вовлечённость. Это если очень грубо. То есть призвание – это не та вещь, о которой я могу умолчать: это похоже, если продолжить ряд религиозных метафор, на ситуацию спутников Христа, которые по дороге в Эммаус обнаруживают Его присутствие задним числом, и обнаруживают его именно в силу своей аффицированности этим присутствием: «Не горело ли в нас сердце наше», – говорит апостол Лука (Лк. 24, 32). Призвание обязывает к выходу на проповедь: я не просто являюсь свидетелем феномена, я должен ответить на него, я должен проповедовать этот феномен. Поэтому про Мариона тут всё понятно.

---

<sup>1</sup> *Marion J.-L.* Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris : PUF, 1997. P. 392–293.

У Ришира всё гораздо сложнее. Ришир, вслед за Паточкой, пытается построить асубъективную феноменологию. Но эта асубъективность ещё не означает никакой анонимности, потому что самость всё ещё играет некую роль. Самость не участвует в производстве некоего смысла, но активно присутствует *при* смыслонаделении: *ne participe pas, mais assiste*<sup>1</sup>. И когда Паточка говорит об асубъективной феноменологии, он хочет выйти из той логики, где трансцендентальная субъективность понимается как исполнитель редукции. Безусловно, ришировская самость – *le soi* – не является исполнителем редукции; редукция выступает как некое мерцание, как то, что не имеет определённой темпоральности или свободного решения, свободного акта. И не имеет темпоральности некоего привычно исполняемого акта, как это было у Гуссерля, в смысле напряжённости между свободным актом и привычностью феноменологической редукции. У Ришира редукция носит некий нестабильный, свойственный его философии «посверкивающий», мерцательный характер. И это, разумеется, исключает самость как исполнителя редукции, но не исключает её как нечто, *в ком* мы эту редукцию видим. Мне кажется, функция среды феноменализации у Ришира тоже присутствует, хотя и в неявной форме. Это, конечно, дискуссионный вопрос, который следовало бы обсудить. Вот недавно вышла книга Иштвана Фазакаса про самость у Ришира<sup>2</sup>, там, наверное, содержится ответ на ваш вопрос.

---

<sup>1</sup> «Самость ‘помогает’ схематизму языка, подобно тому, как акушерка помогает родам смысла, ‘вкладывая туда руку’» (*Richir M. Le statut phénoménologique du phénoménologue // Eikasía: Revista de Filosofía. 2011 (septiembre). P. 93–104.*)

<sup>2</sup> *Fazakas I. Le clignotement du soi: genèse et institutions de l'ipséité. Mémoires des Annales de Phénoménologie. Vol. XII. Wuppertal : Association Internationale de Phénoménologie, 2020.*



**Михаил Белоусов:** У меня ремарка несколько занудного содержания. Всё-таки термин «феноменология» есть в первом издании «Логических исследований»: Гуссерль пишет в конце 6-го параграфа, что, поскольку собственно феноменологическое исследование и описание переживаний нужно отделить от психологического исследования, направленного на эмпирический генезис и прочее, лучше говорить о феноменологии, а не о дескриптивной психологии. То есть этот термин есть. Это именно первое издание.

**А.Я.:** Спасибо за поправку, да тут возникла небольшая путаница: в первом издании *первого тома* слова «феноменология» еще нет, а во *втором* томе в 6-м параграфе Введения уже есть.

**Вопрос из зала (2):** У меня вопрос по поводу того движения, которое вы описывали, – движения через Хайдеггера назад к Гуссерлю. Вы говорили об обогащении феноменологического аппарата, понятий интенции, феномена и других понятием *Stimmung* – настроенности у Хайдеггера. Мне всегда казалось, что Хайдеггер пишет о настроенности в полемическом тоне в отношении Гуссерля и понятия интенции, то есть в конечном счёте настроенность развоплощает свою предметность и феноменальность, когда речь идёт о собственно онтологическом отношении. То есть она беспредметна. Таким образом, простой вопрос: что происходит с интенциональностью у Хайдеггера?

**А.Я.:** Вопрос просто сформулирован, да, но он не так уж прост, как можно подумать. Я хочу сказать, что Хайдеггер сохраняет главное в Гуссерлевской конструкции – соотнесённость с миром по принципу смысла. Если мы посмотрим на то, что вы называете развоплощённостью (если я правильно поняла, что вы

имеете в виду), то вы хотите сказать, что настроенность открывает нам не отдельные предметы, а мир как целое. Но ведь у Гуссерля в конечном итоге главный феномен – феномен мира, а интенциональность открывает мне в первую очередь мир. Поэтому я бы сказала, что Хайдеггер тут вполне наследует Гуссерлю. Кроме того, его анализ подручного является безусловно образцовым, в качестве анализа отдельного рода сущих.

**Вопрос из зала (3):** Я бы уточнил свой исходный вопрос. Речь идёт не о мире как целом, а о беспредметной тревоге, например, когда мы говорим о настроенности как о чем-то условно индивидуальном... Хайдеггер анализирует эпохальную настроенность *Stimmungen*. То есть момент, когда мир распадается. Правильно ли я здесь читаю Хайдеггера? Может быть, это моя проблема.

**А.Я.:** Мне не кажется, что в случае Хайдеггера мы имеем дело с распадом мира как такового, или что мы имеем дело с распадом нашего некоторого образа мира, и в тот момент, когда мы оказываемся в беспредметной тревоге, лицом к лицу с бытием как таковым, мы одновременно открываем себя как бытие-в-мире, но не открываем себя как бытие вообще. Если говорить о некотором распаде мира как такового, то отчасти нечто подобное пытался описывать Левинас – но не в анализе беспредметной тревоги, а в анализе того феномена, который он называет *Il y a* [фр. безличное «есть, имеется»], в анализе смыслового распада мира – так бы я предложила это назвать. Это очень интересный феномен, который, тем не менее, отличен от того, о чем говорит Хайдеггер. И всё-таки, всё-таки в этом смысле есть большая разница между феноменологией в её левинасовском, марионовском изводе или изводе Анри, и линией, идущей от Мерло-Понти к Риширу. Левинас и его последователи настаивают на «акосмической» версии

феноменологии, существующей без мира. Для Хайдеггера, конечно, этот распад привычной смысловой структуры и просвет онтологического понимания происходят внутри бытия-в-мире. Мне так кажется.

**Андрей Паткуль:** У меня небольшое добавление насчёт того, как Хайдеггер относится к интенциональности. На самом деле, в его работах, в том числе в лекциях, можно встретить и интерпретацию конкретной гуссерлевской интенциональности (здесь можно отослать к «Прологоменам»<sup>1</sup>, которые у нас опубликованы в переводе Евгения Борисова; можно отослать к 17-му тому, «Введению в феноменологическое исследование» – на русском его нет, но на английский переведён). Хайдеггер интерпретирует интенциональность и делает это достаточно подробно.

**А.Я.:** Да, достаточно подробно; и в 24-м томе, в переводе А.Г. Чернякова, тоже вполне доступно.

**А.П.:** Да, и, на мой взгляд, это даже не худшее введение в гуссерлевскую теорию интенциональности. Иногда эти вещи получаются у Хайдеггера хорошо. Но у него есть и свой заход: он не очень хорошо виден в «Бытии и времени», но, мне кажется, он там уже предполагается. На мой взгляд, наиболее рельефная формулировка встречается в статье 1929 года «Vom Wesen des Grundes»<sup>2</sup>, которую он как раз публикует в юбилейном томе «Ежегодника» – специальном томе, приуроченном к

---

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998.

<sup>2</sup> *Heidegger M.* Gesamtansgabe. Band 9: Wegmarken. Frankfurt am Main : Klostermann, 1976. S. 123–175. рус. пер.: *Хайдеггер М.* О существе основания // Философия: в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. Самара : СаГА, 1998. С. 78–130.

юбилею Гуссерля. Там это понятие вводится в связи с понятием мира. Здесь он уже эксплуатирует понятие трансценденции *Dasein* как предельной онтологической структуры. Это есть и в «Бытии и времени», но в данной статье он педалирует эту тему отдельно, указывая на то, что в гуссерлевском смысле интенциональность надстраивается над трансценденцией *Dasein*, но не наоборот. Поэтому интенциональность можно трактовать как онтическую трансценденцию. Трансценденция *Dasein* в собственном смысле, по Хайдеггеру, это онтологическая структура.

Я также хотел бы поддержать Анну Владимировну с этим тезисом, и это очень важный момент: *Dasein* не перестаёт быть бытием-в-мире ни при каких обстоятельствах. Даже опыт самых радикальных настроенностей – например, опыт Ничто – он может оторвать нас от сущего в его тотальности (хотя и есть такие расположения, как показано в работе «Что такое метафизика?»), которые сопрягают нас с сущим в целом). Ужас – это опыт, который нас отвращает, если так можно сказать, от сущего, и отсылает к *Ничто*, которое и есть ничто сущего, то есть бытие. Но даже в этой радикальной настроенности мы не перестаём быть как *Dasein*, бытием-в-мире, мы остаёмся им и не становимся безмирными существами. Другое дело, что эта хайдеггеровская динамическая схема показывает: мы можем несобственным образом относиться к миру и понимать его, а можем собственным. Само это различие собственного и несобственного у Хайдеггера не касается метода. Здесь есть о чём поразмышлять и что исследовать. К тому же, как мы знаем, у Адорно есть критика этой идеи собственности – и какой бы она ни была, она есть. Если с какими-то критическими вопросами зайти – это очень продуктивная, благодатная тема.

**Наталья Артеменко:** Я бы здесь, конечно, ещё добавила книгу 1929 года «Кант и проблема метафизики»<sup>1</sup>. Там слово «интенциональность» не употребляется ни разу, но, тем не менее, та структура трансценденции, которую там Хайдеггер вводит, интерпретируя её через Канта, во многом может рассматриваться как интерпретация интенциональности, но проведённая через Канта.

**Георгий Чернавин:** Мой вопрос будет несколько легковесным. Может создаться впечатление, что феноменология – это такая франко-немецкая история. Я бы хотел вас спросить, какой, на ваш взгляд, самый удачный феноменологический текст, написанный по-английски.

**А.Я.:** Я бы выделила работы Роберта Соколовски<sup>2</sup>. В принципе, я прихожу к тому, чтобы ценить феноменологическую англоязычную традицию, идущую от Арона Гурвича и Альфреда Шюца, всё больше и больше. В частности, меня привлекает чёткий аналитический инструмент, который позволяет различать исполнителя (агента) феноменализации и получателя (датива) феноменализации. Конечно, французы тоже это различают, но в качестве методологического инструмента это различие оформляется именно у американцев. Кстати, книжка Джеймса Харта «Меонтология Я»<sup>3</sup> тоже неплохая. В общем, нам есть чему поучиться у англоамериканской традиции. И, конечно, там много

---

<sup>1</sup> *Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn Cohen, 1929.* Русский перевод: *Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. О.В. Никифорова. М. : Русское феноменологическое общество, 1997.*

<sup>2</sup> *Sokolowski R. Introduction to Phenomenology. New York : Cambridge University Press, 2000.*

<sup>3</sup> *Hart J.G. Who One Is. Bk 1: Meontology of the “I”. Bk 2: Existenz and Transcendental Phenomenology. London : Springer, 2009–2010.*

хороших комментаторских работ, в частности – книга Леонарда Лора про Деррида и Гуссерля<sup>1</sup> совершенно образцовая. Недавно вышедшая книга Де Варрена про прощение<sup>2</sup>, да и главная его книжка про трансцендентальную субъективность – там есть о чём поговорить. Тем не менее они не создали собственного, отдельного метода: эта традиция как бы приглушённая, но всё равно интересная и заслуживающая изучения.

**Вопрос из зала (4):** Анна Владимировна, сегодня не раз звучало такое выражение, всем, конечно, знакомое – «феноменологическая редукция». И поскольку вы сегодня не раз отмечали, что феноменология – деятельность практическая, и можно даже сказать, медитативная, я бы хотел узнать, как вы сами понимаете феноменологическую редукцию. Иными словами, не могли бы вы эксплицировать собственное понимание феноменологической редукции как акта деятельности, действия мысли.

**А.Я.:** Я довольно много писала про редукцию: это не такой вопрос, на который можно ответить в двух словах. Но для меня лично особую роль играет, как, наверное, было видно из сказанного сегодня, экзистенциальный аспект редукции. То есть понятно, что у редукции есть некоторый технический аспект (то, как мы её осуществляем), но для меня колоссальную роль играет экзистенциальный аспект редукции, связанный с тем, что в редукции мы достигаем радикального разрыва с нашим нормальным способом бытия-в-мире, с нашим нормальным способом

---

<sup>1</sup> Lawlor L. Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2002.

<sup>2</sup> Warren N. de. Original Forgiveness. Evanston : Northwestern University Press, 2020; Warren N. de. Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology. Cambridge University Press, 2010.

жизни. Редукция подразумевает не столько изменение познавательной установки, сколько разрыв в самом способе, которым Я – конкретный эмпирический феноменолог – живу<sup>1</sup>. Это один аспект. Другой связан с тем, что в редукции, как мне кажется, достигается некоторый эффект двойного видения. Это то, что я пыталась описать, сопоставляя гуссерлевскую концепцию с тем, как Данте видит Беатриче. И я бы хотела просто отослать к эссе, которое открывает мою последнюю книжку, «Искусство феноменологии»<sup>2</sup>. Там, в общем, всё изложено, что я думаю по этому поводу. Пока мне нечего к этому добавить.



---

<sup>1</sup> Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М. : РГГУ, 2013.

<sup>2</sup> Ямпольская А.В. Искусство феноменологии. М. : Рипол-Классик, 2018.

**Олег Мухутдинов**

## **Что такое феноменология**

Когда мы обращаемся к идее феноменологии, мы сталкиваемся с многообразием значений этого выражения. Это многообразие является не только историческим, но присутствует и в современной полемике относительно того, чем же является феноменология. В 2016 году Клаус Хельд опубликовал книгу под названием «Феноменология библейской веры»<sup>1</sup>, в которую в качестве вводной статьи включил рассуждение об идее феноменологии. Спустя два года вышла в свет книга Александра Шнелля «Что такое феноменология?»<sup>2</sup>, в которой автор обратился к обсуждению современных проблем понимания феноменологии. Если мы хотим приступить к обсуждению понятия феноменологии, нам придется иметь дело с проблемой, с которой столкнулись представители феноменологического движения в самом начале пути. Еще в 1921 году в «Ежегоднике по феноменологии и феноменологической философии», в посвященной шестидесятилетию Э. Гуссерля «Логике», Александр Пфендер написал: «Сказать сейчас кратко и вместе с тем понятно, чем является фе-

---

<sup>1</sup> *Held K.* Der biblische Glaube: Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2018.

<sup>2</sup> *Schnell A.* Was ist Phänomenologie? Frankfurt a. Main : Vittorio Klostermann, 2019.



номенология и к чему она стремится, – это то, чего желают многие; в то же время это желание вряд ли осуществимо»<sup>1</sup>. Феноменология представляет собой настолько разнородное движение, что, как кажется, нет никакого смысла сводить его к какому бы то ни было единству. Даже у Э. Гуссерля можно обнаружить, что феноменология сначала предстает как метод исследования возникновения смысла и значения выражений в логике, а затем как метод исследования интенциональности в качестве основополагающей структуры сознания.

Подсказка была дана профессором А. Шнеллем, когда он поделился одним небезынтересным культурно-историческим фактом. Свидетельство Ханса-Георга Гадамера о том, что в начале 20-х годов прошлого столетия Э. Гуссерль использовал выражение «Феноменология – это я и М. Хайдеггер», было мне известно. Но мне не было известно то, что в немецком языке принято говорить наоборот: «Феноменология – это М. Хайдеггер и я». Однако гораздо важнее то, каким образом М. Хайдеггер реагирует на отношение и связь идей феноменологии в понимании Э. Гуссерля и в своем собственном понимании. В конце седьмого параграфа Введения в «Бытие и время» М. Хайдеггер отдает должное Э. Гуссерлю, чьи «Логические исследования» обеспечили прорыв нового феноменологического метода анализа. Без этого появление «Бытия и времени» было бы невозможно. И далее М. Хайдеггер продолжает: «Разъяснения предварительного понятия феноменологии показывают, что существенное в ней заключается не в том, чтобы быть действительной в качестве философского “направления”. Возможность есть нечто более

---

<sup>1</sup> Pfänder A. Logik. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 4. 1921. S. 139–494.

высокое, чем действительность. Понимание феноменологии состоит исключительно в том, чтобы представить ее как возможность»<sup>1</sup>. Поэтому я решил остановиться на попытке представить некоторые возможности феноменологии в качестве исследовательского проекта, или как понимал феноменологию Э. Гуссерль – в качестве *Arbeitsphilosophie* (рабочей философии).

С чем связано такое решение? Прежде всего с тем, что в этом случае появляется возможность вести речь не об идее феноменологии в смысле Э. Гуссерля (об этом было достаточно много сказано), а о тех возможностях, которые предоставляет революция, осуществленная в отношении феноменологического метода Мартином Хайдеггером, и о тех возможностях, которые предоставляет нам современная ситуация. Стремление сделать прозрачной и понятной идею феноменологического исследования опирается на шаги, предпринятые М. Хайдеггером. Если Э. Гуссерль демонстрирует идею феноменологии, основываясь на общих принципах трансцендентального идеализма, начиная от Декарта или, возможно, от Фомы Аквинского, то для М. Хайдеггера определяющим является именно тот опыт, который заключается в древнегреческих определениях, составляющих понятие феноменологии. Речь идет о понятиях «феномен» и «логос».

И здесь обнаруживаются некоторые интересные моменты. Дело в том, что герменевтическая ситуация древнегреческого, немецкого и русского языков позволяет трактовать понятие «феномен» различным образом. Выражение *phainomenon* (φαινόμενον<sup>2</sup>) является производным от глагола *phainesthai* (φαίνεσθαι<sup>3</sup>). Этот глагол имеет два основных значения. Первое значение глагола

---

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 38.*

<sup>2</sup> Явление, феномен (др.-греч.).

<sup>3</sup> Являться (обнаруживать себя), казаться (др.-греч.).

φαίνεσθαι – «являться» в смысле «обнаруживать себя». Таким образом у нас появляются некоторые специфические возможности для того, чтобы показать, каким образом существующее является в опыте нашего познания, в опыте повседневной практической жизни.

С одной стороны, для того чтобы нечто являлось, необходимо наличие света, с другой – наличие прозрачной среды. Вместе с тем существуют феномены, которые можно обнаружить только при полной тьме: звезды днем на небе не видны в силу того, что свет Солнца не дает нам увидеть их, но с наступлением тьмы они становятся видимыми. Феномены обнаруживают себя, являются и таким образом становятся доступными для познания. Но глагол φαίνεσθαι в древнегреческом языке имеет также значение «казаться», т.е. обнаруживать себя, но не в том смысле, что предмет существует таким образом в действительности, а в том смысле, что предмет выдает себя за то, чем он в действительности не является. В параграфе седьмом Введения в «Бытие и время» Хайдеггер ссылается на платоновское понятие *phainomenon agathon* (φαίνόμενον ἀγαθόν<sup>1</sup>), что совсем не означает, будто речь идет о «феномене блага». Речь идет о том, что лишь кажется благом, но в действительности таковым не является.

Еще одно определение – *philosophia phainomene*. Это определение, встречающееся у Аристотеля, означает, что речь идет не о «являющейся философии», как можно было бы подумать; речь идет о том, что только кажется философией, хотя в действительности не имеет к ней никакого отношения. Можно было бы по аналогии подумать о введении понятия *phainomenologia phainomene*. Это понятие означало бы, что речь идет о «феноменологии», которая не всегда является таковой на деле: существует

---

<sup>1</sup> Благо как видимость (др.-греч.).

феноменология и «феноменология». Слово «феноменология» употребляется в самых широких контекстах, использование его является своего рода данью моде. Но именно в этом случае следует исходить из представления о существовании идеи феноменологии. Вместе с тем не следует быть догматиками, не следует представлять эту идею как нечто раз и навсегда однозначно определенное – речь идет об идее, которая предполагает развитие.

Когда М. Хайдеггер пытается найти подходящее определение для понятия феномена в опыте немецкого языка, он, как представляется, «терпит неудачу». Понятие *die Erscheinung*, использованное И. Кантом в «Критике чистого разума», – он пользуется понятиями *Phaenomenon* и *Erscheinung* как синонимами, обозначающими «явление», – не соответствует тому, что имеется в виду в древнегреческом слове φαίνόμενον. *Die Erscheinung* означает «обнаруживать себя» в смысле «быть проявлением чего-то». Примером служат симптомы болезни – *die Krankheitserscheinungen*: болезнь сама себя не обнаруживает, но она становится видимой, потому что у человека повышается температура и он в целом чувствует себя нехорошо.

Хайдеггер пользуется описательным выражением «то, что обнаруживает себя в самом себе» – «то, что показывает себя в самом себе» (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*). Такой перевод является проблемой, поскольку он не дает точного понятия и вынуждает нас пользоваться приблизительной конструкцией. На русский язык глагол φαίνεσθαι переводится посредством глагола «являться», что также может означать «обнаруживать себя». Но глагол «являться» имеет еще одно – определяющее – значение: «быть чем-то или кем-то в действительности», т.е. быть чем-то или кем-то на самом деле. Когда человек говорит, что он является участником магистерской программы по феноменологии, то это означает, что он слушает определенные

курсы, участвует в семинарах, читает определенную литературу, проводит определенные исследования, в общем, все то, что означает «действительно заниматься изучением феноменологической философии». Это дает нам новые возможности для определения понятия феномена. Под феноменом можно понимать онтические феномены в двух значениях: прежде всего, феномены понимаются как явления природы. Явления природы – то, что действительно существует, не является при этом проявлением некой «вещи самой по себе», находящейся вне отношения к нашему познанию. Явления – это действительные предметы нашего познания. С другой стороны, к онтическим феноменам относятся исторические события. В таком случае все существующее можно подразделить на два региона: природу и историю.

Феномен как явление указывает на возможность являться, т.е. быть чем-то или кем-то. Это «быть чем-то или кем-то» можно обозначить различными способами: быть явлением природы, живым существом – животным или растением, алгебраической функцией, логической переменной, человеком, ангелом, Богом. Если мы возводим смысл этих и других выражений в понятие, то получаем соответствующие определения. К примеру: бытие человека, бытие живого существа, бытие явления природы, бытие вещи, искусственно созданной человеком, и т.д. Разграничение всего существующего на природу и историю позволяет зафиксировать понятия двух фундаментальных способов бытия: бытия естественно сущего и бытия исторического существования. Поскольку быть чем-то или кем-то означает «быть чем-то существующим», постольку в конечном счете появляется фундаментальное определение бытия как бытия сущего. В таком случае тезис «бытие является бытием сущего» указывает на то, что бытие есть не что иное, как феномен, как явление.

В прошлом году я делал доклад, посвященный «бытию», на московской конференции, и мне задали вопрос: почему я выражаю бытие не через само бытие, а через сторонние для него категории? Я на самом деле не совсем понимаю смысл данного вопроса, поскольку выражение бытия через категорию бытия является нам лишь тавтологией. Здесь же предполагается, что бытие не сокрыто полностью, оно является как бытие сущего. Это одна из возможностей, которую М. Хайдеггер видит в 1927 году, когда публикует «Бытие и время». Повторюсь, когда мы движемся из определения явления, то мы прежде всего обращаемся к феномену в онтическом смысле, рассматривая его как нечто существующее. Нас же интересует понятие феномена в феноменологическом смысле.

Я хотел бы сделать отсылку к картине Пауля Клее „Nichtkomponiertes im Raum“, что можно перевести как «Неупорядоченность в пространстве». Эта картина может отчасти прояснить, что мы имеем в виду, говоря о феномене в феноменологическом значении. На этой картине мы видим различные объекты. Некоторые объекты вверху, некоторые внизу. Одни расположены рядом с другими, другие находятся где-то в отдалении. Вопрос заключается в том, *что* мы видим, когда смотрим на картину. Мы видим параллелепипеды, флаги, фигурки людей (как нам кажется), но *что* позволяет нам утверждать, что эти объекты расположены рядом друг с другом, друг за другом и т.д.? Все эти определения («рядом», «на») есть определения пространства. Само пространство мы не воспринимаем непосредственно, но оно является условием возможности восприятия порядка или беспорядка объектов на картине. Тогда феномен пространства – это то, что мы можем назвать действительным феноменом в феноменологическом смысле.

То же самое относится и к феномену бытия. Говоря о явлениях природы, об искусственно созданных вещах, алгебраических объектах, способах бытия человека, живых существ, сверхъестественных объектах, мы имеем в виду прежде всего «объекты». Тот факт, что мы обладаем пониманием того, что значит быть кем-то или чем-то в действительности (что значит быть явлением), позволяет говорить нам об объектах. Мы получаем понятие феномена в том смысле, в каком его употреблял М. Хайдеггер: то, что не дано непосредственно, рассматривается как условие возможности представления соответствующих предметов в опыте.

Это понятие феномена (в феноменологическом смысле) является для нас ключевым. Если феномен нам не дан непосредственно, то требуются серьёзные усилия, чтобы сделать такой феномен видимым. Здесь методологическую функцию выявления берёт на себя λόγος, речь, которая обладает способностью обнаруживать существующее в языке, делать нечто видимым. Как результат, М. Хайдеггер определяет феноменологию как τὸ ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα<sup>1</sup>. На мой взгляд, именно это определение наиболее точно выражает сущность феноменологии в предельно краткой форме. Это выражение вполне можно интерпретировать в опыте нашего языка. Феноменология – это метод выявления феноменов (явлений). Метод выявления феноменов в феноменологическом смысле, но с точно такой же работой нам приходится сталкиваться и в опыте повседневной жизни. Обратимся к этому опыту, чтобы показать, с чем связана феноменологическая проблематика здесь и как она развивается.

Понятие повседневной жизни, или повседневности (*Alltäglichkeit*), в русском языке мы можем использовать как сино-

---

<sup>1</sup> Выявление явлений, феноменов (др.-греч.).

ним слова «будни». Как правило, для нас это рабочие дни. Мы проводим чёткое различие между «серыми буднями» и «яркими праздниками». Но если мы обращаемся к опыту нашего языка, то обнаруживаем, что выражение «будни» на самом деле происходит от «буднь день», что можно перевести как время или день бодрствования. У нас возникает возможность определения будничности как действительности бодрствующего существования (сознания). Для тех, кому ближе Э. Гуссерль, речь может идти о сознании, кому ближе М. Хайдеггер – о существовании.

Я применяю термин «существование», а не «присутствие» целенаправленно. Если у меня нет желания присутствовать на каком-либо мероприятии, я могу этого не делать. Наоборот, если я не могу присутствовать, но содержание мероприятия для меня значимо, то я могу попросить человека присутствовать за меня. Но я не могу никого попросить существовать вместо меня. Поэтому здесь используется выражение «действительность бодрствующего существования». Кроме того, в опыте нашего языка мы проводим различие между «вести полную жизнь» и «владеть существованием». Животное не может владеть существованием по определению, потому что полной исторической жизнью оно жить не может. Человек может владеть существованием. Следует заметить, что понятие существования здесь рассматривается исключительно как нейтральное определение, которое закрепляется в дальнейшем только за способом бытия человека. Точно так же поступал профессор М. Хайдеггер, который использовал выражение *Dasein* в его достаточно строгом определении.

Говоря о повседневной жизни, действительности бодрствующего существования, мы исходим из того, что это существование наяву, а не во сне. В нём возникает практическое отношение к окружающему миру, миру явлений. В этом плане явь есть та действительность, в которой мы обнаруживаем явления прежде



всего как онтические феномены. Если мы задаём вопрос об условиях возможности различения явлений в пространстве окружающего мира, то нам требуются два условия: 1) наличие света; 2) наличие прозрачной среды. Эти два условия создают феномен видимости (наличие условий возможности ясного и отчётливого различения предметов). Если мы используем это выражение исключительно в отношении зрительного восприятия, то мы говорим о различении предметов на расстоянии. Когда стоит ясная солнечная погода, в условиях хорошей видимости мы можем видеть достаточно далеко. С другой стороны, если опускается густой туман, идёт проливной дождь, всё заволакивается дымом, то мы говорим о плохой видимости и, соответственно, возможности различения становятся недостаточными. Точно так же мы можем говорить о видимости и в другом отношении. Понятие видимости может быть применено в универсальном смысле. Мы говорим о видимости, когда говорим о том, что человек кажется нам великолепным специалистом, но на деле, познакомившись с ним поближе, мы начинаем понимать, что это не совсем так.

Первое понятие видимости является основанием для возникновения второго понятия видимости (понятия о том, что кажется чем-то, но не является таковым в действительности). Как вообще соотносятся друг с другом повседневная жизнь (как действительность бодрствующего существования) и феномен видимости?

С одной стороны, можно сказать, что будничность, повседневность создаёт видимость, а с другой – будничность живёт видимостью. Из этого не следует, что повседневная жизнь – это жизнь иллюзиями (трансцендентальными или не трансцендентальными). У будничности есть определённая дистанция, перспектива, из которой она видит окружающую действительность, и ни к чему большему она не прибегает (ни в чём больше не нуждается). Доказательство тому (например, в опыте нашего языка) заключается в

том, что наши высказывания – это высказывания по большей части «по видимости». Мы говорим: «По видимости, дело обстоит так». Насколько вообще мы обладаем способностью различать, мы пытаемся выносить суждения. Такого рода видимость является основанием для возникновения разного рода мнений. В таком случае возникает борьба между различными мнениями. Приведу следующий пример (насколько я помню, заимствованный у Ф. Brentano): если наполнить три ёмкости водой разной температуры: очень холодной, достаточно горячей, комнатной температуры, погрузить руки сначала в холодную и горячую воду, затем – в ёмкость с водой комнатной температуры, то для одной руки вода будет казаться тёплой, а для другой – холодной. Наши суждения есть суждения по видимости (поскольку они описывают опыт субъективного восприятия).

Если мы говорим о повседневной жизни как о жизни, связанной с возникновением такого рода видимости, то мы должны упомянуть, что есть и второе движение – возникновение науки из опыта повседневной жизни. Наука предполагает выделение определённой предметной области не для практических, а исключительно исследовательских целей (исследование предмета, для того чтобы понять, чем этот предмет является). Наука стремится к абсолютной полноте различения предметов, абсолютному различению вообще. Это понятие совокупности условий видимости для ясного и отчетливого познания можно определить как очевидность. Если будничность довольствуется видимостью, то цель науки заключается в достижении очевидности.

Когда феноменология только формулируется в качестве метода выявления феноменов, она понимается как метод философии как строгой науки. Философия, феноменология и наука в каком-то смысле уравниваются в своих правах. В таком случае ча-

нения философов разных времён представить философию в качестве строгой науки наконец-то кажутся удовлетворёнными. С другой стороны, возникает противоположная тенденция их опыта науки, которая часто выражается в позитивистском определении, в котором говорится, например в «Повороте в философии» М. Шлика, что наука есть совокупность истинных суждений о предмете познания. Это логическое определение науки. Подобные определения можно найти в I томе «Логических исследований» Э. Гуссерля.

Дальше речь идёт о том, что философия не является совокупностью истинных суждений о предмете познания; следовательно, делается вывод, что философия в принципе не является наукой. Я абсолютно согласен со всеми этими суждениями. Я принимаю логическое определение, а также тезис о том, что философия не является наукой в позитивном смысле (она не является точной наукой подобно математике, естественной наукой подобно физике, а также и гуманитарной наукой). Философия по определению не является наукой, потому что у неё в принципе нет предмета познания. Я вынужден признать ограниченные возможности языка, поэтому продемонстрирую различие между феноменологическим и научным методом познания в опыте немецкого языка.

Если мы берём немецкоязычное понятие предмета, то он определяется как *der Gegenstand* или *das Entgegenstehende*. „Gegen“ означает «против» или «напротив», а глагол „stehen“ означает «стоять». *Der Gegenstand, das Entgegenstehende* – «нечто противостоящее». Для иллюстрации можно воспользоваться традиционным представлением о противоположности между имманентным и трансцендентным в познании (но это также не совсем подходящая позиция). Метод науки заключается в том, что она всегда занимается объективацией данного в опыте, имеет дело с конкретными объектами, предметами. Основная проблема состоит в том,

что феноменологический метод не является методом работы с предметами. Темой феноменологии являются не какие-то конкретные предметные области, скорее всего, темой становится то, что возникает в отношении между сознанием и предметом или между существованием и миром. Поэтому тема феноменологии определяется как исследование этого возникающего в основании всякого опыта «между», т.е. опыта *Inständigkeit*. Исчерпывающего перевода понятия *Inständigkeit* на русский язык нет, поэтому можно только описательно показать, о чём идёт речь. Выражение *Inständigkeit* (самостоятельность существования в мире) обозначает не что иное, как ту открытость, которая делает возможным отношение нашего существования к действительности, к миру вообще. В этом случае мы можем показать, что если конкретные позитивные науки стремятся поделить мир на конкретные предметные области (регионы), то для феноменологического анализа принципиальным становится выявление феномена «мира» как универсального горизонта, который объёмлет все соответствующие предметные регионы.

Намечу ещё одну возможность, связанную с феноменологическим исследованием (анализом). Я обратил внимание на одностороннюю полемику, возникшую между И. Кантом (как основоположником трансцендентальной критической философии) и Э. Гуссерлем (как основоположником феноменологии). В «Лекциях по логике» и в «Лекциях по метафизике» И. Кант неоднократно заявлял, что философ, в собственном смысле слова, – это практический философ. В таком случае действительная философия – это практическая философия (поскольку практический разум обладает преимуществом перед теоретическим). Э. Гуссерль достаточно серьёзно критиковал И. Канта (в силу того, что ему доводилось изучать И. Канта под руководством профессора Ф. Паульсена, который был неокантианцем и,

соответственно, неодобрительно отзывался о формалистическом подходе И. Канта к этике). В ранних лекциях по этике Э. Гуссерль использовал выражения «абсурдный формализм» и «с трудом поддающийся пониманию рационализм этики И. Канта». Однако если мы отбросим в сторону разногласия между представителями различных эпох (пусть и относящихся к единому проекту европейской трансцендентальной философии), то увидим, что идею практической философии можно интерпретировать как идею свободы бытия человека в мире. Тогда идея практической свободы – это тот феномен, который является основополагающим для понимания существования человека в мире. Если мы пытаемся анализировать сам феномен практической свободы (а не следовать напрямую И. Канту или Э. Гуссерлю), то обнаруживаем связь между идеей практической свободы как способности определять волю к поступку посредством разума и тем универсальным горизонтом всемирности, который рассматривается в качестве действительного феномена феноменологии.

В своих размышлениях я шёл достаточно простым путём, поскольку, с одной стороны, в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерль говорит о наличии коррелятивного отношения между сознанием и предметным миром. Речь идет о феномене коррелятивного a priori, который становится основополагающей проблемой всего феноменологического проекта Гуссерля. Но если существует априорная корреляция в теоретическом отношении, то можно представить, что существует практическое коррелятивное a priori, которое, например, показывает, что свобода заключается не в привязанности к границам личного мира, а в необходимой трансценденции

за пределы собственного мира, в движении к универсальному горизонту всемирности. Есть множество моментов, которые в рамках формата данной работы не могут подлежать обсуждению.

Если мы рассматриваем феноменологию не как догматическую идею, которая претендует на исключительную действительность, если мы рассматриваем феноменологию как возможность, то это означает, с одной стороны, что мы должны удерживать открытый горизонт по отношению к диалогу с традицией (быть готовыми к тому, что опыт общения с представителями европейской философии может продемонстрировать, что они в гораздо большей степени являются современниками, чем нам кажется); с другой стороны, мы должны держать открытыми горизонты в настоящем, допуская возможность диалога с представителями других движений. Тем более такое требование представляется справедливым в отношении будущего, поскольку, исходя из настоящего опыта, мы не можем предвидеть, какие повороты развитие феноменологической теории нам готовит.

### *Дискуссия*

**Георгий Чернавин:** Вы упомянули, что мы можем иметь дело с феноменологией, а можем иметь дело с тем, что только кажется нам. Какими критериями Вы бы советовали руководствоваться, чтобы отличить одно от другого?

**О.М.:** Наверное, здесь единственный критерий – речь идёт о том, имеем ли мы в этом случае дело с опытом, который осуществляется в отношении самих вещей, или же нам предлагают некие другие варианты (то, что осуществляется, не касаясь самих феноменов). Это, наверное, единственный критерий, который можно привести.

**Г.Ч.:** Если позволите, то я бы уточнил. А как мы можем это знать? Предположим, наш собеседник говорит: «Так это же мой подлинный опыт!» Что нам в таком случае делать?

**О.М.:** Давайте исходить из того, что любое высказывание (в силу того, что мы обладаем интенциональным отношением к окружающей действительности) всегда есть высказывание о каком-то предмете. Следовательно, это высказывание должно делать для нас предмет видимым. Либо это высказывание опирается на субъективный, единичный опыт (этого иногда бывает вполне достаточно, чтобы в единичном опыте мы имели дело с самими феноменами), либо, если мы говорим об интерсубъективном опыте, он должен быть согласованным. Я здесь воспользуюсь примером, который приводит профессор Хельд, когда обсуждает роль скепсиса в обосновании феноменологии. Если опыт является диаметрально противоположным, то участники этого опыта договариваются о том, чтобы воздержаться от суждений о предмете и всё-таки попытаться обратиться к тому, каким образом этот опыт возникает. Когда мы (в процессе генетического анализа) смотрим на то, как опыт осуществляется, то мы можем, как вариант, прийти к определённому согласию относительно того, как видеть тот или иной предмет. Если хотите, я позволю себе сослаться на случай с переводом. Перевод – это всегда очень сложное дело. Идеального перевода, понятно, не существует. Вопрос заключается в том, из какого опыта и в структуру какого опыта осуществляется перевод. Я ориентируюсь на то, что любой перевод (понятно, что это всегда интерпретация) должен опираться на внутренние возможности того языка, на который он осуществляется. Мы должны учитывать те герменевтические возможности, которые присутствуют в нашем языке. Есть такие переводы, в которых мы теряем, о чём идёт речь, а есть, наоборот,

достаточно удачные переводы, которые позволяют увидеть этот предмет. Но в любом случае мы понимаем: опыт одного и другого языка отличен. Само взаимодействие (взаимопонимание) между языками – это сложный феномен.

Если мы поднимем вопрос герменевтического истолкования, то давайте обратимся к ярким примерам. Есть опыт исследования феномена мира жизни Э. Гуссерля, есть опыт исследования феномена исторического существования в мире М. Хайдеггера, но есть и тот опыт, который заключен в нашем языке. Наша задача в том, чтобы этот опыт выявить. Это не исключительно субъективный опыт переживания, а опыт, связанный с исторической традицией. Если нам это удаётся – хорошо. Если бы я знал, как сделать так, чтобы это постоянно удавалось, у нас бы вообще не было никаких проблем.

**Наталья Артеменко:** Я оттолкнусь от двух определений и одного момента, которые Вы обозначили. Вы сказали, что феноменология – это метод выявления феноменов. Это определение состоит из трёх слов (соответствуя поставленной Вами задаче – дать определение в трёх словах). Вы сказали, что тема феноменологии возникает как исследование отношения между сознанием и предметом, если брать за основу язык Э. Гуссерля, или между существованием и миром, если брать за основу язык М. Хайдеггера. Это «между» (как *Inständigkeit*) Вы определили как некоторую открытость и обозначили определённый практический момент феноменологии. Можно было бы (если мы всё это объединим) сказать, что феноменология – это практика удержания того, что открывается между сознанием и предметом? Тогда это – та самая практика, в которой оказывается востребованным инструментарий, связанный с разными уровнями редукции, рефлексии и т.д. Это практика удержания. Насколько Вы бы согласились с таким выводом? Или Ваш вывод звучал бы как-то иначе, если эти три момента собрать вместе?



**О.М.:** Я попробую идти другим путём. На самом деле здесь дело не в дефинициях, а в исследовательской работе. Дефиниции показывают, скорее, направление движения. Есть промежуточное определение, когда можно рассматривать феноменологию как метод априорной аналитики принципов конституции предметов познания. В определённом контексте это звучит вполне по-гуссерлевски, если принять во внимание, что его методы редукции направлены на то, чтобы выявить смыслообразующие акты, которые мы используем в процессе познания. С другой стороны, мы можем использовать это определение и в практическом отношении. Например, когда мы говорим о конституции мира исторической жизни. Когда мы, занимаясь системой ценностей (определяющей горизонты нашего мира), приходим к тому принципу, на котором эти принципы базируются. Мы сопоставляем этот принцип с тем принципом, который позволяет видеть универсальный горизонт мира (осуществлять трансценденцию в отношении универсального горизонта мира). Думаю, что в данном контексте мы приходим к согласию. Выражение «удержание» я бы ещё обсуждал дальше. Может быть, здесь следует не столько удерживать, сколько одновременно ещё и смотреть на то, что будет дальше, чтобы то, что мы в настоящий момент удерживаем, в следующий момент отпустить свободно.

**Вопрос из зала (1):** У меня, возможно, будет весьма простой вопрос. Мы сегодня уделяли внимание герменевтике языка, лингвистическим вопросам переводов. Возможно, я что-то упустил, но мне показалось, что Ваша позиция состоит в том, что немецкий и русский языки в отношении переводов не соответствуют друг другу (понятие *der Gegenstand* не переводится в русское определение «предмета»). Как Вы считаете, это так?

**О.М.:** В определённом контексте соответствуют. Нет никаких проблем, чтобы перевести *der Gegenstand* как «предмет». Если захотеть, то в нашем слове «предмет» можно поставить акцент на «пред». Другое дело, когда мы начинаем переходить от естественной установки, работающей с предметами познания, к феноменологической установке, которая работает с конститутивными актами, у нас возникают определённого рода сложности. То, с чем мы имеем дело, это уже не „geben“, а „in“.

Попытаюсь прояснить мысль буквально на пальцах. Я вспомнил такую ситуацию. Есть великолепный фильм Григория Чухрая, который называется «Сорок первый». Это фильм об отношениях между молодой девушкой и мужчиной. Трагедия заключается в том, что она воюет за Красную Армию, а он белогвардеец. Она великолепный стрелок, и ей доверяют ответственное задание – конвоировать пленного белогвардейского офицера в штаб дивизии. Они плывут на баркасе, попадают на остров после бури и, если она первоначально видит его как врага, то, когда они оказываются вырванными из ситуации Гражданской войны, они друг друга перестают воспринимать в качестве врагов. Между ними возникают настоящие чувства, но потом происходит трагедия, вот почему фильм называется «Сорок первый». Если мы говорим о теме феноменологического анализа, то нас интересует «между», которое возникает между двумя людьми. То, что позволяет видеть друг друга в один момент как врагов, а в другой момент – как близких людей. Мы используем скорее феноменологический язык, когда начинаем анализировать феномен «бытия в мире» или «в миру бытия». Когда мы говорим об *Inständigkeit*, то прямого соответствия в русском языке найти нельзя. Есть и другие проблемные понятия. Например, *die Weltlichkeit der Welt*, которое я интерпретирую как «всемирность мира». Но я следую здесь одному простому смыслу: в русском языке мы говорим

о мире не только как о тотальности явлений природы, но и как о коммуникативном пространстве взаимодействия различных людей. В этом плане «мир людей»; «война и мир», и в этом плане мы понимаем последнее как «мир людей». Тогда мы говорим о «всемирных» событиях. Например, есть такое событие, как Всемирный фестиваль молодёжи и студентов (то, что было в советское время). Это то, что охватывает весь мир. Мы говорим, если брать нашу нынешнюю ситуацию, о всемирных проблемах (о проблемах, которые касаются всего мира, а именно мира людей). Поэтому понятие «всемирность» несёт в себе указание не только на вселенную в целом, но и на тотальность коммуникативного пространства практического человеческого взаимодействия.

Те варианты, которые используются в переводе литературно, неуклюжие в каком-то смысле. Я не приветствую подобного рода вещи, хотя допускаю, что можно создавать неологизмы. Насколько в этом есть смысл?

Такая герменевтическая работа есть. Здесь есть также и проблемы. Если вы переходите с одного берега на другой, то вы остаётесь вроде бы в той же местности, но перспектива меняется. То же самое происходит, когда мы переводим с одного языка на другой. Точного соответствия, может быть, и не требуется, потому что наша задача заключается не в переводческой деятельности, а в понимании определённого рода феноменов. Может быть, из этого и следует исходить.



*Светлана Коначева*

## **Что такое феноменология**

Тема нашего размышления – как возможно применение феноменологического метода при исследовании религиозных феноменов и как именно трансформируется феноменологический метод, если его темой становится религиозная проблематика. Это действительно было существенной проблемой для феноменологии религии с момента ее появления. В философских и религиозно-ведческих исследованиях словосочетание «феноменология религии» давно уже стало привычным. Однако под этим словосочетанием понимаются самые разнообразные способы мышления о религии – религиозно-ведческие, философские и теологические. Феноменология религии как определённое направление в рамках религиозноведения появилась в конце XIX – начале XX века и понималась её родоначальниками (П.Д. Шантепи де ла Соссе, К.П. Тиле) как связующее звено между историей религии и философией религии, стремящееся вычлнить и описать различные религиозные явления. В дальнейшем развитии этого религиозноведческого извода феноменологии религии ученые не сосредотачиваются на изучении религиозных систем и доктрин, не сравнивают религиозные системы, но выделяют из исторического контекста сходные феномены, которые относятся к различным религиозным традициям, выявляют их сходства и различия и пытаются усмотреть сущность религиозных феноменов – некое инвариантное ядро религиозного опыта. Среди авторов, которые придерживаются такого способа понимания того, что такое феноменология религии,

можно назвать Мирчу Элиаде, Герарда ван дер Леува, в их трудах хотя и ставится вопрос о глубинной структуре феноменов, основной исследовательский интерес смещён к феноменологической дескрипции разнообразных форм религиозного опыта.

Но то, о чем мне сегодня хотелось бы поразмышлять, – это несколько иной способ понимания. Для того чтобы обозначить этот путь мышления, я предлагаю обратиться к Мерло-Понти, который говорил о феноменологическом подходе к религии как манере, или складе мысли, о способе мышления о священном и божественном в рамках собственно феноменологической философии. К этой философской феноменологии Священного можно отнести работы Макса Шелера, ранние лекционные курсы Хайдеггера, религиозно-философские заметки Райнаха и, как мне кажется, многие тексты современной пост-феноменологии. Подобный феноменологический подход к религии, который я обозначаю как *манеру*, или *склад мысли*, имеет свои методологические презумпции и свои дискуссионные моменты. И я постараюсь их обозначить.

Феноменологический подход к религии, понятый как манера, или склад мысли, в том виде, в каком он определяется в ранних работах Хайдеггера, характеризуется двумя ключевыми моментами. С одной стороны, это попытка рассмотрения религиозного опыта изнутри. С другой стороны, это понимание феноменологии религии, философии религии не как одного из разделов философии, который обращен к выделенной стороне человеческой жизни, наряду с искусством, правом, но как целостного философствования.

Обратим внимание на то, что в самом начале формирования «философской» феноменологии религии ставится вопрос о специфике мышления о религиозной предметности. Если мы обратимся к тому, как понимает феноменологию религии отец-основатель феноменологии – Эдмунд Гуссерль, то увидим, что для

него феноменология религии – это региональная феноменология, которая возникает из общей феноменологии. Благодаря разработке специфически структурированных форм актов и существенно упорядоченных этими актами регионов предметного содержания, каждая региональная феноменология конституирует принципиально особенный род науки, набрасывая последние смысловые определения бытия ее предметности. Гуссерль не выделяет сферу религиозного как какой-то особый регион и не считает, что религиозные предметности даны каким-то особым способом данности.

В письме Вильгельму Дильтею в июне 1911 г. Гуссерль сравнивает феноменологию религии с феноменологической теорией природы, обозначая в качестве ее исследовательской задачи: «исследование конституирующего религию сознания в его отношении к возможной религии вообще»<sup>1</sup>. В этом же письме Гуссерль относит феноменологию религии к одной из региональных феноменологий. Иными словами, область религиозного названа только одной из областей феноменологического интереса, зависящей от соответствующего априорного региона. То есть для Гуссерля религиозные феномены не обладают какой-либо исключительностью. Они могут избираться феноменологом в качестве исходного момента интуитивного созерцания, как и любые другие предметы. Они рассматриваются в процессе эйдетической редукции так же, как природные объекты. И по отношению к религиозным феноменам так же, как и в случае феноменологического рассмотрения природы, заключается в скобки вопрос о существовании предметов, являющийся центральным для естественной установки.

---

<sup>1</sup> *Husserl E. Briefwechsel / hrsg. von K. Schuhmann // Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 3. Bd. VI. Dordrecht, 1994. S. 49.*

Включение феноменологии религии просто в разряд региональных феноменологий и неготовность акцентировать внимание на какой-либо специфике религиозной предметности будут предметом обсуждения на протяжении всей – вот уже вековой – дискуссии о феноменологическом описании религиозных феноменов. Уже в конце десятых годов двадцатого столетия у учеников Гуссерля, пытавшихся следовать его программе в исследованиях религии, возникают вопросы об изначальности и невыводимости религиозного опыта и о специфике иерофании по сравнению со способами данности других предметов: не встречаемся ли мы здесь с феноменами, которые проясняют себя и все иное, оставаясь при этом невыразимыми и несхватываемыми? Не можем ли мы сказать, что религиозные феномены обладают своего рода двойственностью? С одной стороны, они встречаются в региональных границах. А с другой стороны, они выводят нас к некоей универсальной безграничности. Когда Вальденфельс писал своё «Введение в феноменологию»<sup>1</sup>, именно эти вопросы он выделил в качестве определяющего момента для феноменологических дискуссий относительно религиозного.

Ключевой вопрос здесь – что для феноменологии религиозного опыта является показывающим себя, феноменом. Безусловно, известен сам опыт, но это всегда опыт чего-то. Что же становится предметом религиозного опыта? Ведь то, как показывает себя предмет, зависит от самого религиозного опыта. Опыт определяет, именуем ли мы этот предмет «Богом» или нейтрально «божественным». Подчеркнем значение испытываемого для самопоказывания предмета. Постигающее рассмотрение само не является опытом, оно в определенном смысле ди-

---

<sup>1</sup> *Waldenfels B. Einführung in die Phänomenologie. München : Fink, 1992.*

станцировано от опыта и способно прийти к своим выводам самостоятельно. Однако в постижении нет прямого доступа к предмету. Сам предмет рассмотрения предзадан в опыте. Подобная взаимосвязь постижения и опыта определяет его феноменологический характер. Феномен не есть нечто непосредственно обнаруживаемое, он показывает себя в опыте и через него обнаруживает свою простую и одновременно многообразную действительность. Структура феномена обнаруживается исходя из того, как нечто испытывается. С другой стороны, структура опыта не возникает из него самого. Это всегда опыт чего-то, того, чему опыт следует и даже покоряется. Если речь идет о религиозном опыте, в нем можно испытывать только то, что не восходит к самому опыту. Тем самым своеобразие опыта раскрывается в переживаемом.

Способы интерпретации религиозного опыта определяют два направления исследований в феноменологии религии: можно придерживаться самого опыта или понимать его как представление о том, что к опыту не восходит и восходить не может. В первом случае опыт рассматривается как область, в которой все решающее уже есть. Исследование, ориентированное исключительно на сам опыт, не нуждается ни в каких внешних вещах, оно методически имманентно. Задачей исследования становится здесь схватывание опыта и попытка дать ему слово, его максимально точная артикуляция и передача. Иная исследовательская стратегия рассматривает опыт как трансцендентный, требующий продумывания смыслов, приходящих извне. В этом случае подчеркивается открытость опыта совершенно иному. Исследование различено с самим опытом, при этом открытость опыта обращает постижение к самой вещи, иной по отношению к опыту и проходящей сквозь него. Подобная пронцаемость и конституирует опыт как религиозный. В нем происходит встреча с тем, что не



соразмерно испытываемому, поскольку «объект» опыта приходит извне и не теряет своей чуждости в опыте. Он изначален, иногда подавляющ, и всегда превосходит возможности схватывания.

Существенной точкой в этих дискуссиях был выход в свет работы Рудольфа Отто «Священное». Ее считают началом классической феноменологии религии. Рудольф Отто описывает религиозное сознание как сознание, которое затронуто священным, подчеркивая при этом, что речь идет не просто о сознании, направленном на нуминозный объект, но о сознании, определенном этим объектом. В отличие от Гуссерля, для которого религиозные данности не имеют принципиального отличия от других интенциональных объектов, Отто акцентирует именно уникальность объекта религиозного переживания. Иначе говоря, речь здесь идет не о конституировании религиозных объектов, но о том, что само религиозное сознание конституировано этим опытом. Священное, говорит Отто, используя терминологию Майстера Экхарта, его выражение *Seelengrunde*, т.е. основания души, само священное определяет основания души, конституируя тем самым сущность религиозного сознания. Известна реакция Гуссерля на эту работу. В письме к Р. Отто, с одной стороны, он всячески комплиментарно отзывается об этом тексте и говорит, что это действительно начало феноменологии религии, начало всего того, что не ведет нас за пределы чистого описания и анализа самих феноменов. Но при этом для Гуссерля подобное понимание религиозного сознания представляет собой такое религиозно-философское теоретизирование, в котором религиозное сознание предварительно конструируется. Это означает, что метафизик уносит на своих крыльях феноменолога. Гуссерль использует образ ангела, который закрывает глаза крыльями.

Теперь в качестве примера того, как эта проблематика обсуждается дальше, я хотела бы вспомнить ранние лекционные курсы

Хайдеггера, где можно обнаружить характерный пример поворота от феноменологии религиозного, которая стремится к понятию направленному осуществлению опыта, к исследованию религии, основанному на являющей силе преданного ему опыта.

Для Хайдеггера период конца 1910-х – начала 1920-х годов – это время поисков своего собственного пути, который я бы обозначила как «путь от теории к жизни». И вот это напряжение между теорией и жизнью для Хайдеггера с особой яркостью проявляется в сфере религиозного. Он пытается разработать феноменологию религии, которая раскрывала бы изначальное измерение жизни и действия сознания. В письме к Элизабет Блохман (1919 г.) он говорит о своих попытках разработать феноменологию религиозного сознания, где путь бы шёл от изначального религиозного опыта к теологии, а не от теологии – к религиозному сознанию и его жизненности.

Я хотела бы отметить, что для Хайдеггера именно этот ход мысли связан с пониманием того, как вообще возможна феноменология религии. Позже в лекционном курсе 1920–1921 годов «Введение в феноменологию религии» он говорит о том, что феноменология религии не может быть фундирована определенными понятиями философии или науки, какое бы то ни было понятие религии не может формироваться прежде принятия фактического жизненного опыта. Для раннего Хайдеггера феноменология религии означает уход от теоретического пути для достижения непосредственного опыта жизни. Философия, включая феноменологию религии, начинается и заканчивается в фактическом жизненном опыте. Только так появляется возможность противостоять теоретическому отношению и пролить свет на истинный динамизм самой жизни.

Решая эту задачу, Хайдеггер разрабатывает новую терминологию, характеризуя феноменологический подход в качестве

средства сопротивления чисто теоретическому отношению. Но прежде чем говорить об этом лекционном курсе, я бы хотела упомянуть разработки лекционного курса, посвящённого средневековой мистике<sup>1</sup>. Именно в этом курсе мы обнаруживаем первую постановку вопроса о том, что же, собственно, происходит с феноменологическим методом, если его темой становится область религиозного, если он обращен к религиозным феноменам. И здесь мы видим, что Хайдеггер вводит определенные предпосылки в беспредпосылочную феноменологию.

Первое, что мы читаем в разработках к курсу «Философские основания средневековой мистики», – это фраза: «Только религиозный человек может понимать религиозную жизнь», поскольку в ином случае у него нет подлинного способа данности. Тем, кто не признает, что религиозное переживание составляет эту область первоначальной данности, Хайдеггер даже выносит решительное предупреждение: *Hände weg!* – Руки прочь от религии! Феноменологический подход к этой области не может быть чисто нейтральным. Он предполагает позитивное отношение к соответствующим жизненным формам.

Получается, что для молодого Хайдеггера религиозные феномены – это не один из регионов сущего наряду с другими. Здесь появляются выражения: «изначально», «область первоначальной данности». Без признания того, что когда речь идет о религиозном, речь идет именно об области первоначальной данности, подход к религиозной жизни остается закрытым. Хайдеггер заявляет, что священное не может пониматься как теоретическая ноэма, хотя и не готов сводить его к чистой иррациональности. Он убеж-

---

<sup>1</sup> *Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a/M., 1995.*

ден, что религиозные феномены выявляют собственное тождество некоторым изначальным способом уверенности. Религиозное отношение выводится им из-под власти теоретической установки: «Абсолют необходимо понимать как религиозно изначальное, независимо от каких бы то ни было натуралистически-теоретических определений и оценок»<sup>1</sup>.

Когда же Хайдеггер обращается к интерпретации мистической теории познания, которую он обнаруживает у Майстера Экхарта, возникает вопрос, на чем основано отношение верующего субъекта и божественного Абсолюта, каким образом может стать предметным божественный Абсолют. Или – в собственно феноменологических терминах – как вообще конституируется религиозная предметность? Мы опять сталкиваемся здесь с вопросом, который для феноменологии религии становится одним из ключевых: аналогично ли религиозное переживание другим регионам чистого сознания или же мы имеем здесь дело с изначальным переживанием *sui generis*, в рамках которого конституирование фактически противопоставляется преданности божественного.

В поисках ответа Хайдеггер обращается к религиозно-философским заметкам Райнаха, в которых, пытаясь описать специфику религиозного переживания, Райнах отмечает, что в религиозном переживании «не положение вещей находится передо мной, но я сам переживаю себя в этом отношении». Когда речь идет о религиозном переживании, именно преданность Бога определяет отношение к нему как к первоначальному предмету, видоизменяя не только теорию объекта, но и понимание субъекта. Когда Хайдеггер обращается непосредственно к Экхарту, он обнаруживает у немецкого мистика особую теорию познания – путь познания как путь трансформации души, ее уподобления Богу; как путь

---

<sup>1</sup> Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik... S. 309.

восхождения к лишенной чуждости тождественной самой себе сущности. Тем самым ответ на вопрос, каким образом может стать предметом божественный Абсолют: Он может стать предметным для подобного себе.

Хайдеггер отмечает, что предметность религиозного переживания определяется не через метафизическое противопоставление субъекта и объекта, а скорее через обретение единства оснований души и Бога или, используя некоторые термины из французской феноменологии (сам Хайдеггер об этом не говорит), – аффицирование души Богом. Такое возвращение к основаниям души не может быть описано как теоретический процесс. Это процесс а-теоретический. По Хайдеггеру, подобный ход мысли как раз и позволяет увидеть возможности для преодоления теоретического подхода и обращения к тому, что может открыть нам опыт фактического.

Отметим, что именно исследование сферы религиозного дает Хайдеггеру основание для нового определения философии, которая призвана теперь изучать человеческое существование в его фактичности. Для Хайдеггера это означает разрыв с классической структурой философии, в которой концепции и теории предпосланы описанию жизни. В этот период хайдеггеровского философствования именно исследование религиозной феноменальности как раз и позволяет нам подвергнуть деструкции теоретическую философию и ее концептуальные рамки, чтобы вернуть философию, феноменологию, к ее исходной задаче: пониманию фактичности.

В конце своего лекционного курса, посвящённого феноменологии религиозного опыта, Хайдеггер делает вывод, который, как мне кажется, может быть очень интересен для современных штудий в области феноменологии религии: «Подлинная философия

религии не должна основываться на предварительно сконструированных понятиях философии религии. Напротив, возможность философского понимания возникает из самой религиозности». И добавляет: «Для нас – из христианской религиозности»<sup>1</sup>. Задача состоит в том, чтобы получить подлинное, изначальное отношение к истории, – говорит Хайдеггер, – которое должно быть эксплицировано из нашей собственной исторической ситуации и фактичности. Только так мы приходим к возможности философии религии. Мы не можем сформулировать отдельное четкое понятие философии, отдельное четкое понятие религии, а затем приложить одно к другому, сделав религию неким вторичным объектом философского рассмотрения.

Комментируя этот фрагмент из хайдеггеровского лекционного курса, современный христианский богослов Джон Капуто утверждает, что необходимо позволить философии и религии резонировать под воздействием их взаимных контактов, которые не могут осуществляться в абстракции, но исходят из изначального источника – опыта религиозности. И тогда феноменология религии возникает из нашей собственной исторической ситуации, фактичности. Мы говорим не о религии, но, исходя из опыта феномена, на допонятийном уровне решаемся быть религиозными, начиная оттуда, где мы, собственно, есть.

Переходя к современным пост-феноменологическим сюжетам, отмечу, что здесь вопросы о религии и Боге стали рассматриваться как интегральная часть философии. В трудах французских феноменологов религиозная проблематика неотделима от вопросов о методе, о переосмыслении субъективности, преодолении

---

<sup>1</sup> *Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Bd. 60. Frankfurt a.M. : Klostermann, 1995. S. 124.*

нии примата созерцания, нашедшего свое выражение в гуссерлевском принципе всех принципов. Подобное расширение предметного поля феноменологии позволило таким критикам, как Доминик Жанико, говорить о теологическом повороте в феноменологии в отрицательном смысле – как о неоправданном включении в феноменологию теологических импликаций.

Как же именно вопрос о Боге возвращается в феноменологию? В центре внимания оказываются вопросы, связанные со способами мышления о Боге. Может ли Бог быть дан сознанию как феномен? К какого рода феноменам относится религиозный опыт? Какой тип феноменологического метода необходим для его описания? Эти ходы мысли явным или неявным образом продолжают те интуиции, которые присутствовали в мышлении раннего Хайдеггера, поскольку здесь возникает попытка рассмотреть структуры восприятия как своего рода горизонты, в которых феномен Бога дан интенциональному сознанию.

В качестве примера можно обратиться к работам Жана-Люка Мариона или трудам современного американского богослова Джона Пантелеймона Манусакиса, который вслед за Марионом пытается мыслить феномен Бога так, чтобы это было именно мышление о Боге, а не о замаскированном идоле. И для Мариона, и для Манусакиса возможность такого мышления о Боге связана с новым пониманием краеугольного камня феноменологии – гуссерлевского *принципа всех принципов*. Напомню формулировку Гуссерля: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правой источник познания, и все, что нам предлагается в интуиции самого первоисточника, так сказать, в своей настоящей живой действительности, нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает. Для пост-феноменологов то соотношение интенции и интуиции, которое представлено в принципе всех принципов, предполагающем

соотнесение явленности феноменов с конституирующим Я, не оставляет места для явленности Другого как Другого. Если феноменология целиком и полностью ограничена принципом всех принципов, то, как говорит Манусакис, мир оказывается собственным театром сознания, непререкаемого режиссера и одновременно эксклюзивного зрителя этого спектакля. Что это означает для мышления о Боге? Если мы хотим, чтобы Бог оставался Богом и не превращался в идола, сконструированного моим воображением или восприятием, он должен уклоняться от явленности.

Тем самым возможность явления Бога становится невозможной. Если боги и могут явиться, то, получается, только благодаря мне. Человек становится местом божественной эпифании. И тогда, если божественное мыслится как невозможное, оно вообще не имеет шансов мне явиться, поскольку оно вообще не имеет оснований в опыте – актуальном или воображаемом. Тем самым вопрос о феноменальности Бога становится вопросом о возможности явленности невозможного, если горизонтом явленности остается мое Я, создающее значения.

Здесь в качестве попытки преодолеть ограничения, которые вводит принцип всех принципов, и Марион, и Манусакис предлагают обратиться к иному пониманию соотношения интенции и интуиции, попытаться перевернуть гуссерлевскую модель и мыслить интуицию, которая будет превалировать над интенцией. Это означает достаточно радикальное изменение философского словаря, который описывает опыт и описывает субъекта. И для Мариона, и для Манусакиса преодоление принципа всех принципов – это попытка характеризовать субъект не только номинативными конструкциями, не только как Я, но, скорее, через аккузативные конструкции, т.е. не Я, а *меня*. Только если субъект оказывается не только конституирующим Я, но и конституированным *меня*, прокладывается путь к возможности явления Бога. В пост-феноменологии Я оказывается не в



позиции видящего, а в позиции видимого. Мы обретаем возможность видения Бога только будучи видимыми им, «когда Я вместо того, чтобы видеть, <...> обнаруживает себя в поле зрения Бога, когда Я является Богу, а не Бог является Я»<sup>1</sup>. Вот такая контр-интенциональность, которая переводит субъекта из номинатива в аккузатив, тем самым Я мыслится как существо, которое открыто взгляду Другого и конституировано этим Другим.

Подводя итоги, я бы хотела отметить, что некоторые ходы современной феноменологии – это попытка построить такую феноменологию, в которой интенциональность становится контринтенциональностью, где Я видит Другого, Бога как Другого, только будучи видимым им, только чувствуя его прикосновение. И та подвижность смысловых структур, которая в классической метафизике связывалась с разумом или духом, для пост-феноменологов имеет свой исток в эстетическом, чувственном опыте и описывается в терминах событийности. Это и дает возможность для описания тех феноменов, прежде всего религиозных, которые упускаются при теоретическом подходе. Такой способ феноменологического мышления можно считать философским возвращением к религии. Но, конечно, здесь речь идет о весьма своеобразном возвращении, когда, вопреки мнению Доминика Жанико, речь идет все-таки не о феноменологии, которая превращается в теологическую апологетику, а о том самом взаимном резонировании феноменологии и религиозности, которое и позволяет нам выстраивать феноменологию религии не просто как «философию родительного падежа», но как целостное философское понимание. Новые способы мышления о Боге возникают из изначаль-

---

<sup>1</sup> Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев : Дух і Літера, 2014. С. 53–54.

ного опыта религиозности, трансформирующего самого мыслящего. Такое мышление преодолевает дисциплинарные границы философии и теологии, открывает герменевтическое пространство, где философия и теология могут лицом к лицу столкнуться друг с другом в процессе взаимного обмена.

### *Дискуссия*

**Елена Каминская:** У меня вопрос о контринтенциональности, а именно вопрос о Марионе и его понятии иконы. Меня в этой связи интересовало, что же тогда будет общение с иконой? Каков будет опыт этого общения, поскольку он разделяет идола и икону? В чем здесь, собственно, дистанция? Вот такой вопрос, расплывчатый, конечно. Но как именно он понимает общение со священным, с религиозным через икону?

**С.К.:** Мне кажется, что контринтенциональность соответствует обратной перспективе иконописи. Здесь я вспомню даже не самого Мариона, а, скорее, его комментатора Манусакиса, который в трактовке контринтенциональности обращается к работам отца Павла Флоренского, посвященным обратной перспективе. В его понимании гуссерлевской модели интенциональности соответствует классическая ренессансная перспектива, а икона словно бы экстериоризирует субъекта, икона переводит субъекта из позиции Я в позицию меня. В иконе экстериоризация перспективы воплощает требование иконы не быть видимой, а, скорее, видеть нас. И именно поэтому контринтенциональность соответствует этой обратной перспективе иконы как того видения, которое не объективирует Бога, а позволяет ему даровать себя в опыте меня как видимого. Но при этом икона здесь – это лишь один из примеров

того, как и где мы можем этот взгляд ощущать. Его мы можем видеть во взгляде всякого другого человека, который встречается нам в повседневной жизни. Такая обратная интенциональность, контринтенциональность – это интенциональность рефлексивной чувственности. Это самоощущение себя как ощущаемого. Когда такого рода интенциональность, обратная интенциональность, обращена к Богу, она позволяет нам не превращать Бога в идола.

**Мария Шкаброва:** Учитывая, что феноменология ассоциируется с феноменологической редукцией и теоретической установкой, которую мы преодолеваем по Хайдеггеру, у меня два вопроса: (1) Что в контексте феноменологии религии происходит с феноменологической редукцией? Она как-то по-другому осуществляется, чтобы нам преодолеть теоретическую установку? (2) И можно ли сказать, что установка, в которой мы оказываемся при переходе в фактичность, отличается совершенно как от феноменологической установки, так и от естественной установки – от этого классического разделения установок в феноменологии?

**С.К.:** С редукцией здесь действительно возникают сложности. Хайдеггера, как в дальнейшем и пост-феноменологов, не удовлетворяет гуссерлевское описание ноэтически-ноэматической структуры сознания, поскольку, с его точки зрения, оно, во-первых, не включает в себя историчность и, во-вторых, упускает фактичность. Переориентация феноменологии от сознания к опыту фактичной жизни, затем в «Бытии и времени» станет обращением к *Dasein*, к онтологической дифференции между бытием и сущим. Корреляция между фактичной жизнью и ее миром видится Хайдеггеру более глубокой, чем интенциональное отношение между сознанием и его объектами, поскольку речь идет об изначально открывающейся сфере опыта – отношении экзистенции и мира, бытии в мире. Феноменологический метод видоизменяется – переживание

темпоральности в фактичном жизненном опыте становится основной темой новой феноменологии. Феноменология призвана теперь тематизировать темпоральное осуществление события значения, а не отношение, обоснованное в интенциональности. Хотелось бы отметить, что фактичность, о которой говорит ранний Хайдеггер, становится одной из ключевых тем для современных феноменологов. В целом ряде работ мы обнаруживаем попытки двигаться через горизонты сущности, бытия назад к повседневному, назад к естественному миру простой воплощённой жизни, где мы встречаем Другого лицом к лицу. И это столкновение с нашим обыденным миром реконфигурирует субъекта, когда речь идет уже не о трансцендентальном *ego*, созерцающем сущности, а о том, кто предстает другому лицу, кто направлен к Другому. Это как раз и отличает искания пост-феноменологии от классической гуссерлевской феноменологии.

**Вопрос из зала (1):** Вы в своей лекции наряду с феноменологией неоднократно упоминали неких пост-феноменологов. А кого мы в этом контексте относим к пост-феноменологам, кого мы называем феноменологами, а кого – пост-феноменологами? Потому что на основе рассказа о том, что Хайдеггера не устраивала гуссерлевская модель интенциональности, хочется и Хайдеггера к пост-феноменологам отнести.

**С.К.:** Все эти приставки «пост-» – они весьма условны. Я бы даже сказала, что это отчасти наше российское определение, связанное с появлением сборника переводов современных французских феноменологов под редакцией Анны Владимировны Ямпольской. Переводчики использовали в его названии слово «пост-феноменология», где «пост-» заключалось в скобки. Эти скобки говорят об известной условности, о том, что «пост-» – это всего лишь попытка обозначить определенные

различия современной французской и классической гуссерлевской феноменологии. Кого сюда относят? Если мы говорим о круге французских авторов, то, конечно, это Мишель Анри, Жан-Люк Марион, Марк Ришир. Если же расширять этот ареал, то сюда можно отнести работы Манусакиса, Ричарда Керни, в которых непосредственно представлена религиозная проблематика. И здесь можно говорить даже не о пост-феноменологии, а скорее даже о феноменологической герменевтике, что оказывается движением от Гуссерля к Хайдеггеру. Ведь когда Хайдеггер совершает поворот по отношению к гуссерлевской феноменологии, это именно ход от феноменологии к феноменологической герменевтике.

**Артём Скиба:** Позвольте мне задать вопрос касательно мысли Хайдеггера. Я здесь отталкиваюсь от интерпретации фон Херрманна, который говорит, что Хайдеггер в лекциях, посвящённых Аристотелю, объявляет о феноменологическом атеизме. Как бы вы его понимали? Как бы Вы его, возможно, объяснили?

**С.К.:** Здесь я напому, что Хайдеггер говорит все-таки о *методическом* атеизме философии, о том, что философия в своем стремлении уйти от теоретической установки не может основываться на каком-то предварительном понятии Бога, на принятии этого предваряющего, или обрамляющего все конструкции понятия Бога. Вот в этом смысле Хайдеггер будет говорить о методическом атеизме философии. К тому же эти размышления все-таки появляются немного позже, когда Хайдеггер попытается довольно строго различить предметные области философии и теологии, сказав, что философия – это наука о бытии, теология – это наука о сущем. Если философия решит свои собственные задачи – прояснение вопроса о бытии, она может быть полезной для этой науки о сущем. Поэтому только онтически нейтральная

и методически атеистическая философия может быть значимой для теологии. Но если мы посмотрим на ранние лекционные курсы Хайдеггера, то увидим, что само переосмысление того, что такое философия через обращение к фактичности, к фактичному жизненному опыту, вырастает у раннего Хайдеггера из исследования христианского религиозного опыта. И, как мне кажется, мы не можем обойти этот момент. Мы не можем сделать вид, что эта исходная парадигма не имеет значения. Методический атеизм философии не отменяет того факта, что именно раннехристианский жизненный опыт имеет для молодого Хайдеггера решающее значение в обретении им собственного пути, оказывается той самой исходной точкой. Когда впоследствии Хайдеггер будет вспоминать о начале своего жизненного пути, он скажет, что без этого теологического начала никогда не пришёл бы к пути мысли. И дальше добавит: «Исходное всегда остается будущим». Вот это исходное, которое всегда остается будущим, фактически означает, что результаты анализа христианского жизненного опыта и прояснение последствий его объединения с концептуальными схемами античной онтологии оказываются составным элементом новой интерпретации Аристотеля, ставшей в дальнейшем базовой основой проекта фундаментальной онтологии.

Гадамер обращает внимание на то, что Хайдеггер пытается найти другое начало, другой язык и для философии, и для теологии (и об этом он говорит ещё в 1923 г., когда в Марбурге участвует в семинаре Бульмана и обсуждает лекцию Эдуарда Турнайзена). Гадамер указывает, что когда мы читаем в письмах Хайдеггера слова «я христианский теолог», эти слова не надо опускать, т.е. в этот период Хайдеггер видит себя как христианский мыслитель. Но при этом все его усилия в этот период направлены на то, чтобы разобраться с собой, с собственными вопросами. Гадамер считает, что эти усилия направлены на то, чтобы освободиться от

господствующей теологии, в которой Хайдеггер получил воспитание и образование, чтобы стать христианином.

Отмечу, что хайдеггеровский анализ средневековой мистики, посланий апостола Павла, «Исповеди» Августина не завершается построением новой теологии. Он завершается необходимостью заново поставить вопрос о бытии. Хайдеггеровский поиск изначального христианства, подлинного христианского жизненного опыта не ограничивается именно теологическими вопросами. В конце концов, именно этот путь приводит его к построению новой феноменологической онтологии.

**Виктор Молчанов:** Вы говорили много о теории, о том, что Хайдеггер пытался преодолеть философию, подход к философии как к теории. Но это то же самое, что делал Гуссерль. Он не раз подчеркивал, что феноменология не есть теория. Каким образом происходит здесь размежевание? Это первый вопрос. А второй вопрос – замечание по поводу интенциональности и пост-феноменологической попытки преодолеть это. Ведь, с точки зрения Гуссерля, интенциональность дает нам доступ к рефлексии. И именно в рефлексии мы можем видеть себя. Поэтому интенциональность эта сартровская. Может быть, они больше ориентировались на сартровское понимание интенциональности, когда контр-интенциональность выдвигали против интенциональности. А у Гуссерля это понятие, скажем так, мягкое. Оно связано с рефлексией, и здесь нет какого-то субъективно-теоретического подхода к интенциональности. Как с этим быть – с тем, что у самого Гуссерля это не теория?

**С.К.:** При всех оговорках, если мы все же возьмём принцип всех принципов, то разве мы здесь не можем сказать, что именно интенция задает своего рода рамки, задает сферу данности? И разве это не дает основание говорить о том, что фактически мы

имеем дело с тем спектаклем, который сознание разыгрывает для себя самого.

**В.М.:** Нет, ну понятно, что у Гуссерля есть незаинтересованный наблюдатель. Это все верно. Но всё-таки есть моменты, которые надо иметь в виду, говоря о наблюдателе, – речь идет о самонаблюдателе. Ведь наблюдатель – это незаинтересованный наблюдатель самого себя. Вот что, собственно, хочет Гуссерль. А не незаинтересованный наблюдатель кого-то. В этом идея Гуссерля. Не в том, чтобы незаинтересованно наблюдать мир, а в том, чтобы незаинтересованно наблюдать за собственным сознанием.

**С.К.:** Хорошо. Но вот вопрос. При таком незаинтересованном наблюдении самих себя – не оказываемся ли мы внутри такого спектакля, где как раз не остается место для Другого как Другого.

**В.М.:** Нет. Но я согласен. Я не защищаю здесь Гуссерля.

**С.К.:** Тут важно, что это все происходит не просто в контексте проблематики Другого, но, выражаясь словами Деррида, в контексте проблематики Другого, который полностью Другой. Каким образом при таком понимании сознания, при этом самонаблюдении дается возможность явленности Бога? Если здесь возможность явленности Бога? Или она остается невозможной?

**В.М.:** Понятно. Хорошо, спасибо. Да.





## ***Sebastian Luft***

### **What is phenomenology**

*The following is a transcript of an oral presentation, redacted for fillers, repetitions, colloquialisms, etc.*

What I am going to do is very introductory, so I hope you will not feel bored or feel disrespected for being too easy, while, of course, the problems only begin, once one digs deeper. So, as for introduction, I will just mention the main figures of classical phenomenology, and, of course, when we are talking about phenomenology, we are talking about movement that is ongoing still, that is still active, with many people working actively in this area. But the classical figures are clearly Franz Brentano, Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, and of course, not to forget very important women-phenomenologists, such as Edith Stein and Gerda Walther. I am especially a friend of Gerda Walther, who is probably least known of these figures. Her book on social ontology of communities is the book she wrote in 1922 and has been just translated into English by myself. It will come out next year. I think it's a very important book on social ontology, which is a very important topic today. You will notice that especially at the beginning, Franz Brentano and Edmund Husserl, came from what is now Austria. Brentano was German, but he became famous as a professor in Vienna. Husserl came from Moravia, which is now Czech territory, then part of the K.U.K. monarchy. Thus, some people have made the case that there are Austrian origins to phenomenology, meaning, essentially, the very realistic approach to the world,

and that also meant a distancing from the transcendental tradition that was dominant in the German country, such as Kant himself, of course, but also the whole tradition of German Idealism (Fichte, Schelling, Hegel) and also, at the time, the dominant philosophers in the German-speaking countries, who were the Neo-Kantians. In a sense, phenomenology started out as opposition to the Kantian tradition, and the main idea was to get a clear sense of the world, a realistic picture of the world without too much speculation. The anti-speculative bent turned out to be the first opening move, if you will, of phenomenology. So, these were the main figures. Each of them you could treat on their own. What I'm trying to do is to lay out some main themes of phenomenology, that I think are dominant themes for everybody doing phenomenology. I'm not claiming to make a special interpretation, here, but I'm trying just to lay out what I think are the main topics, and, if you will, philosophical commitments, that everybody who identifies as a phenomenologist, would adhere to.

The first one – intentionality. It comes from Brentano. Brentano was in turn a scholastic – in many ways he is influenced by scholastic philosophy and Aristotle, and he takes up the theme from the scholastic tradition and develops it – that is idea of intentionality of consciousness. Intentionality is a very technical term, it does not refer to the way in which we ordinarily use the term to say 'I intentionally hit somebody', meaning 'deliberately' or 'with intention', but intentionality is a constitutive term, meaning that there is a fundamental connection between the mind and the world. "Intentionality" means that consciousness is always conscious of something. Sounds very trivial, but if you unpack the notion it becomes very complex. The idea is that consciousness is always of something, and this 'of something' is not anything without its being conscious to a creature that has consciousness. So, intentionality and consciousness are not something exclusive to the human being – animals also have intentionality, they are also

conscious of something. For instance, when a dog sees its owner or sees some food, and desires to eat it – that is also a form of intentionality. That means for the term ‘consciousness’, that is very very broad term, hence the word *Bewusstsein*, that the German speakers use, ‘consciousness’, is a very technical term, that just means, again, very maximally open notion of awareness of something.

Intentionality comes in many shapes in forms. If I think of numbers, I intend numbers, numbers are given to me, but if I look at the tree, this tree is also given to me in my consciousness. If I feel the glasses on my nose, this is a form of intentionality as well. If I feel a pain in my stomach because I have eaten something bad, that’s also a form of intentionality. If I desire to have a cup of tea, that feeling of desire for wanting to have a tea is a form of intentionality. If I would like to ask my student to get me a book from the library, if I will this, that is also a form of intentionality. If I have a feeling of anxiety, for example, or feeling of joy, that what I’m enjoying or that what the joy is joy of (the joy over this splendid cup of tea), is also a form of intentionality.

Now, that means, if phenomenology is a form of investigation of intentionality, which it is, as the logos of phenomena, the way in which objects are given to me, to my consciousness, in the form of intentionality, it means it is a big research program. Phenomenology becomes a research program, of, formally speaking, an investigation into all possible forms of consciousness and what is given in consciousness. It becomes a huge research theme, in which the investigation has to be about forms of consciousness, forms of intentionality, and that which is given in the intention, in the intentional act. Take something like external perception, so, seeing a tree, is an investigation of its own merit – just to mention very formal, simple things – extended objects, for example, take this cellphone, if I see it from one side, the backside is hidden to me. And if I turn it around, and I see the frontside, the

backside is hidden to me. This is a very simple description, that is to indicate that external objects have, as Husserl calls this, *Ab-schattungen*, adumbrations. In other words, external, three-dimensional objects in external perception, visual perception in this case, have givenness, that is not complete. I see the frontside, I anticipate the backside, backside is not given, but is co-given. If I see a tree, I don't think this tree is just a two-dimensional thing. Rather, I think – and that is not a reflective thinking, that is something that goes on automatically, as it were – that the tree has three-dimensional shape and that I only see one side facing me, and that there is co-given sides that are not given. Thus, the description of the intentionality specific to external perception is to say: three-dimensional objects give themselves in adumbrations, and this is a necessary law for any creature that has visual perception, so it's not just about a human being: every animal that has visual perception, even God, Husserl says, if God has something like visual perception, he can also only see objects as given in adumbrations. Contrast that to hearing a melody: if I hear a melody, the melody is audible as a melody only in a temporal sequence. Can I speak of adumbrations of melodies, can I say, that there is a backside to the melody, to the audible experience? No, there cannot be. If I want to describe the audible phenomena, the description becomes very different. There is something analogous, perhaps, to the tree, seeing a tree also has a temporal sequence of me walking around it, for instance, but it is very different from hearing a melody. Thus, there is something like consciousness of time in consciousness, as part of consciousness, that is essential for being able to hear something like temporally extended things. Hence, there also has to be the sense in which my experience is not just temporally located to one single second, but to hear a melody as a melody, and not just discrete tones, I must be able to somehow synthesize these extended tones into something like a mel-

ody. Or take you hearing me right now speak meaningful English sentence – to hear a sentence as a meaningful sentence, as a semantic whole, you also have to have some kind of extension in your consciousness to be able to hear this sentence as a coherent English grammatically correct sentence.

This pertains to the idea of regions of consciousness; phenomenology in the broadest term is a descriptive discipline of intentionality in all different forms of consciousness. That's a big research project, and Husserl himself said: I'm just a pioneer, I'm just a beginner. He compares phenomena – the sphere of phenomenology – he compares that with a new continent and he was probably thinking of something like North America, the settler has come over and didn't even know, what the continent looks like; as slowly as the American continent was discovered and mapped, that's sort of the way in which Husserl thought of himself as doing phenomenology. It's a research project, he is Columbus, so to speak, who discovers a new world, but then there must be researchers following him, who follow the research program and map the continent.

The idea is that this is a research project that is not the same as psychology; this isn't just a form of psychology to describe consciousness. Yes and no, it is psychological in the sense that we talk about phenomena given to consciousness, but we are not talking about consciousness of the human being, which would be an empirical discipline, we are talking about an a priori discipline, and we are also talking about very different type of mapping, that we would do in the case of something like empirical sciences, where part of study of a human being would be the human being's psyche but also the human being's body. Regions in the world, physical regions are studied by certain disciplines, so, chemistry, physics, biology, history, anthropology, for example – we don't have the same structure on the side of consciousness, so we must be without presuppositions when we try to do this

mapping, because the sphere of consciousness, the continent of consciousness is very different from the continent that is studied by empirical sciences. The basic difference between the normal sciences and phenomenology is that the normal sciences study things in the world and phenomenology studies our consciousness of things in the world. The two are very different, and the main difference apart from difference in mapping is that in the sciences we are talking about things in the world, in other words, the things that exist apart from experience in consciousness.

For instance, if a biologist studies a certain species of animals, she will not be concerned with her experience of the animal, but with the animal itself. In other words, the study of certain species of animal will be a study, which could be assessed by anybody, if this research is written down as a book, for example. And that means phenomenology is a study – you could say with Thomas Nagel - distinctly from the third-person perspective. So the study of animal species has nothing to do with our experience of it. However, in phenomenology it is precisely the opposite, because the experience of the phenomenon is the very starting point. This is a science from the first-person perspective. And that means, then, that this study has regions, which must be studied as well. So, the region of external perception, and with external perception we can talk about visual perception – I just talked about it, as an example – auditory perception, and, perhaps, haptic perception, and so on. Again, it has something to do with the senses that we have, but has to do with our way of experiencing the world through different types of sensibility. But there are also other regions of consciousness, and very different. Take, for example, the consciousness of images. What is it when I imagine certain objects? How does imagination work? How is it possible that I am able to experience or imagine a unicorn that is not anywhere in the world? What is the unicorn-phenomenon, does it refer to anything external to my imagination of it?

Time-consciousness is another region that I've just given example of, the idea that every experience also takes place in the temporal stream and this stream of temporal experience is very different from the time that I measure on the watch. Another sphere would be recollection. How is it possible that I recollect something, what is a phenomenology of a recollection? If I recollect right now my conversation with my friend yesterday, what is the content of this recollection – is it the words that he spoke, or is it the coffee we drank together, or is it my experience of, my recollection of the fact of us having drunk coffee together?

You see, these are very different regions, and that means then, once you have done a certain mapping of the continent of consciousness, the question becomes, how do these things relate to each other? How are the different regions of consciousness related? And Husserl's idea – again, here begins the disagreement between Husserl and other phenomenologists – is that the main species, if you will, of consciousness are normal consciousness, where it merely is taking an information about the world, and then we have forms in which we react to the world. Husserl calls those spheres – and he gets this from Brentano – emotion. So, normal perception, emotion and will. There is a form of emotive consciousness that has its *sui generis* laws.

If I have a visceral hatred of something or somebody, this too is a form of consciousness. If I have a very visceral hate of somebody that, if I see this person, I get red in the face and my blood pressure rises, and I have this kind of emotional reaction, it's very different from just seeing this person. I walk out in the hallway and my colleague comes walking towards me, somebody I don't like very much, I start having a negative emotion or maybe positive emotion with respect to them. And Husserl's idea is that I can only have an act of hate, hatred or any emotive act based on simple normal consciousness. So, very simply

speaking, I cannot hate something that I don't see. And Husserl captures this in what he calls founding relations. The idea is that the relations we talked about – the ways in which the spheres of consciousness relate to each other – in some cases these forms of experience come together or mix together.

Further, every experience takes place in temporal flow – that's sort of obvious. Temporality is a form of consciousness which I could isolate, and analyze directly and discreetly, but of course every experience takes place in the temporal stream. That's intermingled with every act. But I can also extract and isolate acts of hatred and acts of will or emotive acts and willing acts. The idea that Husserl has is that every emotive act is founded upon, or rests upon, a normal perceptive act. Sometimes, in this particular example, emotive acts are founded upon normal perceptive acts – that's a law of consciousness.

Now, of course, in normal experience, in normal life these things go together. I go out in the hallway, I see a colleague, I am pleasantly surprised to see her, I have a question for her – for instance, now that I see you, can I ask you something I meant to ask you – I have an act of interrogating. These things all go together and, you know, based on the reaction I get from my colleague I am either happy, or pleased, or satisfied, or disappointed. Again, disappointment would be an emotive act, based on the fact that I hear something from her which I don't like. For example, she tells me - no, I didn't have time to read your piece, I am very sorry – and I feel disappointed. This act is founded upon this act of hearing.

The disagreement here is in the sense that phenomenologists disagree on what the priority is. For example, Scheler in his phenomenology seems to think our first and primary access to the world is, in fact, emotive, and that acts like normal seeing and perceiving are founded upon emotive acts and not vice versa. So, Scheler wants to turn around



this hierarchy. Someone like Heidegger, if Heidegger talks about fundamental moods, such as anxiety, also seems to be contributing to this discussion by saying that the primary access to the world is not in terms of intentional acts, or individual acts, but rather moods which disclose the possibility, the space for having certain experience. My point here is that when Scheler and Heidegger disagree with Husserl on the founding relations, they still are having productive food for discussion. I don't see someone like Heidegger fundamentally disagreeing or rejecting Husserl's proposal, but rather trying to work and develop it in certain way, in which the general agreement is, that there are founding relations, and we just have to figure out what the correct founding relations are. In this sense I see all classical phenomenologists agree that there is something like intentionality as a study of consciousness, that phenomenology is defined by this study of intentionality, but the disagreement begins with the way in which the continent may be mapped and the way in which relations between different spheres of consciousness are described.

Hence, I see all phenomenologists having a fundamental agreement. The disagreement goes further, however, in the last point of the main themes, and that is phenomenology as first philosophy. This is really Husserl's project alone – I don't see any of the other phenomenologists following him on this point. And the idea is that – this is already something that begins in “Logical Investigations” and is continued later – that if our access to the world is the first for us, and if we have access to the world, we are able to study things in the world. It's going back to the idea of sciences of the first-person perspective and sciences of the third-person perspective – so, biology, chemistry, history are all studies of the third-person perspective. But if our access to the world is the first thing for us – we couldn't study chemistry, if we didn't have access to chemical phenomena – then phenomenology is first philosophy. It founds the other sciences in the sense that it comes logically, not temporally, first, and that

it is founding for others. In this sense Husserl is Cartesian – and that has been a method of criticism on the part of his followers – in that all sciences are ultimately founded on the foundation which is the philosophy or the study of the access to the world. And in terms of logical order this is the first – that’s why phenomenology is first philosophy.

Again, most phenomenologists after Husserl have seen him here as fundamentally breaking or contradicting his otherwise normal insight that phenomenology should just be a study of the world as experienced. And that’s why the break within phenomenology happens here, when Husserl insists on the fact that phenomenology should be a founding fundamental discipline for others, rather than saying, to be more modest, phenomenology is just a study of phenomena. In other words, giving us the access to the whole region, or continent – again to speak in geographical metaphor – of another aspect of the world, that would otherwise go missing. If we could be deflationary with respect to the ambition of phenomenology, then it would be just a compliment to other scientific disciplines. But for Husserl it was more than that, it was fundamental, founding, grounding discipline for all others. This is cashed out when we move to the second section, and then come to conclusion, that Husserl also calls phenomenology transcendental empiricism. This, of course, is a clear contradiction, *contradictio in adjecto*, for any Kantian. And here is how he means this sense in which we could understand phenomenology as perhaps first or as a transcendental philosophy. This starts with how we talk about the way we normally experience the world. If you go out on the street and ask somebody what they see, they will say – I see a tree, or I see a car, or I will see another human being, and this other human being is a woman, or man, or, perhaps, I could be mistaken with a manikin in a shopwindow and so on. If one were to ask – is it about what you see, or is it about your seeing of what you see – in other words, does it depend on the subjective experience of what you

see, to be able to see what you see? Every normal person on the street would say: no, I see a tree, I see a car.

In other words, in our normal lives, and Husserl thinks also for every scientist, the access problem to the world is not relevant. And he calls that the natural attitude. We live in the natural attitude, and scientists also live in the natural attitude. The natural attitude means many things, but it means most importantly that our access to the world is not thematized in the natural attitude. We don't say it is, for instance, I see that I see a tree, and you see a tree. The subjective contribution to being able to see what you see is not part of the natural attitude, and it doesn't have to be. So, if I want to talk about the phenomena of phenomenology, I have to make a radical break with the natural attitude. And phenomenologist thematizes precisely that which is never a theme in the natural attitude. It's a radical reflective break with the ordinary way of living. So, if you think of Hegel's idea that philosophy is the world upside down, it's a little bit like that in Husserl as well. Phenomenology enters a new sphere. And here Husserl uses another metaphor that is different from the continent-geographical metaphor; he uses the language of second and third dimension. If the whole world as understood and cognized and experienced in the natural attitude can be compared to a two-dimensional world, and phenomenology breaks through into the third dimension, it is a dimension that is not seen if you are a creature of flatland – he gets this idea from Helmholtz, and Helmholtz, in turn, gets it from a novel written in Britain in the 17th or 18th century about flatland creatures, point creatures, and the idea is that we are all creatures of flatland, of two-dimensional world, and phenomenology opens up a third dimension into the depth. The third dimension is not something that is ever seen for people on flatland. The flatland creatures, thus, are in the natural attitude. It gives us a whole new dimension of experience, and this whole new dimension is exactly consciousness and its intentional knowing of the world.

The phenomenologists talk about something that a person in the natural attitude never experiences – the person’s normal experience always talks about the world out there. And the third dimension gives us the idea that what the world is always only the world as it is experienced, and the way we experience the world is, of course, the way the world is for us. So, because we have the certain visual perception that we have, we have things given to us in adumbrations. It’s by virtue of our physical makeup, that we have two eyes, or this sight of vision, that we are able to see the world the way we see it normally.

The idea is that this is a transcendental idealism in the Kantian sense, so this is the transcendental turn that Husserl takes – phenomenology studies the conditions of possibility of experiencing things in the world. It is a whole different study than the way in which things are normally experienced, and the transcendental stance is the stance that says: the world is nothing for us, if it is not an object of experience. We know nothing about the world as it really is, whereas the person in the natural attitude can be compared to an empirical realist. The person in the natural attitude believes that the world naively exists even if no subject would experience it. And that’s why the natural attitude is also naïve – it is philosophically naïve in thinking that we can know about the world without our access and the way in which we have access to the world. Transcendental empiricism is then an apt term for phenomenology insofar as it is a study of the different regions of consciousness in the way in which those regions make it possible. This is a transcendental line which conditions the possibility of experiencing – things as visual, or as auditory, or as objects of reflection, or as objects of recollection, or imagination and so on. This is a full maturity of Husserl’s philosophical position as a transcendental idealism. The transcendental idealism is a stance that is reached with the break from the natural attitude, and it studies the conditions of the possibility of experience of the world – the whole third dimension, which

the person in the natural attitude, living in flatland, never has any experience of.

Now, if we study consciousness in the way which it gives us these conditions of the possibility to experience the world, then we must also understand essentially two more dimensions. Number one, that we are not alone in the world. We are always with others, so that my consciousness is always informed by people who have lived before me – my tradition, my parents, my family, my country, my history as a German, as an American, as a Russian (of course, those are empirical facts, but of course, every empirical fact stands under eidetic laws). Consciousness has a structure that is both historically thick. For instance, right now I'm speaking to you via Zoom, with the technical device that is highly complicated, highly complex, so something like the invention of the internet has its own history. Again, if you talk about technology, you can talk about the development of the internet as a certain technological development in the history of the world, beginning in the 1970s or so, but you can also talk about the internet as a phenomenon of human interaction, as a form in which we are intersubjective. Right now we are amazingly connected over 8000 kilometers or more, in real time, to be able to share, to have common experience. All of you, insofar as you follow me, are thinking about the same things, you are also in a sense having the same experience. You're sharing thoughts while I am sharing my thoughts with you and I hope you will share your thoughts with me later. I would be nothing on my own.

Every single consciousness that I have has its history, in the sense that seeing has its own history, and also in the sense in which all experience, insofar as it is meaningful, is shared with others. Just like Wittgenstein says, I cannot have a private language. There is nothing private in the world, in the world of consciousness, in the world of shared meaning. All meaning is shared. I mean, there is no such thing

as a private meaning, or if it is, I would be suffering from the severe impairment of consciousness. Phenomenology studies consciousness in the thick and broad dimension of being static – right now I’m talking to you, this is static – but also the static consciousness rests on a depth dimension of what Husserl calls genesis. It also has an intersubjective dimension insofar as consciousness is always shared consciousness. Finally, what I experience in the world is not just individual things. If you look at my screen, you’ll see that I’m in my office, surrounded by my books, by my working environment, things, in other words, that able me to work. If you look at me, you don’t just see my face – you might see my face primarily, but you see my face immersed in my office in my work study space, with my computer and my pictures that remind me of my friends and so on. The world, in other words, is not just the world of things, but is a context, it’s a horizontal structure, which late Husserl then calls the lifeworld.

Phenomenology is the study of consciousness as experiencing not just individual things, but things as embedded in contexts, and the context of all contexts is the lifeworld. And, of course, the lifeworld itself has historical dimension. The lifeworld is not the same as nature, but the lifeworld is world insofar as it is experienced as meaningful. This lifeworld then breaks down into individual sub-contexts. My lifeworld right now is very different from when I later go to a restaurant and have dinner with friends and talk about our working day and our week. It is a very different context, and again, is a very different context from when I go to the forest and take a walk, and again, the forest that is not experienced as pure nature, but as something that I find esthetically pleasing, or something that gives me relaxation from my workday. Again, this is very different from when I go to a football game with my friends and cheer for my team – that again is a different social context, that has its own rules that vary from the way I conduct myself

here in the workspace. So, that's why it's always weird when, for instance, students know me in the way I am right now and then I see students if I am taking the run by the lake looking like somebody who does sports. People are surprised to see a professor being a normal person, but that's because we are always already in different contexts.

The study of these worlds in which we are as human beings has been called by Husserl, following Edith Stein and Gerda Walther, social ontology. Phenomenology has as one of its sub-disciplines the discipline of social ontology, which studies the way in which we experience the world as communal beings, including the fact that we are always somehow connected with others and that our actions and our activities are always informed by others, that is necessarily intersubjective. If I form a club to read Shakespeare, this is a social activity that I do with others, has its own rules and regulations, which are very different from the way in which I am a member of a family, or a member of a philosophical faculty. It will have to make decisions about how to reform our study disciplines, for example. This is the study, then, of the world as a lifeworld, as a shared world, and that has been called social ontology, which becomes a new discipline today, insofar as it is studied not just by phenomenologists, but is something that already Husserl, and especially Gerda Walther, talked about exactly hundred years ago.

So, let me just provide a quick outlook – that phenomenology today has its own history. Now we are at a time when we can write history of phenomenology itself as a phenomenon of western and worldwide philosophy. Phenomenology has been dominant, I would say, on the European continent since about the 1900's when Husserl came on the scene. Of course, then you have World War II, and many phenomenologists going into diaspora, either being killed or having been forced to go to different countries. So, there is a big influence coming from European phenomenology to the United States, Canada – North

America, in other words – and South America, too, as of World War II and afterwards. I think in Russia it is also quite strong, but I'm not quite sure. I hope we can talk about this. And, of course, that has changed phenomenology, first of all, as a social phenomenon. It has become a part of global enterprise, you could say. It is represented in every country in the world, but is also had to compete, especially in North America in the second half of 20<sup>th</sup> century, with the other dominant stream that came over from Europe, which is analytic philosophy. At least in North America between 1950's and 2000, analytic philosophy was a clear dominant philosophical paradigm, coming, of course, from England – Russell, Wittgenstein are those philosophers, and it has become its own breed of philosophy. Phenomenology been identified more or less with so-called continental philosophy – the philosophy coming from the European continent. Not just Husserl, Heidegger, but also the Frankfurt school and, of course, France – Foucault and other thinkers as well.

But in the last twenty years or so there's been a softening of what used to be two very distinct philosophical schools that had very little to do with each other. And now everything is becoming softened – people talk about post-split philosophy, in other words, beyond the split between the continentalists and the analytics. I personally think it's a good thing. I never think it's good thing in philosophy to have a closed-off mindset, that's not a philosophical stance for me. And so today phenomenology has become strong again – there have always been people who studied Husserl, Heidegger and others, but it has become strong again in the sense that many philosophers from other traditions are borrowing or taking up the phenomenological method. Cognitive sciences, for example, many of them practice what they call the phenomenological method of first-person experience. In psychology, in psychopathology it's becoming an important field, but also in something like – again, I mentioned – social ontology. Social ontology is a discipline that is practiced for the most part by people who do not



know much about Husserl and Edith Stein and Gerda Walther. Of course, the themes they work on and some figures of thought they utilize and use are stemmed from classical phenomenology. And so, in this sense, people are now returning to many texts of classical phenomenology that have been forgotten, and, in the case of someone like Husserl, are still being received because they are published only in the last 10-15 years. So, the reception – historically and exegetically – of Husserl and these figures is not finished, but it can also – and should and can and will be done – not in the sake of exegesis alone, to understand Husserl himself, but to understand how these thoughts can be used for contemporary philosophy.

### *Discussion*

**Anastasia Shevchenkova:** I wanted to ask a question regarding the address to the reduction, that is one of the basics of phenomenology, and, apparently, there are different approaches to it inside the phenomenological movement. So, for example, Scheler kind of leads us to anthropological true being dimension, meaning that the givenness hints that the natural attitude could be overcome totally. And, at the same time Merleau-Ponty talks about the infinite process of the reduction and the reduction that can't be finished at all. So, it seems to be that Merleau-Ponty's approach is considered more phenomenological, because it does not give that much of this metaphysical basis. So, at the same time, the modern science seems to be founded on the classical metaphysics and wants to have something final. So, my question is, how this concept of the infinity – and it's not only the reduction but, may be, in other regions as well – how does this coexist or influences other dimensions of modern knowledge, what does phenomenology bring to the table.

**S.L.:** Ok, that's a great, very open-ended question. I didn't mention the reduction explicitly when I talked about Husserl, but for Husserl the reduction means the break with the natural attitude, so that's radical break with the ordinary way of seeing the world. That's Husserl's idea, and so there are different reductions, but let's just stay with the transcendental reduction as the reduction to pure consciousness. In this sense, the word 'reduction' is a very misleading term, because it doesn't mean what in the way in which the word 'reductionism' today is used, 'to be reductive', but 'to lead back', '*reducere*' – that's the meaning of the word in which Husserl uses it. Now, Merleau-Ponty has this idea, that, as you said, the reduction can never be completed, it's an infinite thing. And people pitched that against Husserl, to see that as a rejection of Husserl. I don't see it that way, I think it's a bit of a misunderstanding. For Merleau-Ponty, what does he mean by that? He means that the reduction can never be complete, that we can never be a pure Ego. We can never be reduced to complete purity of consciousness. And one of the reasons we can't do this for Merleau-Ponty is because we have a body. Our body is always our anchor in the world, we can never reduce the body to something like pure consciousness. And, in this sense, the incompleteness of the reduction means that we always have to keep in mind that we always are in the world, we are never outside of the world. And if that's meant to be a critique of Husserl, I find that a misunderstanding of Husserl. Husserl also says that we have the lived body. In fact, he's the first one to bring up the topic of *Leib*. We translate it in English as *lived body* as opposed to mere body, like a physical body (*Körper*). Or I can also study the body as a physical object. I go to the doctor later, and my doctor will look at my hand to see if everything functions right. He doesn't look at me as a *Leib*, he looks at me as a body which functions or not, with correct blood readings, etc. He looks at me as a *Körper*, not as a *Leib*, although if he's a good doctor, he will also ask me how

I'm doing. For Husserl, it is only the phenomenological reduction that gives us access to the *Leib* as the transcendental condition of the possibility for experiencing the world. Husserl would say only the reduction to the body as a *Leib*, as an organ, that functions on the world, is the condition of the possibility for having the experience of the world. The *Leib* is a transcendental condition of the possibility for experiencing the world. And when Merleau-Ponty says it can never be complete, what he means by that is something else. He means that phenomenology should not be a mere reflective activity. It shouldn't just be an armchair activity, if you will. And so, I don't see him contradicting Husserl at all, I think he just emphasizes something very different, and that is the fact that we can never stay in the phenomenological attitude, but we must return to the natural attitude as well. And, of course, that's what we do. The moment I get out of this office and I make coffee or, say, cast a vote when I go to the elections, I am back in the natural attitude, and then phenomenology helps me very, very little, if nothing at all, to help me decide which party I am going to vote for.

**Georgy Chernavin:** Professor Luft, do we have something analogous to the natural attitude in the domain of ethics? So, Husserl in his late manuscripts mentions *praktische Generalthesis*, but it is not that much from the domain of ethics. It's rather from the domain of hedonistic life, *man kann doch leben*, the life is still worth living. So, it's not really analogous thing to the natural attitude for ethical behavior. Can we find something analogous for ethical behavior? You mentioned in the previous answer, that phenomenology doesn't help us to choose a party to vote for and doesn't help us to make a coffee. Could it help us to find a better ethical decision?

**S.L.:** Not as a phenomenologist. If you read these later texts, of which one corpus is the *Kaizo articles*, the articles Husserl published in the Japanese journal *Kaizo*, the issue becomes different. In the late

texts he speaks about renewal of human life, and, of course, he's writing this after World War I, when western or global civilization seems to have gone to seed – world war means that everybody fights everybody, chaos is possible in the life of culture and so on – humanity as a whole has seriously derailed itself. This is his analysis, and Husserl was not the only one to talk about humanity and crisis. He then has the idea that humanity as such must realign itself, starting with the individual. And so, in the *Kaizo* article, he speaks of ethical epoché. The problem turns itself around. What is more fundamental for Husserl, for everybody, is that once in life we should practice an epoché from our previous self, bracket it, think and reflect of what we want to be individually – what do I really want from life, what do I really want to be, what kind of a person do I want to be – and then to construct, as it were, this new self and then try to live by it. And I think that's more fundamental than the phenomenological epoché. The phenomenological epoché is an epistemological method to get clear about what philosophy should be. But more fundamental is the ethical epoché.

But does phenomenology help me cast a vote? No, but the ethical epoché should help me realign myself and say: my whole life, for instance, I've been raised in a socialist household. My father, my mother, everybody was socialist, and I just went along, and just voted for the socialist party all my life just because that's what everybody in my family did. Then I ask myself if I really believe in this party's vision or not. I reflect and say actually I don't, I've just been going along. This is the sort of inauthentic existence in Heidegger, *uneigentlich* – I'm just doing what everybody told me. And now I realign myself. I understand that I really am not a socialist, I really don't want to vote for this party, and I shouldn't because of my deepest beliefs that I've formed myself. I have to give myself account for the *logon didonai*, I have to explain to myself what the arguments are for my belief, not just a gut feeling. Then it turns out, after this ethical epoché,

I'm never going to vote for the socialist party again, because it doesn't align with my beliefs. That would be a way in which an ethical reflection can shape my practical decisions, but not philosophy. Husserl says himself in the *Cartesian Meditations*, philosophy or phenomenology as a form of philosophy changes nothing about the normal world. To conclude, I see phenomenology as a very technical device in the domain of theoretical philosophy, and practical life is something very different. So only by analogy can something like an ethical epoché help me make my decisions, but phenomenology can't help me at all when it comes to politics or ethics. Might be disappointing.

**Mikhail Belousov:** Professor Luft, I just have a small special question concerning the role of adumbrations in the audial perception. Using an example with melody you said that there are no adumbrations in audial experience for Husserl. But I think in *Ideas I* Husserl, using an example of tuning a violin and opposing this experience of tune to the absolute experience of consciousness says that „Ein Geigenton dagegen mit seiner objektiven Identität ist durch Abschattung gegeben, er hat seine wechselnden Erscheinungsweisen. Sie sind andere, je nachdem ich mich der Geige nähere oder von ihr entferne, je nachdem ich im Konzertsaal selbst bin oder durch die geschlossenen Türen hindurch höre usw.“<sup>1</sup>. Can we still say that for Husserl there are adumbrations in this way?

**S.L.:** Yes, but essentially different than in visual perception. I didn't mean to say there are no adumbrations in the auditory field, but they are just very different. The point here about the example that you were giving is that there are different types of adumbrations in visual and auditory perception. In the case of the melody it's louder or less loud. To hear it through the door or to hear right here, if a radio is

---

<sup>1</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1 Halbband. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1976. S. 93.

right here, is a form of adumbration. That's fundamentally different from the adumbrations of co-intending the backside of three-dimensional object. Yes, you're right to point this out, but I would defend Husserl by saying what he wants to point out is that there are *sui generis* differences in forms of experience that merit their own investigation. That's the point he's trying to make here. You're right about the example, but I think what he means to emphasize is the larger point, that different forms of consciousness have different forms of adumbrations; some don't have adumbrations at all, such as the memory of me having coffee with my friend yesterday has no backside. The coffee cup in my memory has a backside, but the memory of the coffee cup has no backside. Those are classical examples that he uses.

**Veronica Cibotaru:** I have a question concerning the relationship between phenomenology and psychology. And I know that there is a *doxa* in phenomenology that phenomenology is not psychology and Husserl, he insists a lot that he's against psychologism, but at the same time in some of his texts he speaks about phenomenology as a form of psychology. So, it seems to me that there is something ambiguous perhaps in Husserl concerning this relationship between phenomenology and psychology. But it seems to me also very important to understand the difference between these two disciplines, because he always says that phenomenology is not psychologism. So, could you perhaps explain, how do you see the relationship and the distinction between phenomenology and psychology?

**S.L.:** Very good question. The main difference is that psychology is an empirical science of the soul of the creature human being or, perhaps, of a certain animal. If you study psychology of gorillas and chimpanzees, that's also a form of psychology, but it's an empirical discipline of a creature that we define – human being, animal con-

consciousness of parrots, birds – that’s an empirical discipline. Phenomenology is an eidetic a priori science. That’s the main difference. But there, of course, are analogies. Psychologists also describe perception as does the phenomenologist. So there is this analogy in that phenomenology also describes forms of consciousness that psychologists also might describe. This analogy again is that for phenomenology the psyche is just an isolated phenomenon of experience, that consciousness is much more. Again, I mentioned the body like the lived body, the body that right now is the executor of my will when I grasp something. So the body as an organ, as a tool by which I interact in the world. This is not something that psychology would study. So, psychology would study a certain layer of consciousness, namely pure consciousness, and not other phenomena, such as consciousness as necessarily embodied in a lived body. That’s not something that psychology would study. And that’s why for Husserl ultimately psychology is also a paradoxical discipline, because it doesn’t understand itself correctly. That’s what he calls the paradox of subjectivity, that psychology does not understand that consciousness is at the same time a phenomenon in the world and the experience that has the world. So that is the paradox that only phenomenology can solve by seeing that there are two ways of talking about the subject as a being in the world and a subject for the world. The main difference is just to say psychology is an empirical science, while we, in phenomenology, use our own psyche as access to phenomenological description. But our own psyche is just an example, so phenomenology must not remain empirical, phenomenology must strive to describe eidetic a priori traits of something like perception. It takes something similar to if we study different creatures in their consciousness and their perception, we also have to say that other animals can also only experience things from the frontside with the backside hidden, even an insect with complex eyes. So that would be an eidetic law. Phenomenology is interested only in eidetic laws and

psychology is interested in particular individual species, and, perhaps, also these species' pathologies, so psychopathology, that studies mental illnesses, or mental disabilities, for example, or aberrations from the norm; but it studies consciousness of a certain species in the way it has been, has become sick or ill, or abnormal. Husserl realized that something like psychopathology is very important, and psychopathology can also use the phenomenological insights, like first person access, empathy and so on, but it's a fundamentally empirical discipline as opposed to phenomenology, which is supposed to be a pure a priori discipline.

**V.C.:** Yes, but can I comment? I know that this distinction is very important for Husserl, even if sometimes I think that he's a bit ambiguous on this distinction, but I am almost ashamed to say, but sincerely I've never really understood fully this distinction. But, for example, couldn't we imagine that there is some kind of psychological science, which also comes to the conclusion that all species perceive through adumbration and we could call this a kind of general empirical law of perception? And then, what would be the distinction then between this eidetic law of adumbration and this universal, so to say, empirical law of psychology?

**S.L.:** Ok, that's complicated, good question. You're right, Husserl is ambiguous. Ultimately, he also says that there is a phenomenological psychology. One discipline within phenomenology is phenomenological psychology. First of all, psychologism is the belief that psychological laws can be reduced to the species human being. That's reductive naturalism, if you will, to use contemporary terminology. And that has to be dismissed. Phenomenology never talks about individual species, but always tries to make general claims. Your point was what about psychologists who, studying different species, come



together and find general psychological laws that obtain for all species. It would be an empirical generality, that would be Husserl's answer. And generality is not universality. That's the fundamental distinction in philosophy. We could have empirical generality and Husserl would say that's still not at the level, the gold standard, so to speak. The gold standard has to be a priori and the difference between generality and universality is a matter not of degrees, but a matter of principle. He thinks what phenomenology must do is practice the eidetic variation. Variation gets us to universal laws, not just a higher level of generality. Ultimately, I think, pure phenomenology the way he envisions it, is actually a very small discipline. We can have very few truly a priori laws with respect to consciousness. The generality is much more interesting. Take something like culture as another study. I'm not a cultural relativist completely, but we can't find certain human traits – let's call them cultural – across all cultures. Language, technology, cognition – these are symbolic forms that Cassirer talks about. And for Cassirer, he would never say this is a priori. It's transcendental insofar as we're talking about the condition of the possibility of experiencing the world as a cultural world, but that's just all that we can get if we want to say anything interesting and not completely a priori. I would be perfectly happy with that. But that's not Husserl's. You have a response, please.

**V.C.:** I understand what you say, and I think that's exactly what Husserl would say and, if I remember well, he also says at the moment that the results of psychology and phenomenology are the same, the method is different. And this is a bit frustrating for me, because then if the method is so different, because Husserl insists a lot on this almost revolutionary method of phenomenology, and finally we arrive at more or less the same results as psychology, then why to adopt this method?

**S.L.:** Husserl would say it's also revolution in the way we see the world and that's the Copernican turn. He would say there's a truly philosophical insight here that psychologists are missing, because they do not practice the reduction. That's the difference. So the break with a natural attitude, this breaking through to the new dimension, philosophy as transcendental philosophy in the sense of Kant – that's the truly philosophical insight that the psychologist is missing even if they are arriving at the same results. They are missing the philosophical dimension, Husserl would say. And someone like D. Zahavi says that too, he agrees here with Husserl.

**V.C.:** Yes, and here, perhaps, I would like to add something and to come back to what Georgy Chernavin said about this ethical reduction. Then, perhaps, that's the interest and the importance that transcendental reduction is that it has an ethical dimension also, which sciences lack. And I don't know, you probably know Emmanuel Levinas and he has a very interesting interpretation, and he says that actually from the transcendental reduction we become aware of our responsibility for the world. So, perhaps this would be also an important point to understand what is actually the importance of a phenomenological method.

**S.L.:** I know this interpretation, I find this response, responsibility, rather nebulous, rather vague. I'm not very convinced. If phenomenology makes us more reflective in this general way and one part of reflection lets us see that we're responsible... I find that very little. Let me get back to the point. So, I take Korsgaard's interpretation of Kant, she uses this language of responsibility. And that the way she interprets Kant's ethics is to say the Kantian insight, the truly great Kantian insight is that freedom and responsibility belong together, that we're responsible for what we ourselves have stipulated for ourselves, and that's her interpretation of the categorical imperative. We are home to

something that is not a law of nature, but what we ourselves stipulate, and that we ourselves are stipulating. Because of that we are beholden and responsible for it, and that is true autonomy. I don't see in phenomenology anything resembling that. That we would somehow stipulate for ourselves laws of action. Husserl has an ethics, as you know, the early ethics where he has this categorical imperative – do the right thing in the situation – which, I think, is the attempt to expand Kant's formalism into material ethics, the way in which Scheler attempted the same thing in different ways. First of all, he never pursues that. It's similar because it's just an idea that he has, and he never develops. And I also don't see how it would be feasible. But does the categorical imperative that he formulates in his early ethics have anything to do with phenomenology in the way he talks about it later in terms of reduction? I don't see a connection, to be quite honest. Or maybe you do, tell me.

**V.C.:** Not directly, perhaps. The only thing here is what Dominique Pradelle calls this theoretical primate, the premise of reason in Husserl. In this early writing the ethical reason is somehow reduced to theoretical reason. And this is, for example, what Dominique Pradelle says and I quite agree with him from his point of view. And that's perhaps something that you find generally in the earlier writings of Husserl. This is perhaps the link that I would make. But then in his later writings he also says things about the norms and also about the accidents to reconstruct the world according to the true norms. And perhaps here there is something more interesting in Husserlian ethics.

**S.L.:** But where do the norms come from? I mean, are they up in the sky, are they platonic entities, what are they?

**V.C.:** Well, I guess they are norms of the reason.

**S.L.:** Theoretical or practical?

**V.C.:** I think it is bound in Husserl, I don't think he makes a radical distinction like Kant, for example, between these two types of reasons. I don't know, that's just my opinion.

**S.L.:** Well, I have to think about the issue of norms. Honestly, I don't have a good worked out answer, I just never took the whole Husserlian ethics very seriously. I find it an interesting idea, but not fully executed well. And again, when it comes to ethics, I don't think phenomenology has much to say, to be very provocative. Right, Veronica? Sorry to disappoint.

**V.C.:** Yes, but it's a problem, because how can phenomenology be *prima philosophia* when it doesn't have any satisfactory ethics. Then it cannot be a fundamental philosophical discipline.

**S.L.:** I completely agree. Just because I talked about phenomenology as first philosophy doesn't mean I believe that. I don't believe in it. I was just laying out the landscape. That's for me the least plausible, least persuasive part of Husserl's philosophy, I must be quite honest. I have become a pragmatist, I don't know if I've ever told you this. I'm a pragmatist, I don't believe in any of this first philosophy stuff. I can tell you about it, but I don't believe in it. Is that okay?

**G.Ch.:** So, I would like to ask a question on one of the points that you mentioned, namely that the conflict between analytical philosophy and phenomenology now is softening. Namely, phenomenology and analytical philosophy from the beginning, they had a specific relation to trivial sentences, some trivial effects, and when we think about Husserl – I'm in the garden, children are playing here, I can hear them, I'm under the tree, or my manuscript, and so on – and nearly all them, so a great number of manuscripts starts with 'I'm a human being', 'I have a living body', 'I am in the world' and so on. And within the analytical tradition this sense for triviality is also present. So,

George Edward Moore would say ‘this is my hand, and that’s why the world exists’, Wittgenstein would also recite trivial effects in order to go to the important stuff. I think that phenomenologists mention those trivialities in order to show the abyss of their problematicity or the constitution, which is behind the fidelity. Wittgenstein would say the answer to the so-called philosophical question is a triviality, it is only difficult to find the right triviality. So, my question would be, when now phenomenology and analytical philosophy are coming closer together, does it mean that it works in both ways, so that not only a phenomenologist will function in a mode comparable with Wittgenstein, contemplating the trivialities and giving trivial answers to the trivial questions, but also analytical philosophers will also start to see the abyss of the sense constitution behind the trivial?

**S.L.:** If you want to compare phenomenology and analytic philosophy, those are such very general terms. But I would agree with you, there’s a very phenomenological element in the late Wittgenstein. This emphasis on showing, not explaining, *zeigen*, just to point to something. There are also these texts where Wittgenstein talks about pure seeing, that we just have to learn how to see correctly. You can compare that also with Heidegger’s late philosophy, with this attempt of *Gelassenheit*. *Gelassenheit* doesn’t mean just to stop doing something, but it is also a stance that we have to learn, once we unlearn western metaphysical thinking. For Heidegger too this would be something that is an achievement that we have to learn. So, in that sense, I would agree, between Wittgenstein, you mentioned, Ayer, Husserl and Heidegger. The triviality is an interesting point, I mean, could one say that Husserl’s trying to explain the trivialities of the natural attitude? In a certain sense one could say that, that things that we take for trivial in the natural attitude become a problem in phenomenology, and that’s the whole idea of the break with the natural attitude, that we have to

learn to see trivialities as non-trivialities, as problems to be solved. In this sense, there is an analogy, but this analogy would, again, be that for Wittgenstein that once we see that the task of philosophy is just to show that all philosophical problems are nothing but trivialities, we understand that they're just linguistic confusions. I don't think Husserl would agree with that. With the idea of explaining trivialities, in other words, problematizing things that in the natural attitude we take for granted – not in the sense if in Wittgenstein that philosophy then would be shown to be obsolete, when we understand trivialities as linguistic confusions – that would not be Husserl's, and I don't think, Heidegger's conviction. Does that make sense?



*Thomas Fuchs*

## **What is phenomenology** **[The Significance of Phenomenology Today]**

### **Introduction**

Phenomenology may be considered as the systematic science of subjective experience and its basic structures such as intentionality, embodiment, temporality or intersubjectivity. Thus it is assigned the crucial task of defending subjective experience against reductionist claims which are raised in particular from proponents of naturalism or physicalism.

If we take a closer look at, for example, cognitive neuroscience, we find that it is still based on the principal divide between the “mental” and the “physical”, or between the subjective mind and the objective body. As a consequence of this divide, mind and world are separated as well.

What is lost in the principal divide between mind and body is the unity of the human *person* which essentially means an *embodied subject*. The person is neither pure subjectivity experienced from within, nor a complex physiological system observed from without; it is primarily a *living being* interacting with others. And here, the other is not a hidden mind, to be located somewhere behind his forehead. Rather, we experience him or her as a living bodily being, visible and expressing himself through his body, that means, we perceive the other as a *unity of interiority and exteriority*.

The currently still dominating disembodied view of the mind as a representational model of the world and the self, is perhaps best captured by a quotation from the German neurophilosopher Thomas Metzinger:

First, our brains generate a world simulation, so perfect that we do not recognize it as an image in our minds. Then, they generate an inner image of ourselves as a whole (...) We are not in direct contact with outside reality or with ourselves (...) We live our conscious lives in the Ego Tunnel.<sup>1</sup>

In this view, subjective experience could also be produced by a disembodied “brain-in-a-vat” that is adequately stimulated, for the mind is only a virtual model of the world – an “ego-tunnel”. Accordingly, Metzinger considers phenomenology to be “a discredited research programme ... intellectually bankrupt for at least 50 years”. Of course, if our subjective experience of being in the world is nothing else but an illusion, a biologically produced virtual “Matrix”, as it were, then every attempt to take this experience serious and to explore it in-depth is doomed to be pointless from the outset. In this view, we are not in the world nor in contact with it, for in reality this world is nothing but clouds of dead particles and streams of anonymous energy.

### **The dual aspect of our embodied existence**

Now this mainstream view of the world and of ourselves is currently put under increasing pressure.

(1) Within philosophy of mind, all attempts to solve the hard problem of consciousness, namely to reduce subjective experience to physical processes, have failed. The irreducibility of consciousness stands more firm than ever, challenging the assumption that the physical sciences are able to provide the ultimate explanation of the world.

(2) In cognitive neuroscience, the new paradigm of “Embodied and Enactive Cognitive Science” has gained increasing influence over

---

<sup>1</sup> Metzinger T. *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Berlin, 2009. 7 f.



the last two decades. It regards consciousness and subjectivity as embodied, embedded and enacted through the ongoing interaction of an organism with its environment.

(3) Finally, in developmental and social psychology, the dominant view of social cognition as being based on a theory of others' hidden minds is challenged by concepts of embodied intersubjectivity where we experience the emotions and intentions of others in the flesh, so to speak.

Now at this turning point of paradigms, phenomenology plays a crucial role. For the concept of embodiment implies the convergence of two complementary aspects or points of view:

(1) on the one hand, the phenomenology of the *lived or subjective body* as the medium of our relation to the world and to others;

(2) on the other hand, the dynamic interaction of the *living, moving and sensing organism* with its environment as conceived by enactivism and dynamic systems theory. (So this view on the organism is also a view on the *Körper* in German).

This means that there is a correspondence between the phenomenology of our bodily being in the world and the ecology of the living organism in its environment. Our embodied existence has a double aspect, both as the body that we are, that we live without noticing, and the body that we have, that we become aware of as an instrument or a physical object. An ongoing oscillation between these two modes or aspects constitutes a fluid and hardly noticed foundation of all experiencing. Thus, the body itself is the turning point between interiority and exteriority, subjectivity and objectivity, between unconscious functioning and conscious attention, or in other words: between processes of *living (leben)* and processes of *living through (erleben)*. The fundamental unity which underlies both aspects is nothing else but the process of *life* itself.

On this background, the significance of phenomenology today lies not only in being a mere science of consciousness. Rather, it is the

phenomenology of the prereflective, implicitly or tacitly lived body which comes nearest to the processes of life. And it is precisely as a science of embodied subjectivity that phenomenology is able to extend to the fields of empirical sciences and to enter into a productive dialogue with them. In what follows, I will try to demonstrate this significance of phenomenology in three domains:

- a) in cognitive neuroscience;
- b) in social cognition;
- c) and, finally, in psychiatry.

A closer look at these domains will show that phenomenology is by no means a misguided or even bankrupt undertaking (as Metzinger says); quite on the contrary, it plays a leading role in the paradigm shift that we are witnessing today in different areas of science.

### ***1) Phenomenology and Cognitive neuroscience***

Let me start with a look at present cognitive neuroscience. It can easily be seen that it is based on the assumption of a profound difference between mind and life, or in other words, it lacks a notion of the living organism. Thus, the basis of the mind is conceived as purely internal, and life as purely external, and the body is conceived as a mere input-output device not constituted for the mind. And thus, the basis of the mind shrinks to the brain. Disconnected from the living organism and the process of life, mental and neuronal processes can only be directly related to each other, leading to a short-circuit of mind and brain.

However, the brain is primarily an organ of the living being, and only through this it becomes an organ of the mind. For both life and mind are essentially *related to what is beyond them*, depending on the continuous exchange with the environment. Just as respiration cannot be restricted to the lungs but only functions in a systemic unity with

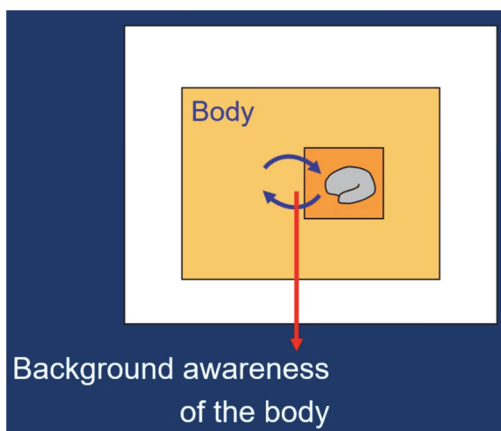
the environment, so the mind cannot be restricted to the brain. Conscious experience is not an internal mental space or tunnel that could be localized somewhere within the organism, but it is *a manifestation of the life process of the organism as a whole*, including the ongoing relations between organism and environment.

There are two dimensions of this process that underlie the emergence of conscious awareness: on the one hand, cycles of organismic self-regulation which form the basis of primary *bodily self-awareness*; and on the other hand, cycles of the sensory-motor coupling between organism and environment. Let us look at these two cycles more closely.

#### ***a) The feeling of being alive***

First, our experience of being in the world is based on the spatiality of the subjective body, that means, subjectivity is extended and more or less co-extensive with the organic body. Neuroscientists as well as philosophers of mind usually regard this spatial self-experience as an illusion or projection created in the brain. This would mean that we are not really inhabiting our bodies. However, it can be demonstrated that the co-extension of lived and living body is not just an illusion. One way to show this is based on the *feeling of being alive*.

This basic feeling is bound to the body as lived in the background – as a domain of diffuse feelings of ease or unease, relaxation or tension, freshness and vigour or tiredness and exhaustion. The background feeling of the body implies a basic self-affection which lends a sense of mineness to all our experiences. And it is certainly spatially extended (as you feel yourself sitting at your desk right now), although not precisely circumscribed. Its biological basis is the organism as a whole, namely the continuous circular interaction of brain and body, as it is depicted on the scheme:



According to affective neuroscientist, for example Antonio Damasio<sup>1</sup> or Jaak Panksepp<sup>2</sup>, multiple interoceptive and proprioceptive signals from the body are processed by centres in the brain stem, hypothalamus, insular and parietal cortex and are integrated into a unified bodily self-awareness.

This processing includes the present state of the inner milieu, the viscera, the musculoskeletal system including the heart, vessels, skin and vestibular system. Brain and body influence each other in constant circular feedback, serving as a basis for an elementary “feeling of life itself”.

The somatic background feeling never subsides, though we sometimes rarely notice it, because it does not represent a particular part of the body, but the over-arching state of virtually all domains<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Damasio A.R. *L'Erreur de Descartes, la raison des émotions*. Paris : Éditions O. Jacob, 1995; Damasio A.R. *A second chance for emotion // Cognitive neuroscience of emotion*. Oxford University Press, 2000. P. 12–23.

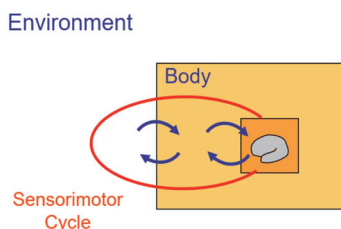
<sup>2</sup> Panksepp J. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford : Oxford University Press, 1998.

<sup>3</sup> Damasio A.R. *L'Erreur de Descartes, la raison des émotions*. Paris : Éditions O. Jacob, 1995. P. 210.

Thus, every conscious state is ultimately rooted in the homeodynamic interactions of brain and body, and, in a sense, integrates the present state of the organism as a whole. Processes of life and processes of experience are inseparably bound to each other.

***b) Bodily being in the world***

Of course embodied subjectivity does not stop at the boundaries of the skin. Our *being-in-the-world* is mediated by the habitual functioning of the lived body. It operates in every interaction with the world in a tacit mode, without requiring explicit attention. This is mirrored, on the biological level, by the complementary coupling of organism and environment, produced in particular through action-perception loops, by the sensorimotor cycle. In the interaction with objects or situations, the body's sensory and motor organs are linked through mediation of the central nervous system in order to enable the achievement in question.



These sensorimotor feedback cycles are a major component of embodied and enactive cognitive neuroscience: What the organism senses is a function of how it moves, and how it moves is a function of what it senses. This means that living beings do not just passively receive information from their environment; rather, they actively participate in the generation of perception and cognition. So, for example,

our gaze scans the surroundings, and this is the basis our visual perception. In touch, the interdependence is even more obvious: The touching hand is guided by the shape of the object, while conversely these shapes are disclosed through the hand's movement. Moreover, objects are always perceived as enabling possible actions, or in Heidegger's terms, as objects "ready-to-hand". An object such as a knife can only be perceived by an embodied agent capable of somehow interacting with it, e.g. by having suitable limbs to walk towards the knife, grasp it, etc.

The embodiment of the subject leads phenomenology to the same consequence as the paradigm of embodied cognition: they both reject the representationalist concepts prevailing in mainstream cognitive science. These concepts are based on a principal divide of organism and environment which means that perception does not connect us with the world, but only with internal representations, inner constructs or inner models. However, as Merleau-Ponty emphasized, "the phenomenal field is not an 'inner world', the 'phenomenon' is not a 'state of consciousness', or a 'mental fact', and the experience of phenomena is not an act of introspection"<sup>1</sup>.

The same criticism is raised by the enactive approach first put forward by Varela and Thompson<sup>2</sup>: A cognitive being's world is not a pre-given external domain, represented internally by the brain, but a relational domain created by that being's agency and coupling with the environment. In other words: Living beings *enact their world* as inseparable from their own structure and actions. Instead of representations, embodied approaches rely on flexible schemes of interaction with the environment which are based on brain networks but are only

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. Atlantic Highlands, New Jersey: The Humanities Press, 1962. P. 51.

<sup>2</sup> Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. The MIT Press, 1991.

realized through circular feedback loops. In these interactions, the brain functions as a mediating organ, not as the sole producer of perception. Thus, the carrier processes necessary for conscious experience constantly cross the borders of the skull and the skin; consciousness may not be localized in any one place at all but is based on the ongoing interactions between brain, body and environment.

This embodied account applies for motor action as well. My actions are not external movements triggered by an inner mind, but they are enacted by me as an embodied subject. When I am writing a letter, for example, there is no point in the unity of action where my „self“ ends and the outer „world“ begins, no border that separates „inner“ and „outer world“. I am not a pure consciousness outside of my own writing, but I am an “*embodied and ecological self*” whose borders do not stop at the skin<sup>1</sup>. As living bodies, we are extended into the world – always to the point where the current interaction with the world is going on.

To summarize: From an embodied approach, *the phenomenology of bodily being in the world corresponds to the ecology of the organism in its environment*. They are both complementary aspects of the same life process that connects the subject and the world, or brain, body and environment. Again, processes of living and experiencing are intimately connected.

## 2) Social Cognition

As we have seen, phenomenology favours embodied and enactive concepts of cognition. And this also applies for the concepts of cognition in the social sphere which are regarded as embodied intersubjectivity.

---

<sup>1</sup> Neisser U. Five kinds of self-knowledge // Philosophical Psychology. 1988. No. 1(1). P. 35–59.

The currently predominant theories of social cognition are still mainly based on a disembodied view: Concepts such as Theory of Mind, simulation, mindreading etc. all assume a fundamental inaccessibility of the other whose hidden mental states, intentions or feelings may only be inferred from his external bodily behaviour by using some sort of ‘mindreading’. Social understanding then becomes a kind of projection of inner models or representations onto others. Moreover these theories usually are directed towards situations of detached observation instead of face-to-face interaction.

However, in most everyday interactions with others we do not use any introspective simulation or inference. Instead, we immediately perceive the other’s intentions and emotions in his expressive behaviour. As Scheler has argued, we are “...directly acquainted with another person’s joy in his laughter, with his sorrow and pain in his tears, with his shame in his blushing”<sup>1</sup>, etc. The other’s body is not just a tool for conveying signs of hidden intentions or emotions; rather, it is itself intentional and expressive.

The crucial term here is *expression* which may be considered a paradigm case of embodiment. The bodily expression of an emotion is not just an external accompaniment that could be separated from an “inner” feeling, because “e-motion” precisely means “outward movement” (*ēmovēre* in Latin). There is no relation here between an inner and an outer, a significant and a signifier, as if the expression were just a sign for the emotion that we would have to decode. Rather, the sorrow *is* in its facial expression or in the crying, the joy *is* in the smile, and the shame in the burning cheeks. Expression is the primordial “phenomenon” (from the Greek *phainomai*), that means, what shows itself, and what is present *in this very showing*. That what is expressed

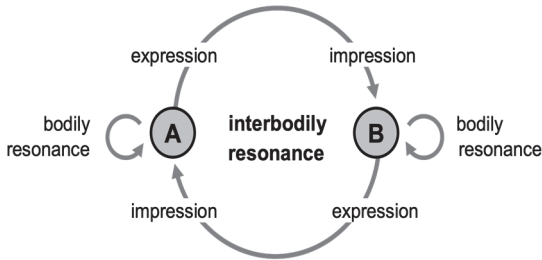
---

<sup>1</sup> *Scheler M.* Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism. Evanston, IL : Northwestern University Press, 1973.



manifests itself, it does not remain behind; and there is no difference between internal and external; and even if we suppress the expression of an emotion completely, it still remains a *movement tendency* that we feel in our body.

Expression thus becomes the core phenomenon of what Merleau-Ponty has termed “intercorporeality”: In every face-to-face encounter, our body is affected by the other’s expression, and vice versa. This creates a dynamic interplay which forms the basis of primary empathy, and which I will describe as “*mutual incorporation*”. It may be illustrated by the following schema:



Let us assume that A is a person whose emotion, for example anger, manifests itself in typical bodily (facial, gestural, interoceptive, etc.) changes. His lived body thus functions as a felt ‘resonance board’ for the emotion: A feels the anger *as* the tension in his face, *as* the sharpness of his voice, the arousal in his body, the impulse to move forward etc. Now this is the bodily resonance of his emotion. This resonance is also an *expression* of the emotion at the same time, that means, the anger becomes visible as such for A’s partner B (on the right side). The expression will also produce an *impression*, namely by triggering corresponding or complementary bodily feelings in B. Thus, B not only sees the emotion in A’s face, gaze and gesture, but also senses it with his own body, through his own bodily resonance.

However, it does not stay like this, for the impression and bodily reaction caused in B in turn becomes an expression for A (so we move again to the left side); however slightly it will create an impression in A again and will somehow change his behaviour: for example withdrawing a little bit or even increasing his anger. And this creates a circular interplay of expressions and reactions running in split seconds and constantly modifying each partner's bodily state. They have become parts of a dynamic sensorimotor and inter-affective system. Each lived body reaches out, so to speak, to be complemented by the other; they are coupled to form an extended body through *inter-bodily resonance or intercorporality*.

No mental representation is necessary for this process. There is no strict separation between the inner and the outer, as if a hidden mental state in the one person produced certain external signs which the other person would have to decipher. For A's anger may not be separated from its bodily expression; and similarly, B does not perceive A's body as a mere object, but as a living, expressive body that he is coupled with. It is in this sense that we can refer to the experience of the other in terms of 'embodied' perception, which means an 'embodied' communication as well. Or in Merleau-Ponty's account:

The communication or comprehension of gestures comes about through the reciprocity of my intentions and the gestures of others, of my gestures and the intentions discernible in the conduct of other people. It is as if the other person's intentions inhabited my body and mine his<sup>1</sup>.

As we can see, the concept of mutual intercorporality leads to the opposite of the representationalist account: Primary social understanding is not an inner modelling in a detached observer, but the other's body extends onto my own, and my own extends onto the other.

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. Atlantic Highlands, New Jersey: The Humanities Press, 1962.

### **3) Embodiment and Psychopathology**

The third and final field I want to consider is phenomenological psychopathology. Here we are confronted with the prevailing biological paradigm in psychiatry according to which mental illnesses are diseases or malfunctions of the individual brain. But mental illness is not something that goes on within an inner space, neither in the mind nor in the brain. Phenomenological psychiatry has elaborated in many analyses how mental illness manifests itself in alterations of the patient's lived body, lived space, temporality, intersubjectivity, and thus in the whole of the patient's being-in-the world. „*The patient is ill, that means, his world is ill*“, as the psychiatrist Jan van den Berg has put it<sup>1</sup>. In this sense, the illness is not in the patient, rather the patient is “in the illness”, even though its somatic components are localizable within the boundaries of the organic body.

From this point of view, mental disorders are always ‘ecological’ disturbances in the patient's lived body, lived space and relationships with others. This may be called an *extended view of mental illness*, and the concept of embodiment serves as a basis of this view. It is precisely the more tacit dimension, the implicit way in which our body functions that is alienated and altered in major psychiatric disorders. I will give just one example for this, namely the concept of schizophrenia as a “disembodiment”.

#### ***Schizophrenia as a disembodiment***

Current neuropsychological theories attribute the core disturbances in schizophrenia to higher order cognitive processes such as

---

<sup>1</sup> Berg J.H. van den. A Different Existence. Principles of Phenomenological Psychopathology. Pittsburg, PA : Duquesne University Press, 1972.

“theory of mind” or “meta-representation”<sup>1</sup>. In contrast, phenomenological approaches locate the main disorder in schizophrenia on a lower level, regarding it as a fundamental disturbance of the embodied self, or a *disembodiment*. This includes

- (1) a weakening of the basic, pre-reflective sense of self (also called ipseity),
- (2) a disruption of implicit bodily functioning, and
- (3) a disconnection from the intercorporeality with others.

As a result of this disembodiment, the pre-reflective, practical immersion of the self in the world is fundamentally disturbed. This basic alteration develops gradually, often many years before the manifest acute psychosis.

**(1) *Disembodiment of self:*** According to the concept mainly developed by Joseph Parnas and Luis Sass, Stangellini and others schizophrenia involves a diminishment of basic self-awareness which can also be described as of a vital contact with the reality. It is experienced as an existential feeling of lacking presence, of being alien to the world. This disturbance of pre-reflexive self-awareness permeates all areas of experience:

A feeling of total emptiness frequently overwhelms me, as if I ceased to exist.

It is as if I am not a part of this world; I have a strange ghostly feeling as if I was from another planet. I am almost nonexistent<sup>2</sup>.

**(2) *Disembodiment of action and perception:*** The disturbance of basic self-awareness in schizophrenia is accompanied by a loss of the

---

<sup>1</sup> Frith C.D. Schizophrenia and theory of mind // Psychological Medicine. 2004. No. 34. P. 385–389; Brüne M. Emotion recognition, ‘theory of mind’, and social behaviour in schizophrenia // Psychiatry Research. 2005. No. 133. P. 135–147.

<sup>2</sup> Parnas J. et al. EASE: Examination of anomalous self-experience // Psychopathology. 2005. No. 38. P. 236–528.

habitual bodily functioning that normally mediates our relation to the world. Patients often experience a disintegration of habits or a “disautotomation”. Instead of simply dressing, walking, driving, etc., they have to prepare and produce each single action deliberately which leads to a hyper-reflective awareness of the normally tacit functions. For example:

If I want to do something like going for a drink of water, I’ve to go over each detail—find cup, walk over, turn tap, fill cup, turn tap off, drink it<sup>1</sup>.

At times, I could do nothing without thinking about it. I could not perform any movement without having to think how I would do it<sup>2</sup>.

Here the implicit habits of the body break down and must be replaced by conscious planning and execution. This leads to a loss of spontaneity, to increasing self-observation, and to hyperreflexivity. Every action, however trifling, requires targeted attention and action of the will. It is not for nothing that the patients often speak of a break between themselves and their body, feel hollowed out or like lifeless robots.

I am like a robot which someone else can use, but not me. I know what has to be done but cannot do it.<sup>3</sup>

In perception, the disembodiment manifests in an impaired capacity to recognize familiar patterns or *Gestalten* which in turn leads to an overload of details. For example:

---

<sup>1</sup> *Chapman J.* The early symptoms of schizophrenia // *British Journal of Psychiatry.* 1966. No. 112. P. 239.

<sup>2</sup> *De Haan S., Fuchs T.* The ghost in the machine: Disembodiment in schizophrenia. Two case studies // *Psychopathology.* 2010. No. 43. P. 327–333.

<sup>3</sup> *Chapman J.* The early symptoms of schizophrenia // *British Journal of Psychiatry.* 1966. No. 112. P. 231.

I have to put things together in my head. If I look at my watch I see the watch, watchstrap, face, hands, and so on, then I have got to put them together to get it into one piece<sup>1</sup>.

Everything I see is in bits. You put the picture up bit by bit into your head... If I move there's a next picture that I have to put together again<sup>2</sup>.

There is also alienation of perception that may still go on where the subject becomes, so to speak, the "perceiver" of his own perceptions, he witnesses his own perceptions like from the outside. And this alienation of perception is expressed for example as follows:

I become aware of my eye watching an object.<sup>3</sup>

I saw everything I did like a film camera.<sup>4</sup>

For me it was as if my eyes were cameras, and my brain would still be in my body, but somehow as if my head were enormous, the size of a universe, and I was on the far back and the cameras were at the very front. So extremely far away from the cameras.<sup>5</sup>

This disembodiment even reaches to the domains where we normally perceive ourselves in the world and now patients perceive the world from the inside of the head, so to speak.

**(3) *Disembodiment of intercorporality:*** It is the lived body that mediates the practical knowledge of how to interact with others, as we have seen above. So the lived body mediates the understanding of the

---

<sup>1</sup> *Chapman J.* The early symptoms of schizophrenia // *British Journal of Psychiatry.* 1966. No. 112. P. 231.

<sup>2</sup> *McGhie A., & Chapman J.* Disorders of attention and perception in early schizophrenia // *British Journal of Medical Psychology.* 1961. No. 34. P. 103–116.

<sup>3</sup> *Stanghellini G.* Disembodied spirits and deanimated bodies: The psychopathology of common sense. Oxford, 2004.

<sup>4</sup> *Sass L. A.* Madness and Modernism. Insanity in the light of modern art, literature, and thought. New York, 1992.

<sup>5</sup> *De Haan S., u. Fuchs T.* The ghost in the machine: Disembodiment in schizophrenia. Two case studies // *Psychopathology.* 2010. No. 43. P. 327–333.

other's expressions on the background of the shared situation. And we are involved in a sphere of primary "intercorporeality". But in schizophrenia this involvement in the world is disturbed, and again results in a fundamental alienation: Patients report that they feel isolated and detached, unable to grasp the everyday shared meanings of the world.

People have a system. I try to understand it. But then I don't understand anything.

When I was a child, I used to watch others to see what was the moment to be happy or to be sad.

I am like an emperor in his pyramid. I am not involved in the world, merely observing it from outside to understand its secret workings.

Thus, the behaviour of others comes to be observed from a distant or 3<sup>rd</sup> person point of view instead of entering 2<sup>nd</sup> person embodied interactions.

To conclude, schizophrenia implies a disembodiment of the self in the sense of losing one's habitual bodily performance, and with it as a disturbance of the patient's lived body, lived space and relationships with others. Schizophrenia shows us, through its fundamental disturbance, the normally mediating function of the lived body, or the embodiment of subjectivity.

I started with the statement that mental illness is not a malfunctioning process occurring in the brain but a disturbed way of bodily being in the world. Mental illness in general is an *extended phenomenon*, taking place in space and time, in particular *in between* the patient and the others; the patient is ill means that his world is ill. I have taken the example of schizophrenia which may be considered as a disturbance of the patient's lived body, lived space and intercorporeality with others. Although faulty neuronal maturation in early life probably plays a role in the development of schizophrenia, but nevertheless there are no brain systems that produce the illness by themselves.

Mental illnesses are not mere “diseases of the brain”. They are always disturbances of a person’s being-in-the-world and being-with-others.

### Conclusion

I started with the thesis that the significance of phenomenology today lies not only in being a science of consciousness. Rather, it is the phenomenology of the prereflective, lived body, of our embodied and extended subjectivity that is able to challenge current mainstream paradigms in cognitive neuroscience, social cognition and also in psychiatry. These paradigms are based on a disembodied and functionalist concept of the mind as a system of algorithms produced by the brain. The paradigm change that we are witnessing today re-embeds the mind in the process of life and thus in the world. The phenomenology of our bodily being in the world corresponds to the ecology of the living organism as conceived by the paradigm of embodied cognition. In other words, the lived body mediating our relation to the world is the counterpart of the living body, the organism which enacting its world, and both aspects of the life process complement each other.

I have chosen schizophrenia as the paradigm case for an extended and ecological concept of mental disorders. But it may still serve another purpose: The disembodied, detached experience of schizophrenic patients resembles in many respects the disembodied, representationalist concepts of mainstream cognitive science and mainstream social cognition. Let me remind you of Thomas Metzinger’s quotation:

First, our brains generate a world simulation, so perfect that we do not recognize it as an image in our minds. Then, they generate an inner image of ourselves as a whole (...) We are not in direct contact with outside reality or with ourselves (...) We live our conscious lives in the Ego Tunnel<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Metzinger T. Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik. Berlin, 2009. 7f.



Somewhat pointedly, one could say: If we were all schizophrenic, then Thomas Metzinger would be right. We would then feel a split between ourselves and our body which we would have to steer from the outside like a Cartesian Ego. We would not inhabit the world through the medium of our body but we would feel distant to the world, not really present, like on a foreign planet. And (if Metzinger were right) we would not empathically understand others but would have to theorize about them in order to make sense of their puzzling behaviour. We would indeed live our lives the Ego Tunnel.

This is fortunately not the case. Fortunately, we are no movies produced by a brain but we are embodied living beings; fortunately, we do not live in a Matrix world in our heads but in a life-world that we share with one another. The significance of phenomenology today may be seen in helping us to recognize our human condition again and to understand it in a new and deeper way.

## ***Discussion***

**Mikhail Belousov:** What do you think about the fact that what you have described as psychopathological diseases often takes place and even becomes classical methodological procedures, in Husserlian phenomenology? For example, let us take the idea of a disinterested spectator, observing itself as interacting with the world in intentional acts, the idea of a reduction which suspends the world, the idea of a transcendental consciousness which is not a part of the world, the problematization of the world and of things taken-for-granted etc. What do you think?

**T.F.:** Your question is how transcendental phenomenology relates to experiences of schizophrenic these patients? Is that your question?

**M.B.:** Yes, it is a part of my question. But what do you think of the fact that what you have described as this kind of disorder can become a part of the philosophical program (not to take the world for granted and so on).

**T.F.:** This parallel of many schizophrenic experiences and the central, crucial method of phenomenology has been detected by phenomenological psychopathologists as well. For example, by Wolfgang Blankenburg; and he described *epoché* (phenomenological method of bracketing the world-belief) as in some ways similar to the lack of being-embedded-in-the-world that schizophrenic patients experience. So this alienation, this derealisation that many patients describe in some way resembles the not being in the world as a matter of course (and that is in a way the phenomenological method of the *epoché*). But on the other hand, of course, we may not confuse these experiences. What a phenomenologist does, certainly brackets the experience of the world, but he does so in a theoretical manner, for methodological reasons. And he becomes not alienated from his body through this, nor alienated from the world in a sense of living in a Matrix-world, in a world that becomes completely alien to him. But he is bracketing the natural belief of the natural attitude – this is something that is done deliberately and methodologically. So there is certainly a crucial difference between taking the phenomenological stance of the *epoché* (and in this way going back to the transcendental consciousness), on the one hand, and, on the other hand, the forced derealisation of the schizophrenic patient who cannot choose between both attitudes, i.e. the phenomenological and the natural attitude. That would be the crucial difference. But there are indeed some similarities here, you are right.

**Natalia Artemenko:** I have also a small question, concerning this remark made by Thomas Metzinger about Ego-tunnel. I am just wondering: does Metzinger know something about passive constitution?

Because, as you know, the sphere of the passive conscious does not merely represent the psychic phenomenon, it is not the repressed as it was considered by classical psychoanalysis. So, the sphere of passivity is inseparable from the bodily life of the subject. Moreover it makes possible all conscious activity of subject through the bodily executions. And this topic of corporality which represents fundamental structure of subjectivity is wide new. Here we could criticize the theory of pure subjectivity and draw our attention to the fact that the genesis of subjectivity is of the bodily nature. But all these thoughts we can find in later Husserl's manuscripts and also in Merleau-Ponty.

**T.F.:** You are completely right, Metzinger does not know very much about phenomenology. He takes a metaphysically realist view and starts with the assumption that all that exists is what natural sciences tell us. All that exists are basically physical objects and one special physical object, namely the brain, is able to produce, to create inner models of the world. But these inner models are certainly not the actual reality; and therefore it makes no sense for him to describe and to analyze these structures of consciousness, therefore he does not care for it. His whole approach is a completely different one, namely: starting from physicalist reality.

You are also right in that Husserl's analysis of passive constitution comes very close to the embodied accounts, because it precisely describes how our lived experience is build up or constituted by basic (including bodily) syntheses, in other words, by passive synthesis that form our full awareness of the world. But this is not just produced by itself, but it is a complicated structure of building up consciousness or awareness through passive synthesis, and this could be put in parallel to many descriptions and research results in cognitive neuroscience. The only presupposition is that you take as the basis not just the brain but the whole body in contact with the environment. Husserl did a lot

in his analysis of space and object to describe the interdependency of our sensorimotor bodily awareness with the structures that we perceive in space. Thus, it is precisely an embodied account that Metzinger could find in Husserl, but he does not know him, that is the problem.

**Elena Klimenskaya:** I have just a very naive question: why did you choose this particular disorder and did not take any other? I think that the environment can be separated from us not exclusively in the case of this disorder.

**T.F.:** One first reason is certainly that there was just a possibility of giving one example of a major psychiatric disorder that may be seen from an embodied point of view. I have done a lot of work on other major psychiatric disorders and described them – so it is just a reason of a limited space or limited time. But on the other hand schizophrenia is particularly well suited to illustrate such an embodied approach, because it is precisely the experience of disembodiment that the patients describe which illustrates how our normal embodied life functions, how we normally exist in the world, perceiving and acting in it, feeling the other as connected to ourselves. All this can be illustrated and analyzed in more depth if we have, so to speak, the counter-example of schizophrenia in which major embodied processes get lost and a disembodiment results. *Ex negativo*, so to speak, it can illustrate and show us what our normal embodied awareness of the world enables us to do, how our body enables us to be in the world. So that is the example I chose for this reason: I think in schizophrenia more than in other disorders such as depression or obsessive-compulsive disorder this fundamental lack of embodiment precisely illustrates what normal embodiment means. I hope I have made it a bit clearer.

**Georgy Chernavin:** You mentioned the role that phenomenology has to defend, for example, our knowledge against reductionism, but I

would like to know: do you think that phenomenology could have other functions of resistance? For example, in the critique of ideology, when we have an aggressive, so to say, message – could phenomenology here play this role of defending or resisting? What do you think on this matter?

**T.F.:** This is a role that phenomenology has increasingly realized in the last decade and there is also a kind of political phenomenology that has started to be developed in major articles and books. So political phenomenology would be the attempt to describe the basic attitudes, so to speak, the *Einstellungen* that make us perceive the world, also the social world in a certain sense and in a certain respect. If we follow political and ideological worldviews down to their constitutive moments, so to speak, how they are constituted, how they are constructed, then, I think, phenomenology can have a critical task. This critical task would be different from the critical task which I mentioned today (so the critique of reductionism) and here phenomenology would have another critical role – no less important certainly, but which I did not mention today, the critical role of analyzing the constitution of ideological worldviews through its constitutive elements. That is a very general remark of course, but I just wanted to express my agreement with your view that phenomenology can certainly have a political dimension.



## Андрей Паткуль

### Что такое феноменология

Что такое феноменология? Я хотел бы начать с предварительного, формального и – как это нередко бывает в феноменологии – немного пафосного ответа. Я бы сказал, что феноменология – это *шанс философии*. Закономерно возникает вопрос: «Шанс на что представляет собой феноменология для философии?». Ответ будет тавтологичным – это шанс философии остаться философией.

Хронологически дело обстояло так, что уже во второй половине XIX века (М. Хайдеггер датирует это 1850 годом), в любом случае на рубеже XIX–XX веков, стало очевидным: философия теряет то, что можно было бы назвать её автономией. Хотя слово «автономия» здесь не очень удачно, учитывая различные контексты его возможного употребления, в том числе нравственный, практический. Я использую не в очень строгом смысле – самозакония – его здесь. В любом случае можно сказать, что к указанному моменту другие, нефилософские дисциплины эмансипировались от философии. Более того, стало ясно, что на долю философии в общем-то ничего, никакого предмета больше не остаётся. Это хорошо подмечено в знаменитой «Давосской диспутации» М. Хайдеггера и Э. Кассирера<sup>1</sup>, где они коротко затронули в том

---

<sup>1</sup> Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск : Прописи, 2001. С. 124. Давосская дискуссия, или Дебаты в Давосе (нем. «Arbeitsgemeinschaft Cassirer – Heidegger»), между Эрнстом Кассирером и Мар-

числе и эту проблему. Впрочем, очевидно, М. Хайдеггер, указавший на такую ситуацию в этой диспутации, не первым ее диагностирует: уже по меньшей мере Ф.В.Й. Шеллинг<sup>1</sup> имел достаточную ясность относительно такого положения дел, хотя и решение совершенно иное в XIX в., чем Хайдеггер в веке XX для этого затруднения предложил. Но в любом случае мы видим, что на рубеже XIX–XX веков казалось, что философии просто больше нечем заниматься – даже из того, что ранее считалось или могло считаться собственно философскими темами (сознание, психика, общественная, политическая жизнь и пр.).

Философию поэтому пытались сохранить как специфическую технику обслуживания нефилософских наук: в качестве интерпретации, критики научного языка; разработки, шлифовки научного метода. Но также и в качестве создания разного рода мировоззрений, идеологий; руководства для практики преобразования мира и многого другого.

Мы, надо сказать, и сейчас находимся не в лучшей ситуации. Может быть, в первом приближении в чём-то она покажется другой – позитивные науки ушли со времени формирования феноменологии далеко вперед, но я думаю, что по существу она едва ли изменилась. В каком-то смысле сейчас даже происходит рецидив, реванш старой позитивистской философии – в пику тому, что когда-то философия отыграла для себя на интеллектуальном поле благодаря усилиям феноменологии.

Что же мы можем формально понимать под философией, когда говорим, что феноменология позволила (и все еще позволяет)

---

тином Хайдеггером состоялась 26 марта 1929 г. по случаю двух Давосских университетских курсов (с 17 марта по 6 апреля) в отеле Belvédère в Давосе. Формально темой симпозиума был кантовский вопрос «Что такое человек?».

<sup>1</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Философия мифологии : в 2 т. Т. 1 : Введение в философию мифологии. СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2013. С. 233.

философии остаться философией? Ответ на этот вопрос на самом деле не должен зависеть от хронологических обстоятельств, – мы не знаем, как сложится положение дел в философии в будущем, не исключено, что как раз само слово «феноменология» тоже будет выхолощено, хотя как некое ничего не значащее имя оно, правда, будет употребляться, но за ним будет скрываться что-то принципиально нефилософское и, соответственно, на деле нефеноменологическое. Это уже и так нередко случается... Впрочем, что все же можно отнести к представлению о философии в той мере, в какой мы говорим, что феноменология даёт шанс философии сохраниться в качестве философии?

Здесь я для начала, как может показаться на первый взгляд, буду апеллировать к историческим авторитетам. Хотя это особый разговор о том, как философия, поскольку она вообще является философией, относится к истории и авторитетам. И, кроме того, о том, как можно экстраполировать некий исторический пример, казус, на возобновление философского вопрошания или философского исследования здесь и сейчас. Это тоже тема особого разбирательства, которая на разные лады, прежде всего у М. Хайдеггера, воспроизводится в феноменологической философии, хотя, как мне кажется, также и у Э. Гуссерля этот сюжет затрагивался, да и у других феноменологов. Так или иначе, я бы выделил следующие моменты, которые могли бы намекнуть на то, в чем феноменология позволяет философии остаться философией.

Первый из них маркируется фигурой *Аристотеля*. Замечу, что и М. Хайдеггер любил – правда в своём контексте и в рамках своей постановки ведущего философского вопроса – отсылать к этой теме у этого великого мыслителя. Второй я бы прояснил на примере *Платона*, но с той опять же оговоркой, что и здесь речь не идёт о каком-то историографическом, давнем, устаревшем ка-



зусе или прецеденте, а о принципиальной позиции, которую невозможно редуцировать, которую невозможно исключить так, чтобы не исключить при этом и философию. И наоборот, когда мы вводим такого рода позицию или такого рода характеристики мышления, какие задает Платон, мы тем самым уже попадаем в сферу именно философской мысли в отличие от других типов мышления: позитивно-научного исследования, – независимо от того, будет ли оно естественнонаучным, формально-научным или гуманитарным, – публицистики, в отличие от художественной критики, политической идеологии, да каких угодно нефилософских рефлексий.

Итак, Аристотель. Я процитирую «Метафизику», книгу VII, главу 1 в переводе А.В. Кубицкого. Стагирит говорит следующее: «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее...»<sup>1</sup>. Речь в этой сентенции идёт о принципиальном вопросе, к которому возводятся все философские вопросы, в том числе вопросы последующей философской традиции. Скажем, вопрос Г.В. Лейбница о том, почему вообще есть нечто, а не, напротив, ничто. Вопрос М. Хайдеггера о смысле бытия как такового – в его отличии от сущего. И, казалось бы, не имеющий отношения к аристотелевскому вопросу вопрос И. Канта о том, как возможна метафизика как наука. Тем не менее и он, и все прочие вопросы, поскольку они вопросы философские, возводятся именно к этому аристотелевскому вопросу. Ведь тот же Кант, спрашивая о том, как возможна метафизика как наука, спрашивает не о чем ином, как о том, как возможно научное познание сущего как сущего или сущего как такового.

---

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1976. С. 188.

Вопрос о сущем одновременно и самый простой, поскольку, как говорили в Средние века, понятие сущего – это первое и простейшее понятие нашего интеллекта, потому что оно заведомо называется обо всём и во всем и всяком уже *a priori* мыслится. Всё, с чем мы так или иначе имеем дело, является сущим, т.е. тем, чему – в том или ином значении – принадлежит такое «свойство», как «быть». Причём «свойство» это уже должно ему принадлежать, чтобы были и имели смысл все остальные свойства, все остальные предикаты – от самых элементарных, которые даны нам в непосредственном ощущении (цвет, звук, запах, фигура), до самых сложных: подчинённость определённым законам, каузальная детерминированность, наделённость смыслом и т.д. Если у нас нет, выражаясь словами Канта, «трансцендентального полагания», если мы не соотносимся с тем, что – так или иначе – *есть*, то разговор обо всём остальном невозможен, он попросту лишён смысла. Не-сущее, вспомним Парменида, невозможно ни помыслить, ни высказать. Все остальные науки, все остальные типы нашей практической деятельности имеют дело с чем-то, что является производным по отношению к сущему вообще, составляя всегда только часть его, – и это еще очень большая проблема, в каком смысле они являются его частью. Например, по Аристотелю, не с сущим, поскольку оно вообще есть, а с сущим, поскольку оно способно к движению, как это имеет место в случае природы, имеет дело естествознание. Это и есть то, что отличает, с точки зрения Стагирита, физику от первой философии, философии как таковой.

Но этот же вопрос – вопрос о сущем, поскольку оно есть, – и самый трудный из всех возможных вопросов, потому что он, как выражается Стагирит, ἀεὶ ζῆτοῦμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον<sup>1</sup> – всегда (и всякий раз снова и снова, с каждым новым мыслителем, с

---

<sup>1</sup> Постоянно ставится и доставляет затруднения (др.-греч.).

каждым новым поколением) разыскиваемый и всегда (и всякий раз снова и снова, каждого нового мыслителя, каждое новое поколение) ставящий в безысходное положение. Этот вопрос непреодолимый. Очевидно, что все сущее есть (а именно сущее есть сущее = тавтология сущего), но что значит, что оно есть, – непонятно. Учитывая напряжение между этими двумя крайними терминами формулы «сущее как сущее» («сущее» в правой ее части и «сущее» в левой ее части), я в данной связи хотел бы акцентировать еще два обстоятельства, относящиеся к проблеме сущего, которые можно найти уже у Аристотеля и которые акцентировались на разные лады потом в феноменологии, причём ещё со времен, так скажем, пред-феноменологии Ф. Brentano.

Во-первых, обладание предикатом (или самой предикацией как таковой!) «быть» характерно для всего, с чем мы не только сталкиваемся, но хотя бы только могли столкнуться. Причём сущее есть не потому, что мы с ним встречаемся, имеем дело, но всякий раз наоборот. На основании принадлежности этого признака мы действительно можем говорить о сущем как о том «понятии», под которое подпадают все прочие определённости, и поэтому мы говорим о сущем как целом. Сущее как целое предельным образом охватывает все прочее. А во-вторых, – и этим мы тоже обязаны Аристотелю – мы обнаруживаем, что в «сущем как целом» всегда уже есть важная дифференциация, поскольку, как отмечает Стагирит, «о сущем говорится, правда, в различных значениях»<sup>1</sup>. (Отмечу, что этой проблеме посвящена знаменитая диссертация Ф. Brentano<sup>2</sup>, которая отчасти и подтолкнула когда-то М. Хайдеггера к разработке его онтологической программы,

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Указ. соч. С. 119, 187.

<sup>2</sup> *Бrentано Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю. СПб. : Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012.

развертыванию его вопрошания о бытии<sup>1</sup>.) Данный тезис Аристотеля говорит о том, что единый смысл «быть», единый смысл сущего всегда находится под вопросом, поскольку, с точки зрения этого философа, речь о сущности и речь о привходящем, речь о разных категориях, речь о возможном и речь о действительном – это речь о разных, возможно, несопоставимых (но, возможно, все-таки и сопоставимых) смыслах сущего. А именно во всех этих случаях «быть» означает разное.

Возникает вопрос, как отмечает и сам Аристотель, «если сущее имеет различные значения (ибо оно означает или сущность, или качество, или количество, или какую-нибудь из остальных категорий), то какого же рода единым будет все существующее, если не-сущее существовать не будет?»<sup>2</sup>. Ведь сущее – и только оно – есть, и на этом основании оно является целым, образует целое, больше и помимо которого нет ничего. С другой же стороны, оно уже всегда дифференцировано на различные роды, регионы, выражаясь как раз в феноменологической терминологии, сообразно различию смыслов, заключающихся в «быть».

На самом деле это не такая уж безобидная историческая деталь. Мне вообще кажется, что это – вопрос о важнейшем достижении феноменологии (в том числе и по сравнению с другими направлениями современной философии) в XX в., нивелировавшем и редуцировавшем по инерции предыдущих столетий все к индифферентной предметности вообще, а именно вопрос о фиксации и обосновании содержательных различий предметных регионов, или регионов сущего (в версии М. Хайдеггера) и их *онтологической неоднородности*. Насколько тезис о различии регионов и, соответственно, о различии способов бытия возводится

---

<sup>1</sup> См. также: *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // Логос. Литературно-философский журнал. 1994. № 6. С. 303–309.

<sup>2</sup> *Аристотель.* Указ. соч. С. 354.

к аристотелевскому тезису о различии смыслов сущего и, что ещё более важно, генетически реконструируем из него, – вопрос этот придётся оставить в стороне.

Так или иначе, это был только первый момент, который можно связать с мыслью Стагирита. Подытожу: заключается он в том, что мы можем говорить о разных вещах по-философски, когда мы говорим о них в контексте сущего, поскольку оно *есть*, а не *не есть*. И только тогда наш разговор будет философским в собственно философском смысле этого слова. Но о сущем говорится в различных значениях. Стоит еще раз подчеркнуть это обстоятельство, поскольку оно крайне важно и для феноменологии, для того, как методологически разрешается феноменологическое исследование. Да, предельный «горизонт» феноменологического и вообще философского исследования – сущее как таковое в целом. Но на самом деле это не значит, что философия не может высказываться о разных региональных срезах, модификациях, потому что по отношению ко всякой региональной дифференциации, деривации мы можем говорить как в её позитивно-качественных определённости, так и как о сущем, как о некоей *области* сущего, – но области именно *сущего*. Я уже отмечал вскользь, а сейчас разверну это, что Аристотель подчёркивает: о природе может говорить и физика, и первая философия. Просто физика говорит о природном как о подвижном, а первая философия говорит о природе как о сущем определенным образом и в определённом смысле, а также о его месте в целом сущего. Таким образом, он показывает, как эта дифференциация может быть произведена. Прошу иметь в виду, что исторически я здесь могу быть не очень точным, поскольку в данном контексте я стремлюсь к наглядности и убедительности примера, который только кажется историческим, а не к историографической аккуратности.

Второй момент я – как уже сказал – связываю с Платоном. Мне он представляется даже более важным и более показательным для понимания специфики именно феноменологии, поскольку он фиксирует то, что в ней *методологически* (а феноменология – понятие именно методологическое) удерживается настоящего из философии, хотя это удержание может быть всего лишь дидактическим требованием, а не действительным методом. Мы можем увидеть эту связь метода и предмета, например, у того же Хайдеггера, хотя он и задает известную дистанцию с Аристотелем, показывая, что вопрос Аристотеля никогда бы не мог быть разрешён или даже достаточным образом поставлен, экспонирован, если бы предварительно мы не сформулировали бы вопрос о смысле бытия как такового. А именно поскольку бытие формально характеризуется Хайдеггером как «то, что определяет сущее как сущее»<sup>1</sup>. Может быть, у Э. Гуссерля этот ход не так заметен, но я считаю, что у него он тоже присутствует. Не исключено, впрочем, также, что я вообще в данном случае сужу предвзято. Но и Гуссерль, как и любой другой настоящий феноменолог, любой настоящий философ, даже там, где кажется, что он занят субъективностью, её структурой, ищет ответ на вопрос о сущем как таковом, благодаря чему мы можем познать также и позитивно данные характеристики сущего. Но специфика феноменологии – именно метод.

А методологически важнейший вопрос такой: «От чего мы идём? Как мы работаем с сущим, с его региональными спецификациями, дифференциациями?». Конечно, спецификации – не очень удачный термин. Известно, что уже Аристотелю и в Средние века было понятно, что сущее не является высшим родовым понятием, которое бы делилось на свои виды. На самом деле

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. С. 6.

очень важно это усмотрение – то забываемое, то снова вспоминаемое в истории философии. Понятие сущего в буквальном смысле трансцендентально, поскольку вместе с ним мы выходим за пределы высших родовых определённости, и вместе с тем оно касается всего и любого. Я отказался от отдельного обсуждения способа дифференциации этого предельного понятия, хотя это сложный и при этом центральный аспект для понимания собственной темы философии – и не только феноменологической. Мы сейчас больше именно методологической стороной занимаемся.

Метод вообще – это путь, следование по пути. И философия в своем исполнении должна его пройти, чтобы оставаться философией и при этом обретать хотя бы какую-то ясность относительно осмысляемого ею. Такое представление о пути философии, как было сказано, можно связать с фигурой Платона, хотя в несколько переформулированном и даже уточнённом виде его можно найти и у Аристотеля. Во всяком случае здесь я все же отошлю к финалу VI книги платоновского «Государства»<sup>1</sup>, где мы видим значимое разделение двух типов постижения эйдосов, идей, умопостигаемого. Я приведу даже цитату оттуда, отметив предварительно, что она может быть применена гораздо шире, чем только в контексте феноменологии.

Итак, здесь сказано: «Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел

---

<sup>1</sup> Платон. Государство // Платон. Сочинения : в 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 1994. С. 292.

душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь»<sup>1</sup>.

Мы видим, что Платон говорит здесь вообще о двух путях: к завершению и к началу. Они в чем-то являются близкими, ведь и тот и другой – это пути постижения умопостигаемого. Но всё-таки их не редуцировать друг к другу. Первый путь – путь к завершению, о котором говорит Платон, – это, как известно из контекста «Государства», путь математики. Второй, путь к началу, – путь диалектики или, что для Платона то же самое, философии. Тем самым Платон показывает, что даже такой близкой к философии или диалектике дисциплине, как математика, присущ другой путь постижения сущего. Он, вероятно, характерен и для других «наук», или, точнее, искусств, выдающим себя за науки (а на самом деле для Платона и математика такова, хоть и исследует умопостигаемое), которые, с точки зрения Платона, менее достоверны, чем математика. Такова, например, физика, в которой познание идёт тем же путём, что и познание математики, – хотя у Платона математика и физика принципиально разведены (инерцию этого разведения, хотя и несколько сглаженную, мы находим и у Аристотеля). Математика познает бытие, физика – становящееся. Более того, физика и не познает даже его, а рассказывает о нем более или менее вероятные байки. Мы знаем из истории науки и философии, в частности, кстати, благодаря работам Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, что радикальная метафизическая революция в понимании природного, связанная с математизацией природы, происходит только у Г. Галилея, – до него мате-

---

<sup>1</sup> Платон. Указ. соч. С. 292.



математическое и природное были почти что онтологически несопоставимыми друг с другом сферами сущего. Как раз их сближение, а именно в форме «математизации природы Галилеем»<sup>1</sup>, – вот, что произошло в раннее Новое время, сделав тем самым возможным математическое естествознание в широком смысле этого слова.

Но дело не в этом, конечно же, дело в направленности в ходе разработки идей, поэтому давайте вернёмся снова к Платону. Мы установили: он говорит о двух разных путях. Так, как было сказано, он обозначает различие диалектики и математики. Из сказанного вытекает: путь математики идёт всегда «не к началу, а к завершению», делает выводы и заключения, дедуцирует. Она вынуждена искать истину на основании предпосылок, допущений, буквально – гипотез, которые она считает своими, не требующими обоснования первоначалами, и выводит из них определённые следствия. При этом (и это особо важно для вопроса о вещи в феноменологии и возможности её презентации) математика пользуется образами из видимого, она может репрезентировать умопостигаемое только с помощью некоторого образа, заимствованного из того, что встречается нам в области чувственно-воспринимаемого. В философии же, в диалектике, считает Платон, так не получится, – у нее совершенно иной путь. В области диалектики душа восходит от предпосылки к безусловному началу. А я добавлю, что предпосылка может быть совершенно произвольной, даже самой ничтожной, на наш взгляд, но важно, что в философии и благодаря философии мы оказываемся способными понять, что это – только предпосылка, только допущение, а никакое не начало. И благодаря этому мы оказываемся в силах также

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. : Владимир Даль, 2004. § 9: Математизация природы Галилеем.

возвести, буквально поднять вверх (сам Платон использует глагол ἀναίρω – поднимать) наш ум, нашу мысль к началу, такой предпосылки не имеющему, к началу, без которого непонятно ничто из того, что является «отначальным» (я бы таким словом это назвал) по отношению к нему, но которое при этом само не позволяет возвести, поднять нашу мысль выше него самого. Оно истинное начало (а не предпосылка, выдаваемая за начало); и оно же истинный верхний предел, выше которого наша мысль – а она всегда конечна – не способна двинуться. И здесь, с точки зрения Платона (подчеркну: это позиция именно Платона, а не феноменологии), мы должны работать без образов. Мы ничем в сфере становящегося (γυγόμενον<sup>1</sup>) не можем репрезентировать или заменить то, что мы можем и должны усмотреть в философии, при помощи самих идей (посредством или сквозь – διά<sup>2</sup>), пролагая в мышлении себе путь.

Конститутивных характеристик философии можно, конечно же, найти гораздо больше, например, следовало бы показать, что она всякий раз является усилением *конечного ума*, или, как показывает Хайдеггер, – исполнением конечной экзистенции. С этим связана возможная специфика философии, а именно то, что она была, есть и будет всегда только *фило-софией*, только любовью к мудрости, дружбой с ней, но не действительным знанием (исходя из понятий): о чем также нередко говорят Платон и Аристотель, а также Кант. Мне хотелось бы указать в этой связи на ту угрозу или на ту апорию, выходом из потребности справиться с которой когда-то появилась феноменология, даже несмотря на то, что она полностью не совпадает с тем, как ее опознали древние. Впрочем, тот же Хайдеггер очень часто подчёркивал, что феноменология

---

<sup>1</sup> Становящееся (др.-греч.).

<sup>2</sup> Через, сквозь, посредством (др.-греч.).

пытается предложить модифицированное средство для того, чтобы пройти путём, который Платон с Аристотелем для нас открыли, но которым до конца сами не смогли пройти.

Мой тезис состоит в том, что угрозой для философского мышления являлся и является поныне самым широким образом понятый *позитивизм*. Сейчас я дам его формально-рабочее определение, но скажу заранее – и уже с прицелом на будущее, что можно и даже нужно поставить вопрос также и о том, насколько осмысленно философски вообще, и тем более феноменологически, можно говорить о возможности философской, метафизической работы с позитивным. Позитивизм вообще, как мне кажется, может иметь разные смыслы.

Я бы хотел пока ввести более широкое, но философски, на мой взгляд, более значимое понятие *позитивизма*. Позитивизм – это мышление, которое претендует на то, чтобы быть философским (в отличие от М. Хайдеггера, я считаю, что оно таким и является, просто это обращённое философское мышление), исходя при этом как из начала из того, что само уже имеет некоторое начало, т.е. предпосылки, допущения, или того, что я называю «отначальным», принимая его как подлинное начало и (здесь это самое главное) пытаясь из него разъяснить (как правило, уничтожительно) то, что на самом деле является началом. Коротко говоря, позитивизм – это обращение допущения и начала, из-за которого начало разъясняется из допущения, выдаваемого за начало. Позитивистское мышление исходит из принимаемого-им-за-начало так, что собственно начало обнаруживается этим мышлением как уже начатое. Я понимаю, что формулировка эта очень громоздкая. На самом деле здесь скрывается достаточно тривиальная идея. Еще раз: позитивизм – это обращение начала и того, что из начала было начато. Это перестановка местами того

и другого. То, что является предпосылкой, рассматривается в качестве начала, из которого можно объяснить всё остальное, в том числе то, что является подлинным началом. В этом случае подлинное начало подлежит редукции (не в феноменологическом смысле), забвению, нивелированию и выставлению, полаганию в качестве чего-то произвольного и в этом смысле зависимого.

Ближайшим примером для нас может послужить *натурализм*. При этом я ссылаюсь на критику Э. Гуссерлем натурализма и историцизма<sup>1</sup>, причем последний для меня также является именно одной из возможных спецификаций позитивизма, выдвигая в качестве мнимого начала крайне редуктивно понятую историю. Гуссерль атакует натурализм за натурализацию идеального бытия, за натурализацию сознания, логических объектов, логических отношений, аксиологического и т.д. Хотя, пожалуй, критику натурализма можно было бы развивать не только так, как именно это делает Гуссерль. В любом случае мне кажется существенным, что вместо того, чтобы выявить начало природного, натурализм берёт природу как само начало. И греки в известном смысле могли говорить о природе как о начале. И тем не менее, как показал Аристотель, физика не может быть первой философией. Феноменологически же речь идёт о природе как о том, что на самом деле имеет смысловой генезис, хотя мы устанавливаем, проясняем его только в философии. И в реконструкции такого генезиса феноменология сыграла решающую роль.

Для большей ясности еще раз подчеркну, что позитивизм (по крайней мере для меня) далеко не тождествен натурализму. Ещё более разнuzданной спецификацией его может выступать историцизм или культурфилософия, или, скажем (если говорить более современным языком), кейс-стади. Они, как я уже показал, также

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные произведения. М. : Территория будущего, 2005. С. 185–240.

подменяют начало. Для них, как и для натурализма, все всегда уже понятно, все вопросы решены, более того, объяснено из этих понятностей и то на самом деле непонятное, в чем они сами укоренены. Сам Гуссерль показывает, что историцизм неизбежно приводит к релятивизации любого знания, и уж тем более того начала, которое отыскивает философия.

Но философия – это, напротив, возвращение или, как это называл Платон, ἀνάμνησις<sup>1</sup> (припоминание) того, что всегда заложено как поистине первое в том, что *только нам* кажется первым. Я уже вскользь упомянул, что у Аристотеля тоже есть схема пути философии, аналогичная в чем-то платоновской ἀνάμνησις. А именно, это классическая схема различия ясного и понятного для нас и ясного и понятного по природе, или, что то же самое, самого по себе. Описание пути от первого к последнему – а путь этот и есть ἀνάμνησις – М. Хайдеггер связывает с росписями на древнегреческой керамике<sup>2</sup>. Поэтому *философия – это всегда возвращение к началу* (как бы Ж. Деррида не отговаривал нас от того, чтобы вступить на путь такого возвращения). Тот же Хайдеггер говорит об онтически ближайшем, которое онтологически является самым далеким<sup>3</sup>: но это одно и то же – только в философии необходимо проделать путь от одного к другому, проделать, возвращаясь. Такое возвращение назад к началу, может статься, окажется и возвращением вперёд, как у Гегеля. Но в отличие от Гегеля мы должны понимать, что путь этот ничего не доказывает: начало нельзя обосновать, путь к науке – это не наука. Пока я вбрасываю это как небольшую провокацию, но тем не менее.

---

<sup>1</sup> Припоминание (др.-греч.).

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Положение об основании. СПб. : Алетей, 2000. С. 115.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Бытие и время... С. 15.

Самое главное, что такой ход в философии всегда противостоит позитивизму как тому, что Хайдеггер называл *Unphilosophie*. Он в разных местах своих трудов употребляет это слово. В этом смысле философия как противостояние *Unphilosophie* – это анамнезис, возвращение к началу, которое, возможно, является только тем, что ещё нам предстоит. В этом смысле феноменологию (как метод философии, понятый в напряжении этих двух полюсов) можно охарактеризовать как *род* возвращения. Пример того, что продумал уже упомянутый – а многим и без того хорошо известный – Деррида со своими понятиями «следа», «деконструкции» etc., возможно, показывает нам неисполнимость такого рода возвращения. Это как раз тема для значимого (если не решающего) спора сегодня.

К сожалению, я не могу обсуждать момент исполнимости и неисполнимости, критерии исполнимости такого возвращения. Но возникает вопрос: «В качестве чего мы уже мыслим и можем понять “начало”, если мы настаиваем на том, что оно есть то, к чему вернуться невозможно?». Как понять итог работы Жака Деррида в качестве его критики, в качестве претензий к тому феноменологическому *background*, из которого он сам вышел? Является ли это начало событием, гомогенность которого из этого начала только вытекает – не в логическом смысле, конечно же? Или что это за начало такое? Вот, например, то же самое «различание», предлагаемое самим Деррида. Является ли оно началом или не является? Здесь много очень интересных тем, которые нет возможности сейчас затрагивать, возникает, но к которым, возможно, когда-то удастся вернуться.

Итак, при отвлечении от многих деталей феноменология в рабочем порядке может быть названа нами «родом возвращения» или «способом возвращения» к началу. Мыслимое как припоминание или поднятие мысли, это возвращение не является спуском

во ад или платоновскую пещеру, узники которой не сознают, правда, что это ад, а возведением мысли к недостижимому, а может, и достижимому раю (небу) условия любой понятности. И усилие такого подъема имеет и этическое измерение, в том числе – измерение исполнения *совести*, что Хайдеггер показывает в том же своем «Бытии и времени», где совесть индексирует, в частности, и истинность результатов философии как использующей феноменологический метод науки. И мы можем спросить: «Если феноменология – это род возвращения, то к чему именно, к какому именно началу она возвращается?». И ответ напрашивается сам собой, потому что феноменологи сами его декларируют недвусмысленно: феноменология возвращается к *самим вещам*.

Я думаю, что в конечном счёте ни интенциональность, ни трансцендентальная субъективность, ни *Dasein*, ни даже теория конституирования (на мой взгляд, все же одна из наиболее важных, существеннейших вещей в феноменологии) не являются главным, ключевым достижением и одновременно критерием феноменологии и феноменологической работы, а только и именно *сама вещь*. Именно сама вещь – вот инвариантный центр феноменологической философии при всех возможных вариациях этого подхода, этого метода. И если модально феноменология – это возвращение, путь возвращения, то *то*, к чему она возвращается, – это вещь.

Но мы должны понимать (и Э. Гуссерль, и М. Хайдеггер, и другие феноменологи постоянно это подчёркивают), что нужно обязательно четко разобраться (в том числе формально) с тем, *что именно* такое те вещи, назад к которым возвращается феноменология.

На самом деле риторика работы с вещью характерна для немецкоязычной философии еще задолго до возникновения фе-

номенологии, есть она, например, и в немецкой классической философии. На мой взгляд, блестящий ее образец представляет представляет эпиграф, который И. Кант выбирает для «Критики чистого разума» из Бекона Веруламского<sup>1</sup>, – а этот последний вообще прославился на поприще философии задолго до формирования специфической немецкой идеалистической философии.

Но и сами немецкие классики не отставали. Прочитую «Науку логики» Г.В.Ф. Гегеля, где он пишет о чистой науке – *науке логике*, в которой снята противоположность сознания и предмета, следующее: «Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания [и его предмета]. Она содержит в себе *мысль*, поскольку *мысль есть также и вещь (Sache) сама по себе*, или содержит вещь самое по себе, поскольку вещь *есть также и чистая мысль*»<sup>2</sup>. Он тут то же самое слово использует, что и в приведенной выше главной феноменологической максиме.

Гегель, конечно, следует здесь больше наследию Платона (это видно по спекулятивно-диалектическому характеру его

---

<sup>1</sup> «De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi – in commune consulant – et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus. (О самих себе мы молчим; но для предмета (de re – вещи), о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, а делом и были уверены в том, что здесь закладываются основания не какой-либо секты или теории, а пользы и достоинства человеческого. Затем, чтобы они... сообща пеклись о своем преуспейнии и... приняли и сами участие в тех трудах, которые еще предстоят. Наконец, чтобы они прониклись доброй надеждой и не представляли в своем уме и воображении наше восстановление чем-то бесконечным и превышающим силы смертных, тогда как на самом деле оно есть законный конец и предел бесконечного блуждания)». *Кант И.* Критика чистого разума. М. : Наука, 1994. С. 5, 550.

<sup>2</sup> *Гегель. Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. М. : Мысль, 1970. С. 102–103.



мышления и трактовке вещи как мысли, а мысли – как вещи самой по себе у него), полагая, что вещь – это и есть в себе и для себя сущее мышление. Насколько Гегель в логическом изводе его систематики может быть понят как феноменолог, учитывая в том числе его трактовку соотношения явления (читай – феномена) и сущности, очень интересный вопрос, в который мы сейчас не можем углубляться. Но все-таки он как ортодоксальный (почти) платоник предполагает объективное (хотя и не без субъективного момента) бытие этой *Sache* самой по себе. Феноменология, надо сказать, себе этого уже не может позволить.

Впрочем, на самом деле уже в ближайшей послекантовской философии имеет место очень много важных расхождений в трактовке вещи, поэтому стоило бы отдельно посмотреть, как эта самая вещь «играет» у А. Шопенгауэра, а также то, как Ф.В.Й. Шеллинг её использует, например, критикуя Гегеля за редуцирование *Sache* к мыслимости, и пр. Но сейчас это не наша тема.

Правильнее будет обратиться к основателю феноменологии в собственном феноменологическом же смысле термина – к Э. Гуссерлю и его работе «Философия как строгая наука». Цитата, которую я хочу привести оттуда, на мой взгляд, лучше всего показывает тот пафос феноменологии, благодаря которому она обнаруживает себя, если можно провести такое сравнение, между Сциллой *эмпиризма* (который исторически был лучше отражён в классическом британском эмпиризме) и Харибдой того *спекулятивного идеализма*, который ведет свое начало как раз от Платона (требующего постигать эйдосы без всяких образов) и кульминирует у Гегеля, усматривавшего – мы говорили – вещь как саму мысль, а мысль – как саму вещь. Феноменология, мне кажется, порывает и с тем, и с другим, хотя что-то заимствует и из того, и из другого. Пытаясь пройти между этими крайностями

классического эмпиризма и классического идеализма, феноменология намерена показать, что вещь – это не «это-вот», точнее, не только «это-вот», не «эмпирический факт», но и не вещь в смысле чисто логического понятия, мыслимой сущности. Мы должны благодаря феноменологии научиться видеть вещи как то, что совмещает в себе способность «этого-вот» быть данным в опыте и существенность всеобщего. Только тогда мы и увидим вещи в феноменологической перспективе. Именно это я и хочу проиллюстрировать избранным мною хорошо известным пассажем из «Философии как строгой науки».

Итак, основатель современной феноменологии пишет: «Голчок к исследованию должен исходить не от философии, а от вещей и проблем. Философия же по своей сущности есть наука об истинных началах, об истоках, о *ρίζματα πάντων*. Наука о радикальном должна быть радикальна, во всех отношениях радикальна, также и в своих поступках. И прежде всего она не должна успокаиваться, пока не достигнет *своих* абсолютно ясных начал, т.е. своих абсолютно ясных проблем, в самом смысле этих проблем предначертанных методов и самого низшего слоя ясно данных вещей...», – дальше, на мой взгляд, следует решающая формулировка, показывающая размежевание с чистым эмпиризмом: «...Не следует только *никогда* предаваться радикальной беспредрассудочности и с самого же начала отождествлять такие “вещи” с эмпирическими “фактами”, т.е. делать себя слепым перед идеями, которые все же абсолютно даны в широком объеме в непосредственном созерцании»<sup>1</sup>. Таким образом, феноменология – это возвращение к тому, что всегда уже дано в самом *широком объёме в непосредственном созерцании* (а это не что иное, как идеи, то, что является предметом рассмотрения диалектики для

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука... С. 239–240.

Платона, только тут они созерцаются как компонент опыта – хотя и не-чувственный его компонент), но к чему мы постоянно оказываемся в нашем опыте слепыми. Идеи присутствуют в нашем опыте, но это сокрытое присутствие. Они, как говорят в феноменологии, *нетематически* со-присутствуют наряду с единичными вещами (выдвинутыми на передний план), в связи с ними. Но нам нужно научиться их ещё увидеть. Причём в этом обучении мы не идём вперёд (вспомним схему Платона), а мы всегда возвращаемся к тому, что всегда уже наше видение обусловило, к тому, что позволило единичным вещам открыться нам (в том, что и как они есть), т.е. – и тут мы вспоминаем Аристотеля – как сущее. Так, сидя за своим столом, я уже вижу его не только как «обладающего квадратной столешницей» или «определённой твёрдостью», но я также в нём вижу и стол. Более того, я даже вижу в нём мебель, предмет домашней утвари. Я им оперирую. Я ведь могу использовать его как средство для написания эссе – положив на него тетрадь и воспользовавшись карандашом или установив на него компьютер и нажимая на клавиши клавиатуры.

Имеет место, правда, специфическое различие версий в трактовке феноменологически понятых «самих вещей» и конкретного способа их присутствия в опыте «этого-вот», предложенных Гуссерлем и Хайдеггером. Но мы его сейчас не будем обсуждать: хотя оно крайне важно, в этих версиях, как мне кажется, все же, при всей радикальности этого различия, имеется определённая инвариантность. Это особый вопрос к Хайдеггеру – насколько он при всём своём декларативном антиплатонизме и требовании выскоблить все вечные истины из состава философии как нежелательное наследие христианской метафизики, насколько он (в структурном плане) не является полным антиплатонистом и действительно ли он исключил из своего мышления любые ходы в духе Платона и его теории об онтологической определенности

индивидуальных телесных вещей эйдосами, делающих их тем, что они есть («нечто как нечто» – знаменитая феноменологическая формула, используемая также и Хайдеггером).

Важнее то, что возникнет, должен возникнуть гораздо более серьёзный вопрос – и связанная с ним претензия к феноменологам, равно как и ко мне как к тому, кто представляет здесь феноменологический строй мысли, – *в каком смысле вещь вообще может быть началом?* Казалось бы (может, за исключением версий радикального реализма или натурализма и реизма, хотя последний термин я применяю с определённой долей условности), что может быть ещё более «отначальным» – далеким от начала – в своей определённости, чем вещь (даже если мы понимаем её в том ключе, в котором о ней говорил Гуссерль в предыдущей цитате). Я думаю, возможный путь к разрешению этого затруднения стоит начинать с признания того, что специфика феноменологического понятия вещи всегда указывает на её *композиционность*. На самом деле вещь – это не простое, но всякий раз составленное. Она композит. И ее композиционность всякий раз связана со своими структурированными моментами. Прежде всего, это вещь как вещь в некотором *поле*, в том числе *смысловом* поле, позволяющем ей открыться в качестве вещи (в том, что и как она есть), что соответствует главной интенции философии – открывать вещь как сущее. Для нас же пусть это обстоятельство пока послужит указанием на то, как мы можем научиться видеть «сами вещи» за эмпирическими фактами – вещи, которые также, хотя и неэмпирически, даны в нашем созерцании. Дело тут идет о способах их присутствия – как они сокрыты в том пространстве, в котором они же себя уже и проявляют – проявляют себя как замещенные, затемненные единичными фактами, как они неузнаваемыми со-присутствуют с ними и как мы могли бы снять эту неузнаванность, опознать их как сами вещи – как то, к чему мы и должны вернуться.

У Хайдеггера есть важное в этой связи различие между феноменологическим и вульгарным, расхожим понятием феномена, которое он в разных местах по-разному обыгрывает. Классическое место – это седьмой параграф работы «Бытие и время». Имеются также и блестящая реконструкция и анализ этого различия у самого, пожалуй, преданного ученика Хайдеггера – Фридриха-Вильгельма фон Херрманна. Его текст также переведён на русский язык, он называется «Понятие феноменологии у М. Хайдеггера и Э. Гуссерля»<sup>1</sup>.

Так или иначе, в данном случае – в чём состоит специфика? Пр процитирую: «Как значение выражения “*феномен*” надо поэтому *фиксировать: само-по-себе-себя-кажущее*»<sup>2</sup>. Хайдеггер говорит, что феномены – это «*само-по-себе-себя-кажущее, очевидное*»<sup>3</sup>. Он пишет: «...φαινόμενα<sup>4</sup>, “феномены“ суть тогда совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет, что греки временами просто отождествляют с τὰ ὄντα<sup>5</sup> (сущее)»<sup>6</sup>. Иными словами, ближайшее недифференцированное понятие феномена для него совпадает с понятием сущего (в греческом значении) как того, что себя как сущее показывает. Самое интересное, что именно этому смыслу скорее соответствует то, что этот философ и называет вульгарным, расхожим понятием феномена, которое и затмило в истории философии собственно феноменологическое понимание такового.

---

<sup>1</sup> Херрман Ф.-В. ф. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск : Прописи, 2000.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время... С. 28.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Феномены (др.-греч.).

<sup>5</sup> Сущее (др.-греч.).

<sup>6</sup> Херрман Ф.-В. ф. Указ. соч.

Сам же он отделяет от расхожего понятия феномена феноменологическое его понятие. Вот как о нём Хайдеггер пишет: «Явно такое, что ближайшим образом и большей частью себя как раз *не* кажет, что в противоположность тому, что ближайшим образом и большей частью кажет, *потаенно*, но вместе с тем, по сути, принадлежит к тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажет, а именно так, что составляет его смысл и основание»<sup>1</sup>. Далее следует крайне значимый фрагмент: «”За” феноменами феноменологии не стоит по их сути ничего другого, но пожалуй то, что призвано стать феноменом, может быть, *потаенным*. И именно потому, что феномены ближайшим образом и большей частью *не* даны, нужна феноменология»<sup>2</sup>. Вот парадоксальный вывод М. Хайдеггера, который состоит в том, что *феномены в подлинном феноменологическом смысле этого слова ближайшим образом и большей частью не даны, они сокрыты*. Но возникает вопрос: как это так – феномены, т.е. то, что само по себе и из себя, как оно есть, показывает, вообще могут себя скрывать? Не противоречит ли это вообще самому существованию феномена и феноменальности? А если так – то во что они скрываются, коль скоро за феноменами не таится ничего, нет никакого измерения, из которого они могли бы проступить в показывании себя или в которое, наоборот, они могли бы сокрыться, и т.д.? И даже там, где поздний Хайдеггер уже уходит, например, от теории трансцендентального конституирования смысла бытия, скажем, в случае его понятия *Lichtung* – просвета – как это возможно? (На мой взгляд, этот же мотив у позднего Хайдеггера все равно ещё продолжает присутствовать. И поэтому в том числе его поздняя мысль тоже может быть идентифицирована в качестве – пусть и весьма специфической – феноменологии).

---

<sup>1</sup> Херрман Ф.-В. ф. Указ. соч. С. 35.

<sup>2</sup> Там же. С. 36.

Итак, повторим, конкретизируя, вопрос. Что же в том самом композиционном понятии самой вещи, которое было упомянуто выше, соответствует той сцене, тому измерению, простору, где только и возможен феномен – его показывание себя и его сокрытие себя? (Опять-таки, ставя этот вопрос, видимо, нужно учитывать, что событие сокрытия / открытия можно по-разному описывать для сингулярного факта и для вещи в гуссерлевском смысле или, соответственно, для вульгарно понятого феномена и феноменологически понятого феномена в случае Хайдеггера). Но тем не менее, что вообще позволяет феномену выступить так или иначе и так или иначе себя утаить? Собственно говоря, вот это утаивание и позволяет производить то обращение, про которое я говорил, как ставящие под угрозу философию, – обращение от начала и «отначального» и возможность принять «отначальное» за начало и наоборот – в последнем увидеть только первое.

И я думаю, что это как раз связано с, возможно, правда, слишком широко понятой *интенциональностью*. Историю этого понятия, даже если ограничиться только историей его осмысления в феноменологии, сейчас тоже придется опустить. Единственное, что мне бы хотелось, – так это поставить вопрос о том, не является ли оно – даже в широкой интерпретации – слишком узким для нужд феноменологии, потому что, например, мы видим, что уже у Хайдеггера возникает понятие трансценденции как базовой онтологической структуры, лежащей в основе интенциональности, которая, в свою очередь, благодаря этому получает у него характеристику, если угодно, так скажем, онтической трансценденции. Оно наиболее четко артикулировано в статье «О существе основания» и в лекциях примерно того же хронологического периода «О метафизических основоположениях логики в изводе Лейбница», где Хайдеггер показывает, что, по сути,

интенциональность возможна только на основании трансценденции, но не наоборот<sup>1</sup>.

Сейчас я сделал бы акцент все же на другом. Я должен сказать – пусть это будет и слабый, но все хоть как-то работающий термин – о *коррелятивности* самой вещи и измерения, в котором, из которого и на фоне которого – причем всякий раз вместе с которым – она может быть явлена, т.е. о коррелятивности различного в различии между вульгарным и феноменологически понятным феноменом (Хайдеггер), соответственно, между эмпирическим фактом и сущностной определенностью (Гуссерль), которую опять-таки мы не можем трактовать совершенно точно в том виде, как это имело место в исторической линии «Платон–Гегель», где вещь и мыслимость мыслились как одно и то же. Собственное отношение мышления и бытия феноменология, конечно же, вынуждена продумывать заново: во всяком случае, она не может удовлетвориться заранее принятым – и даже, как у Гегеля, по кругу обоснованным – тезисом о тождестве, и даже, как у Гегеля, спекулятивном – бытия и мышления. Разумеется, и само слово «коррелятивность» очень условно, оно мне очень не нравится, нужно будет в дальнейшем подыскать другую формулировку, тем более что слово это крайне дурную ассоциацию вызывает – с «тезисом корреляционизма» в том виде, в каком он сформулирован в *спекулятивном реализме*. Специально подчеркиваю это: в плане той критики, которую такой реализм развивает относительно тезиса корреляции, находя его и в феноменологии, в том числе и в опоре на абсолютно нефилософское понятие анцестральности, доисторичности, когда мы здесь говорим о понятии корреляции, то речь идет совершенно об ином. Любые аналогии

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. О существе основания // Философия в поисках онтологии: сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. Самара : Изд-во СаГА, 1998. С. 89–90.



здесь бьют мимо цели. В любом случае я бы сосредоточил в этой связи внимание на двух ключевых моментах.

Итак, два момента, которые относятся уже к корреляции самой вещи и измерения, в котором она может быть явлена. Говоря определеннее, речь тут должна идти о возможности описывать – и описывать аналитически – феноменологически понятую «самую вещь» как аспектируемую всегда в двух способах своей данности; а именно в тех двух аспектах, которые могут быть реконструированы всякий раз – у каждого отдельного феноменолога – только определенным образом.

Во-первых, это *конституирование*, которое, конечно, очень широко может пониматься, но здесь я ограничиваюсь пока пониманием его как синтеза идентификации (осуществляемого по формуле «нечто как нечто»). Во-вторых, это, конечно, *материальное a priori* – тоже момент неоднозначный. Под ним понимаются высшие родовые сущностные определенности, которые задают специфику наиболее общих предметных регионов (регионов сущего). Это то, что именно мы в них заранее уже видим по их сущности: налично-материальное – в неживой природе, живое – в живых организмах, историческое – в исторических событиях.

Думаю, оба аспекта лучше всего можно проиллюстрировать на примере Гуссерля, откуда видно, что оба они, – а они невозможны друг без друга, при том, что признание материального *a priori* в особенности является, наверное, одним из самых спорных моментов в феноменологии, – скажем так, выступают главными врагами позитивизма в указанном выше смысле слова. Свидетельствует об этом, прежде всего, тот факт, что критика во многом именно этих аспектов феноменологии – и критика для нее довольно болезненная – является, наверное, одним из таких моментов, в которых позитивизм себя открыто проявляет и иденти-

фицирует в качестве позитивизма. Мориц Шлик, например, написал статью, которая так и называется «Существует ли материальное *a priori*?»<sup>1</sup>. Заведомо можно предположить, что ответ на этот вопрос у него отрицательный: «Нет, не существует». И так оно и есть. Но важно понять, почему для феноменологии имеет место обратное положение дел, как обосновать «существование» материального *a priori*. Многим сейчас – как и во времена Шлика – существование такого типа априори кажется рецидивом мистики философской, каким-то таким дурно понятым интуитивизмом, может быть, и т.п. Но, на мой взгляд, материальное *a priori* – это одно из ключевых новшеств феноменологии (которое, как и любое другое новшество, как известно, представляет собой хорошо забытое старое).

Формальное *a priori* тоже важно, конечно, но с формальным *a priori* проще, потому что формальное *a priori*, пусть только и в качестве логических тавтологий, и позитивизмом может признаваться – и, более того, оно им *de facto* признается. Потому что логика, как, например, считают логические позитивисты, вообще ничего не описывает в действительности: она есть набор тождественно истинных суждений, истинность которых задана одной только их формой. Кантианская трактовка формального *a priori*, разумеется, шире: здесь оно, кроме того, синтетический характер приобретает, хотя для Гуссерля, для феноменологии, формальное *a priori* аналитично, как и для позитивизма.

Итак, вот эти два момента – *конституирование и материальное a priori*. Они, вне всякого сомнения, находятся в конкретной взаимосвязи. Без материального априори не состоялось бы конституирование – наделение смыслом, по сути; смыслом, которым

---

<sup>1</sup> Шлик М. Существует ли материальное *a priori*? // Логос. Философско-литературный журнал. 2010. № 6 (79). С. 109–117.

мы заранее каким-то образом уже должны обладать, чтобы им что-то наделять. А смысл этот и есть материальное *a priori*. И наоборот, материальное *a priori* способно заявить о себе, проявить себя только в акте наделения смыслом или в синтезе идентификации. Эти моменты еще раз маркируют то, к чему возвращается возвращение феноменологии – сами вещи, сущее *как сущее*, говоря словами Аристотеля. Говоря иначе, сами вещи – это не просто сущее, а сущее ввиду определенной априорности конституированное (= идентифицированное по своему смыслу) как сущее, т.е. как то, что *есть*, в том, *что* именно и *как* именно оно есть. Именно в *этом предлагаемом феноменологией пути возвращающегося прояснения априорного конституирования самих вещей как сущего, каким оно есть, и состоит тот шанс сохранить себя, который она предоставляет философии* и о котором я говорил в самом начале.

Мне кажется, что эти же обстоятельства способны показать и то, как позитивное рождается из этого феноменологического возвращения; то, что такое рождение, собственно, позитивизация – это не случайность, что это обращение не случайность. Его при всем желании и всей осторожности не удастся избежать. Тут вполне подошли бы перефразированные слова Хайдеггера: дело не в том, чтобы устранить такое обращение, а в том, чтобы правильно исполнить. Оно не только, скажем так, закономерно, но и неизбежно.

Еще раз подчеркну: не важно, будет ли позитивизация естественнонаучной, формально-научной (математика, логика, информатика) или гуманитарной, или вообще не имеющей видимого отношения к наукам. Она свершается с необходимостью – и свершается она как обращение начала и «отначального». Думаю, это обусловлено исходной нашей человеческой конечностью (а она и является исходной кондицией фило-софии, любви к мудрости,

которой философ никогда не обладает и никогда не будет обладать), потому что для бесконечного интеллекта оно, это обращение, немислимо, попросту не имеет смысла. У нас же оно проявляет себя, прежде всего, в том, что мы, впрочем, по-разному можем интерпретировать с помощью феноменологического понятия *естественной установки*. Если мы посмотрим на такую установку феноменологически, то это и есть не что иное, как определенное *полагание* (т.е. позиционирование) как раз того, что характеризует сущее как именно сущее, как то, что есть, но пока без понимания смысла этой первоначальной идентификации сущего как сущего. В моих словах есть доля иронии. Но я думаю, что можно как раз попробовать это раскрыть дальше и глубже, конкретнее характер такого перво-полагания, «трансцендентального полагания», причем не только действительного бытия мира, но именно сущего как *сущего*.

Для маркировки такого полагания можно воспользоваться гуссерлевским термином *Urdoxa*. Сам Гуссерль называет этим словом первичное мнение, причем мнение неартикулируемое в самом себе, о том, что мир вне сознания есть в действительности, наличен. И это мнение уже является неким полаганием: хотя оно не является абсолютным (в философском смысле слова), «трансцендентальным» полаганием.

Но давайте вспомним, что слово  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ <sup>1</sup> в греческом языке означает не только мнение, но и *славу*, может быть, даже в первую очередь славу. И эта первая (*Ur*) слава – слава того, что есть. Она неизбежно, неотменимо, я бы сказал, уже присутствует в любом обращении – в том смысле, в каком мы о нем говорили. Ею бытие сущего всегда уже допущено – и именно как неустрашимое. Почему важна именно эта слава? Потому что *именно и*

---

<sup>1</sup> Мнение, слава, блеск, сияние (др.-греч.).

только она является неотмыслимой – в отличие от всего прочего, включая действительное бытие мира вне сознания, полагаемого по-гуссерлевски понятой естественной установкой. Ведь – снова вспоминаем Парменида – небытие невозможно ни помыслить, ни высказать. Именно эта перво-слава, мне кажется, ориентирует философию на такой путь (к самим вещам), который, как ни странно, ее не растворяет в чем-то наподобие стихийного реализма, а сохраняет в обоих изначально заданных нами моментах: (1) аристотелевской ориентации на то, что, *есть*, а не *не есть*; (2) платоновском возвращении к источнику неумолимости этой славы.

В заключение скажу очень бегло о том, какую я вижу во всем этом перспективу именно для своих исследований. Для меня сейчас очерченная диспозиция во многом соотносится с проблемой разведения «позитивное–негативное», которое, например, в немецкой философии использует Ф.В.Й. Шеллинг (в том числе пытаясь с Г.В.Ф. Гегелем размежеваться). Это различие, правда, Хайдеггер в своих «Черных тетрадах» признает беспомощным (*hilflose*) различием<sup>1</sup>.

Исторически работе с этим различием соответствовала бы феноменологическая ре-интерпретация классического послекантовского немецкого идеализма, особенно тех его образцов, которые, по мысли основателя современной феноменологии, как раз теряют волю к построению философии как строгой науки (хотя и культивируют постоянно риторику научной философии) и которые в своей совокупности характеризуются им как «романтический идеализм», мало что имеющий общего со строго научным идеализмом трансцендентальной феноменологии самого Гуссерля.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Размышления II–VI (Чёрные тетради 1931–1938). М. : Изд-во Института Гайдара, 2016. С. 114.

Но для меня речь идет в большей мере вообще о возможности феноменологического переосмысления данного разведения (которое, кстати говоря, Г.Г. Шпет – также не последний человек в истории феноменологической философии – использует, например, в «Явлении и смысле»<sup>1</sup>, т.е. в книге, по гуссерлевским мотивам написанной – в оперативном ключе, совершенно не смущаясь). Феноменологическое переосмысление такого различия в перспективе могло бы предъявить то, что является позитивным – не в смысле производной, «отначальной» положенности, а именно в смысле первой утвердительной славы бытия – в исполнении самой философской работы как работы, которая обычно как только критическая рассматривается *par excellence*, выявив, с одной стороны, смысловой генезис (априорный или апостериорный – это еще только предстоит установить) такой первичной славы, а с другой стороны, содержательную значимость того, что в этой славе собственно славится: сущего, поскольку оно *есть*, а не *не есть*, – в том, что и как оно есть. Это и было бы одной из тропинок, по которой феноменология выводит философию на путь возвращения к себе самой. Сама же феноменология предстала в этой связи как *протодоксия* – перво-славие – сущего.

## Дискуссия

**Денис Михайлов:** Вначале Вы сказали про то, какую роль феноменология может сыграть в философии, но мне показалось, что Вы больше отстраивали этот диалог и значимость феноменологии, какие-то отличительные черты относительно того истори-

---

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. Томск : Водолей, 1996. С. 17.

ческого контекста, в котором феноменология появлялась, с которым спорила. У меня в этом смысле остался вопрос, который лично меня до сих пор тревожит. Как Вы видите будущее феноменологии, учитывая, что контекст поменялся довольно сильно. И простите, что буду строить предложения от первого лица. Я занимаюсь М. Риширом, и меня кое-что очень удивило в одной из главных статей его раннего периода. Помимо того, что он открыто заявляет, что борется с языком (на котором пишет), он многое берёт из М. Хайдеггера – что нужно говорить сквозь язык. ...Некоторая предпосылка, некоторое онтологическое обязательство субъективности (которое есть в самом слове «феномениализировать») является своеобразным «якорем», который, возможно, излишне нагружает, излишне предписывает его конструкциям то, чего там нет. Он испытал довольно сильную тенденцию к детрансцендентализации, которая в целом, наверное, стала повсеместной тенденцией... Каким Вы видите, исходя из этого, будущее феноменологии? Должен ли быть это какой-то постфеноменологический язык? Меня, в первую очередь, беспокоит язык. Должно ли это быть развитие феноменологического проекта с какими-то модификациями или мы должны принять опыт феноменологии, оценить по заслугам её достижения, но при этом двигаться дальше как философское сообщество?

**А.П.:** Мне кажется, в Вашем вопросе на самом деле заключено несколько разных вопросов. Каждый из них был бы достоин развёрнутого ответа. Что касается исторической ситуации (наверное, начну с этого), то для меня, конечно, это – пример, от которого можно, правда, оттолкнуться, но рискуя как раз пожертвовать историографической достоверностью. Поэтому для меня дело вообще не в конкретной историографии – для меня важна сама структурная возможность обращения, его неизбежность.

Обращение связано, например, с определённым сюжетом в мысли Хайдеггера, находящейся в переходе от фундаментальной онтологии к более поздним версиям этой мысли. Наталья Андреевна Артеменко не даст мне ошибиться, я надеюсь. Его мельком брошенный термин «метонтология», о котором говорится в тех же лекциях о Лейбнице<sup>1</sup>, является достаточно заметным индексом для этого. Трансцендентальное исследование бытия восполняется и должно восполниться метафизикой сущего, онтологически фундированной метафизикой сущего в целом, и в том числе его региональных спецификаций. Этот проект сложно сейчас оценивать. Но для меня он является свидетельством необходимости обращения, которое преследует феноменологию и которое, на деле, неизбежно, ибо конститутивно для любого философского мышления. Главное, что обращение не позволяет расщепить композиционность вещи. Нельзя сказать, что есть отдельно сущее, отдельно есть бытие. «Бытие есть всякий раз бытие сущего»<sup>2</sup>, – говорит Хайдеггер. Мы имеем дело как раз с коррелятивностью (но только в том смысле, о котором я говорил). Сущее связано скорее с тем, что является феноменом (как это видно в цитате из Хайдеггера) в расхожем смысле этого слова, но таковой не имеет смысла вне связи с феноменом в феноменологическом смысле слова.

История – это тоже сложный момент, это отдельная феноменологическая тема. Для меня тоже большой вопрос о том, как за нас работает история: и в плане смыслового генезиса, и в плане реконструкции этого генезиса. Что нам делать со своей историч-

---

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann Verlag, 1978. S. 199.

<sup>2</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время... С. 9.



ностью при том, что мы уже могли быть выброшены из неё, – сидеть где-то на необитаемом острове пост-историчности? Вроде как история идёт, но на самом деле её нет: ни смысловой, ни даже фактической. Хотя какие-то вещи происходят, но они не складываются больше в историю или не являются несомыми историей.

Что касается М. Ришира, то здесь мне сложно судить, потому что я, конечно, читал его тексты, но не могу сказать, что настолько компетентен, чтобы иметь право выносить публичное суждение об их авторе и его философии. Единственное, что я могу сказать (поскольку я продолжаю свою полемику с Г.И. Чернавиним, с М.А. Белоусовым), что для меня важно прояснить некую идущую от Ришира напряжённость, потому что до сих пор не очень ясно понимаю, в чём она состоит. Как я уже сказал, то, что можно было бы назвать позитивным (учрежденным) у Ришира, – это для меня «дурная» позитивность, которую нужно избегать и критиковать (и в этом первичный смысл философской работы, в том числе и той, которую проделывает и сам Ришир). А с другой стороны, есть непонятное восполнение, необходимо приходящее к очередному обращению – обращению оппозиции «негативное–позитивное». Простите, что я вновь прибегаю к этой оппозиции, не прояснив, в каком смысле: а это следовало бы сделать, ведь смысловое различие Шеллинга забыто, Шпета мы тоже не слишком хорошо помним – в этом контексте, по крайней мере. Да, может быть, стоит иметь в виду какой-то по крайней мере, гипотетически продуктивный смысл позитивности.

Мы как философы, конечно, очень хорошо научились себе наживать символический капитал при помощи разного рода критики (негативности). Но, скажем, Кант понимал для чего критика нужна (для того, чтобы потом было что-то построено на основании этой критики – метафизика в радикально трансформиро-

ванном смысле слова. Но все же метафизика!). А мы уже привыкли к тому, что разбомбим что-то у оппонента, выведем его на чистую воду, поглумимся над ним, поёрничаем – и все хорошо, все говорят: какие мы значимые мыслители; раскритикуем, и больше ничего не должно быть: оппонент повержен. (А на самом деле мы даже не взяли на себя труд корректно понять его и его мысль, ну или его бессознательное, превратили его в карикатуру.) Никакого проспекта эта критика не предполагает, зато предлагает много профита.

Но смотрите, Шеллинг критикует Гегеля не за то, что он был негативным философом, а за то, что он позитивное разработал негативно – негативную философию выдал за позитивную работу. И это – выход на то, что первое не достигается только критически. Всякой критике должна быть сопоставлена апология. Но где «Апология чистого разума»? Кто ее написал? Кто дал разуму защититься? Хорошо или плохо сделал сам Шеллинг, показав, что негативно-критическая наука не достигает чего-то главного в сущем, – это другой разговор. Может быть, Хайдеггер и прав, что в том исполнении это было беспомощное различие. Но нам сегодня легко нажать на критике, *a priori* не допускающей апологии. Как, например, Т. Адорно это сделал – негации, негации, негации. И главное – не искать синтез. Какой бы тезис, какая бы позиция ни была бы – мы её не защищаем. Иначе идеология, иначе всё плохо. Это эффективно, но возникает вопрос о том, какой за этим стоит *background*. Зависть? Злорадство? Подозрительность? Но они радикально не совместимы с любовью к мудрости! Любовь к мудрости – это и любовь к сущему. А сущее, как оно есть, не философ придумал, он его застал таким, каким оно есть, и любовь любит любимое таким, каким оно есть, за то, что оно есть. В философию нужно приходить не с

сомнением, как Декарт, а с любовью к реальному<sup>1</sup>, – учит нас тот же Шеллинг. Иначе – только негативность. Это направление мысли (не очень ясное, а значит – не очень приемлемое, пока и для меня самого), конечно, «контрришировское», насколько я понимаю Ришира. Я бы его назвал «парменидианской феноменологией», феноменологической реинкарнацией Парменида.

Про будущее феноменологии. Как говорил Мераб Константинович Мамардашвили, философ может не быть пророком. Да философ и не должен этого делать – пророчествовать. Если философ вообще способен это делать – пророчествовать: пророчествование – оно ведь отдельным ремеслом является. И я бы тоже не хотел на это претендовать. Я думаю, что универсального прогноза нет. Речь и идёт о том, чем феноменология будет, если она окажется способной возвращаться к самим вещам. Об этом может сказать только *совесть* философа, как указывает нам М. Хайдеггер. Как это предсказать?

Я хотел бы подчеркнуть, что не важно, как именно мы проходим платоновский путь возвращения. Для математики важно, чтобы аксиомы были предельными – для того, что из них выводимо, и в этой предельности неопровержимыми. А философ может с любого сора начинать, с пустой банки из-под кока-колы, как Б. Смит, поговаривают, это делает. В пустой использованной банке из-под кока-колы таится такая метафизика, там такие феномены в ней бушуют, что они, явись они, будут превосходить все известное тем, кто исходит из науки, политики, идеологии, этики, в общем, всего привычного. Настоящий феноменолог может раскрыть весь универсум феноменологической мысли из пустой банки. Что там в «Пармениде» Платон предлагает исклю-

---

<sup>1</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох. Томск : Водолей, 1999. С. 70.

читать из рассмотрения – ногти, волосы? Феноменолог же настоящий может начать и с них. Потому что – и тут снова вспоминаем Парменида – мне, говорит феноменолог, не важно откуда начинать, ибо туда же я приду. Конечно, феноменолог может быть и математиком (что блестяще продемонстрировал Алексей Григорьевич Черняков), литератором, художником, музыкантом – да кем угодно. Другое дело, что будущее феноменологии возможно, если мы, опираясь на умение дифференцировать поле явлений и сами явления в узком смысле, а также описывать, анализировать, интерпретировать их взаимосвязь, будем отличать это от позитивизма в дурном смысле (когда мы пытаемся объяснить благо путём шевеления жидкостей в нашей печени, мозге, где-то ещё, а они бы и не пошевелились бы, если бы не благо). В разные эпохи это меняется: одни объясняют всё через печень, другие через мозг. Но ради чего перетекают жидкости? Ради блага, конечно! Но не наоборот. Благо – начало. Хотя, возможно, только как то, что еще только дожидается нас в конце: к нему все тянется. Оно и есть само «ради чего». Это известно со времён Платона и Аристотеля. Я бы так сказал.

Ну а язык? Мне кажется, язык феноменологам не стоит фетишизировать, нужно просто научиться им пользоваться. Язык следует за сущим, но не наоборот. И в этом следовании он является пустым подразумеванием изначально для феноменологии. Вопрос в том, как его, это подразумевание, грамотно исполнить. Мне кажется, должна быть разгромная критика у Георгия Игоревича Чернавина, у Михаила Алексеевича Белоусова.

**Михаил Белоусов:** Не критика, Андрей Борисович, просто вопрос (скорее, вопрос на понимание). М. Хайдеггер говорит, что онтология возможна только как феноменология. Но, послушав Вас, я подумал об инверсивной версии данного тезиса. Можем ли

мы, с Вашей точки зрения, сказать наоборот, что феноменология возможна только как онтология? Подразумевает ли это движение к вещи переворачивание?

**А.П.:** Я бы сказал, что подразумевает инверсию с ограничениями. Конечно, у феноменологии есть и другие дела: эпистемологические, этические и пр. С одной стороны, я согласен с М. Хайдеггером, а с другой – я, понимая блестящее и многообещающее различие бытия и сущего, интересуюсь судьбой также и последнего – сущего. К.-О. Апель говорил, что М. Хайдеггер решил все те проблемы, которые Ф. Шеллинг не мог решить в XIX веке (хотя и чувствовал, что пора что-то делать со всем этим безобразием). М. Хайдеггер ввёл онтологическую дифференцию, и перед философами открылось такое «суперполе», где можно исследовать множество интересных тем. Но, добавлю, нужно не только как М. Хайдеггер, но и по-другому говорить о бытии, в отличие от сущего. Мне больше интересно, что стало с сущим после того, как Хайдеггер «разлучил» его с его бытием. Сам он, я уже указывал на это, пытается сделать обращение также и от бытия к сущему (метонтология), и этот шаг кажется (предполагаю, и ему самому) наименее удачным. Мне вспоминается интересный пример.

С.Г. Кроуэлл<sup>1</sup> разделяет более раннюю и более позднюю декады (десятилетия) в интеллектуальном становлении Хайдеггера. Скажу условно: с 1916 по 1927 год М. Хайдеггер разрабатывал трансцендентальную феноменологию. В ней есть и отличия от таковой в версии Э. Гуссерля, но тем не менее присутствует трансцендентальная феноменологическая научность, условно говоря, ориентирующаяся на опыт и его трансцендентальные условия. Хотя тоже

---

<sup>1</sup> Crowell S.G. Metaphysics, Metontology, and the End of “Being and Time” // Philosophy and Phenomenological Research. 2000. Vol. 60, No. 2 (March). P. 307–331.

интересно, что опыт, на который опираются первый и второй разделы «Бытия и времени», очень разную конституцию могут иметь. Тот же Черняков очень активно в конце своей жизни обсуждал эти вещи: насколько второй раздел «Бытия и времени» может быть отнесен к феноменологическому исследованию вообще – описываемый в нем опыт не может быть предъявлен интересубъективно.

Впрочем, вернемся к схеме Кроуэлла. Заканчивается трансцендентально-феноменологическая декада кризисом онтологии как учения о смысле бытия, и происходит какой-то слом. С. Кроуэлл это возводит к влиянию М. Шелера, но мне кажется, что это несущественно. Важно, что были сущностные условия такого слома, да и Хайдеггер, очевидно, шёл своим путём. Внутренняя логика его трансцендентальной постановки вопроса привела его к метонтологии. Да, метонтология – это декларация, хотя мы и вправду видим это удивительное обстоятельство, отмеченное Кроуэллом: какое-то время М. Хайдеггер использует термин «метафизика» не как критическое понятие, под которым он начинает понимать забвение бытия за сущим, а как понятие рабочее и вполне себе позитивное. Если мы посмотрим в работы «Что такое метафизика?», «Введение в метафизику», «Основные понятия метафизики», то заметим, что метафизика – не предмет критики там для их автора. Это вполне себе добropорядочное философское понятие, требующее наполнения. Думаю, Наталья Андреевна Артеменко не даст исказить положение дел, что и в лекциях по Лейбницу, и в работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггером проговаривается соотношение метафизики и фундаментальной онтологии в композиции философии в целом. И эти вопросы, конечно, мне не дают покоя.

Вообще, зачем нужно было городить огород фундаментальной онтологии, ответа на вопрос о смысле бытия, если мы не можем потом подойти к вопросу Аристотеля о сущем. Диалектически не преодолеть эту пропасть, именно поэтому Хайдеггер – это

философ «конечности». Здесь много споров. Кто-то считает, что он после поворота отказался от мысли о «конечности». Я считаю, что нет. То, что он утверждает взаимопринадлежность «истины» и «неистины» (даже в своих поздних текстах), свидетельствует о том, что «конечность» для него осталась принципиальной вещью.

**Наталья Артеменко:** В каком-то смысле очень неожиданно, но, с другой стороны, и не слишком, но тема обращения к началу у меня очень отзывалась на протяжении всей лекции. В своем выступлении я уже думала обратить внимание на постоянное обращение философии к началу как некое возвратное движение. Что с нами происходит, когда мы снова и снова обращаемся к началу? Тема «обращения», «оборотничества» очень сильно во мне откликается. Хотя говорилось об этом в несколько ином контексте, но тем не менее это очень близко. Я хотела бы уточнить по поводу понятия опыта. Если понимать это в контексте возвращения к началу, то всё же как в этом возвращении феноменология понимает опыт, который нам и даёт предмет, и задает возможность одновременно его данности. Здесь возникает двойственный аспект опыта. С одной стороны, само возвращение – это определённый опыт. С другой – он открывает нам какой-то новый вид опыта.

**А.П.:** Для меня эта тема связана с различием феноменальности и парадоксом феноменологически понятого опыта, в котором оказывается возможность открытия и сокрытия. Получается, что *само сокрытие принадлежит уже опыту*. Это нелепо выглядит. Но тем не менее. Как решать этот парадокс? Он становится хорошо заметным на примере Хайдеггера с его делением понятия феномена на расхожее и феноменологическое. На первый взгляд это может выглядеть так, как будто опыт есть какой-то карман, в котором лежит то, что сейчас сокрыто, но при этом не является чем-то внеопыт-

ным. То есть нет вещи самой по себе, которая бы на нас воздействовала, благодаря чему хотя бы частично у нас формировался опыт. Опыт есть из себя самого – в переходе от сокрытости к открытости и обратно. А что это может значить? Гегель это решает в «Феноменологии духа», но за счёт спекулятивного тезиса о тождестве (спекулятивном же) субъекта и субстанции. Кто принимает спекулятивно-диалектический метод, а принять его можно только в его полноте и завершенности, т.е. в разрешенности в гегелевскую систему, может принять и это гегелевское решение. Но для меня это – все еще затруднение, апория, парадокс. Не хотелось бы говорить высокопарно, но для меня такое напряжение – индекс слабого места самой феноменологии. И для того чтобы избавиться от этой слабости, постоянно хочется подвести спекулятивную подпорку под исходную феноменологическую диспозицию опыта, сказав, например, что в опыте есть вещь сама по себе, а потом вслед за Гегелем и вообще идеалистически трактовать эту вещь саму по себе как *Sache* чистого мышления, но – поскольку мы ведь все же феноменологи – внедрив ее в опыт через категориальное созерцание, материальное априори и пр. Я бы назвал это *феноменологической парадоксальностью опыта*: такое отношение, которое допускает  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  как перво-славу, даже предполагает ее. Но для того чтобы понять это и совместить эти без диалектики несовместимые моменты, надо дальше работать.





## Георгий Чернавин

### Что же такое феноменология

Итак, что же такое феноменология? В 2013 году Наталья Андреевна Артеменко и Андрей Борисович Паткуль пригласили меня сделать доклад на эту тему в СПбГУ<sup>1</sup>. И если я согласен с тем, что я тогда сказал, то почему бы мне не повторить этот доклад (если я готов подписаться под каждым словом, если это некое окончательное понимание феноменологии)? Но вот, например, Делёз на вопрос, почему он так странно подаёт историю философии, говорил, что самому лектору должно быть интересно. Поэтому я отчасти повторяю то, что я уже тогда представлял в полемике с коллегами,

---

<sup>1</sup> В том докладе я опирался на такое гуссерлевское определение: «Трансцендентальная феноменология понимается как необходимый путь полного прозрачного само- и миропонимания. При этом [она понимается] как метод, который сам был бы абсолютно прозрачным, абсолютно “беспредпосылочным” и протекал бы в предельной аподиктической очевидности. Этот метод направлен как раз на то, чтобы реализовать это понимание систематически и конкретно для философа (как субъекта осмысляющего абсолютно) и <для> философского сообщества (как субъективности абсолютного осмысления) в рамках процесса, уходящего в бесконечность (Die transzendente Phänomenologie versteht sich als der notwendige Weg eines vollkommenen durchsichtigen Selbst- und Weltverständnisses, somit als die selbst absolut durchsichtige, absolut „voraussetzungslose“, in letztlich apodiktischer Evidenz verlaufende Methode, eben dieses Verständnis systematisch und konkret für den Philosophen (als das sich absolut besinnende Subjekt) und <für> die philosophische Gemeinschaft (als die Subjektivität der absoluten Besinnung) zu verwirklichen in einem ins Unendliche fortgehenden Prozess)». *Husserl E. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Husserliana XLII, Dordrecht : Springer, S. 324.

но встрою это как элемент в некую историю – историю взаимоотношений с феноменологической философией. Отчасти это поможет ответить на вопросы: где я был последние восемь лет? Изменилось ли мое понимание феноменологии с 2013 года? Конечно, мало интересны какие-то биографические детали, поэтому, когда вы увидите слова «я», «моё», вычитайте их как излишние биографические детали. Может быть, мы все из этих деталей отчасти состоим, и каким-то путем я тоже в эту философию пришёл.

Что скорее более общезначимо, что для нас с вами может быть некоторым общим достоянием, так это то, как, мне кажется, возможно и продуктивно понимать философию Гуссерля – основателя этой философской традиции. Я считаю важным понимать Гуссерля не как некоторую завершённую систему, не как некоторую готовую философию, не в русле некоторой *standard interpretation*, а скорее как мозаику из рукописей, как архив. Мне кажется, что для Гуссерля его посмертное существование в виде нескольких дублирующих друг друга архивов (где-то копии, где-то оригиналы), посмертная постепенная публикация самого интересного – так что семьдесят лет после смерти ему удаётся ещё держать некоторую интригу – вот это конгениальный способ существования для этого философа и для этой философии. Более того, им оказывается даже не только уютный архив с ящичками, карточками, архив-картотека, а скорее архив-гипертекст, в том виде, в котором он с недавних пор представлен на подразделе страницы лёвенского архива<sup>1</sup>. Гуссерль как гипертекст, где мы можем работать с интересующим нас периодом, темой, проблематикой, терминами и т.д., наблюдать в русле хроники за каждым днём этого философа.

---

<sup>1</sup> URL: [hiw.kuleuven.be/digitalhusserl](http://hiw.kuleuven.be/digitalhusserl)

Также мне кажется справедливым и важным высказывание японского феноменолога Ясухико Мураками, который делится с нами своим опытом чтения такого рода текстов. Коллега Мураками говорит следующее: чтение Гуссерля – это как рыбалка: можно провести целый день и выловить только ржавую консервную банку и дырявый ботинок, а можно действительно поймать какого-то совершенно немыслимого тунца в мутных водах Токійского залива. Этот опыт чтения: такого трудного, отчасти враждебного читателю и одновременно вознаграждающего чтения – мне кажется существенен для того Гуссерля, которого я люблю и которым я хочу отчасти поделиться.

Из тех докладов, которые уже звучали, я буду стараться подчеркнуть те моменты, которые важны в связи с тем, что я буду говорить. В частности, в докладе Анны Владимировны Ямпольской звучал аспект, который мне кажется принципиальным для понимания феноменологической философии, а именно трансформативный аспект. Речь идёт о некотором изменении взгляда, превращении, трансформации. Хайдеггер нам говорил, что мы можем попробовать из разумных животных превратиться в *Dasein*, отчасти Гуссерль тоже требует от нас трансформации, и вообще это свойство в принципе характерно для феноменологической философии – она нас не оставляет такими же, она требует некоторого превращения, которое является в не меньшей степени её частью, чем обсуждаемые ею вопросы, темы, феномены.

## I

А теперь всё-таки к более линейному способу повествования, к тому, что я считаю важным. Если бы на вопрос, что такое феноменология, я отвечал в 2014 году, вслед за той лекцией в Петербургском университете, которую я уже упомянул, то я бы прежде

всего привёл высказыванию немецкого феноменолога Лотара Эляя: «Гуссерль понимал феноменологию как рабочий проект философии (*Arbeitsphilosophie*): исследователи, в том числе философы, должны были по принципу *team-work* (как мы сказали бы сегодня) разрабатывать одну тему: например, конституирование вещи в восприятии»<sup>1</sup>. Над этой характеристикой я бы предложил несколько секунд совместно помедитировать. Здесь подчеркну слово *Arbeitsphilosophie*, которое я в рабочем порядке предлагаю переводить как «рабочий проект философии». И обратите внимание на эту *team-work* – как они тогда в Германии в 70-е годы бы сказали. Эти элементы я бы хотел подчеркнуть, они понадобятся для дальнейшего рассуждения, это обстоятельство в дальнейшем станет важным.

Следующий элемент феноменологической философии, который мне кажется принципиально важным, – это подвижная архитектоника. Философия с подвижной архитектурой, не система (раз и навсегда заданная, предписанная, сформированная), а некоторая находящаяся в становлении философия – этот элемент мне кажется существенным и принципиально важным.

Ещё один момент, который я считаю принципиальным, – это то, что Ханс Блюменберг назвал таким неблагозвучным словом *Entselbstverständlichung* – приостановка само собой разумеющегося, приостановка самопонятности как некоторый существенный элемент философской работы. Итак: рабочий проект философии – не готовая завершённая система, а находящаяся в становлении философия, обладающая подвижной архитектурой, практикующая приостановку само собой разумеющегося.

---

<sup>1</sup> „Husserl Begriff die Phänomenologie als Arbeitsphilosophie: Forscher, auch Philosophen, sollten im *team-work* – wie wir heute sagen würden – eine Sache – z. B. die Konstitution des Wahrnehmungsdinges – erarbeiten“. *Eley L. Phänomenologie und Sprachphilosophie // Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 5. Aufl. Hamburg : Meiner, 1985. S. 479.

Это также философия, которая предлагает прочерчивать генеалогию доксы, генеалогию готовых само собой разумеющихся смыслообразований. О близкой теме говорил в своем докладе Алексей Эдуардович Савин, этот момент я тоже хотел бы подчеркнуть как существенный, на мой взгляд, важный.

Итак, здесь мы можем приблизиться если не к определению, то к характеристике феноменологической философии. Важный её элемент, который я хотел бы подчеркнуть, – это также учреждение нового смысла. В отличие от расхожего представления о феноменологии как описательной философии, существенно, на мой взгляд, понимать феноменологию как философию, производящую некоторые новые смыслы, новые смыслообразования. Было бы ошибочно и наивно полагать, что в мире есть такая вещь, как ретенция, протенция. Нет, это результат совместной работы, совместного конституирования феноменологов. Итак: учреждение, производство и фиксация нового смысла, до этого в мире не существовавшего.

Учреждение нового, но чего именно нового? Учреждения сообщества исследователей, сообщества мыслителей, сообщества философов, сообщества нового типа. В гуссерлевском плане это была совместная работа по принципу мастерской, артели, со-философствование. Другое дело, что (и это, пожалуй, печальный результат или, может быть, одна из неудач феноменологической философии) такое со-философствование работало, пожалуй, разве что в период сотрудничества Гуссерля и Финка, то есть в очень узких временных рамках, в 30-е годы XX в.

Здесь я подхожу если не к определению, то к характеристике феноменологической философии (№ 1). *Феноменология – это рабочий проект философии с подвижной архитектурой, он подразумевает приостановку самопонятностей, генеалогию доксы, учреждения нового смысла.*

## II

Здесь предлагаю совершить шаг вперёд по сравнению с этой предварительной характеристикой – в 2018 год. Я мог бы приводить, на мой взгляд, важные и интересные высказывания Гуссерля<sup>1</sup> или, скажем, Блюменберга<sup>2</sup>, но приведу скорее цитату бельгийского феноменолога Марка Ришира, который говорит следующее:

Заниматься феноменологией – значит пытаться ухватить несамопонятное в само собой разумеющемся; и когда мы произвели заключение в скобки, *эпохе* становится понятно, что во всём само собой разумеющемся всегда есть что-то несамопонятное<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «Феноменология – это <...> наука, которая раскрывает универсальную самопонятность ‘мир и мы, люди в мире’ как непонятность и вместе с тем как загадку, как проблему и делает её научно понятной единственно возможным способом радикального самоосмысления (Die Phänomenologie ist <...> die Wissenschaft, die die universale Selbstverständlichkeit „Welt und wir Menschen in der Welt“ als Unverständlichkeit, somit als Rätsel, als Problem enthüllt und in der einzig möglichen Weise radikaler Selbstbesinnung wissenschaftlich verständlich macht)». *Husserl E.* Briefwechsel. Wissenschaftlerkorrespondenz // Schuhmann K. (Hrsg.). *Husserliana Dokumente III/7*. Dordrecht : Kluwer, 1993. S. 163–164.

<sup>2</sup> «Феноменология – это наука о тривиальностях, но сама, тем не менее, в наименьшей мере тривиальная. <...> Феноменологию можно было бы как раз определить как противоположный полюс всякой ‘самопонятности’, [доступный] после её превращения в ‘понятность’ (Phänomenologie ist Wissenschaft von den Trivialitäten, aber deswegen die am wenigsten triviale. <...> Phänomenologie ist geradezu definierbar als Gegenpol zu aller „Selbstverständlichkeit“ nach deren Überführung in „Verständlichkeit“)». *Blumenberg H.* *Lebensthemen: aus dem Nachlass*. Stuttgart : Reclam, 1998. S. 139; *Blumenberg H.* *Lebenszeit und Weltzeit*. Berlin : Suhrkamp, 1986. S. 41.

<sup>3</sup> "Faire de la phénoménologie c'est essayer de saisir dans ce qui va de soi ce qui ne va pas de soi; et au fond quand on fait la mise entre parenthèses, l'*époque* on se rend compte que dans tous ce qui va de soi il y a toujours quelque chose qui ne va pas de soi". *Richir M.* *Phénomène et hyperbole* // Sommer C. (éd.) *Nouvelles phénoménologies en France*. Paris : Hermann, 2014. P. 43–54.

Что здесь важно подчеркнуть: попытаться ухватить несамопонятное в само собой разумеющемся и всегда, проводя эпохе, мы обнаруживаем в само собой разумеющемся непонятное, проблематичное.

Обратите внимание на то, что при таком понимании феноменологии мы имеем дело с существенно расширительным её прочтением. Это может вызывать некоторую тревогу в уме читателей, может всплыть знаменитый доклад Мамардашвили «Феноменология – сопутствующий момент всякой философии»<sup>1</sup>, в котором он произносит следующее: можно быть феноменологом «независимо от освоения нами Гуссерля»<sup>2</sup>. Должен сказать: это дурные советы, высказывания в русле анти-педагогики. Можно быть феноменологом, независимо от освоения нами Гуссерля, после того как Гуссерль освоен. Тем не менее это более расширительное прочтение, чем то, которое я предложил ранее, тоже, на мой взгляд, существенно, его тоже важно учитывать. Отчасти к этому расширительному прочтению подталкивал (или готовил нас) сам Гуссерль, понимая феноменологию как некоторый элемент близких ему продуктивных философских стратегий, говоря, например: «настоящие картезианцы» (а также лейбницианцы, кантианцы, бергсонянцы, позитивисты) «← это мы». То есть всё, что в философии для него притягательно, со всем этим Гуссерль себя и работающих вместе с ним в сотрудничестве философов идентифицирует.

---

<sup>1</sup> См.: Мотрошилова Н.В., Михайлов А.А., Михайлов А.В., Филатов В.П., Мамардашвили М.К., Сенокосов Ю.И., Калинин В.В., Молчанов В.И., Подорога В.А., Рубенис А., Рубене М.А., Кулис Р.Р., Розенвалд Ю.И., Тузова Т.М., Кошелева В.Л., Лейбин В.М., Буцениеце Э.А., Кулэ М.Х., Чернавский А.В., Содейка Т., Вашестов А.Г. Феноменология и ее роль в современной философии (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 55–59.

<sup>2</sup> Там же. С. 56.

Отчасти этот ход – всё, что есть подлинного в философии, несёт в себе некоторые феноменологическое зерно – имеет и некоторую беспокоящую изнанку, а именно связанную с тем, что отчасти настоящие феноменологии – это не мы. Если настоящие картезианцы, кантианцы, позитивисты «– это мы», то настоящие феноменологи – «это не мы». И этот голос я тоже считаю важным, важно чтобы он прозвучал; что я имею в виду: прежде всего позицию такого философа, феноменолога, нашего современника Клода Романо, для которого Витгенштейн или даже Фолкнер – феноменологи в некотором более подлинном смысле, чем основатель феноменологической философии. Или, например, я имею в виду позицию нашего с вами современника, замечательного социолога Андрея Корбута, для которого Гарольд Гарфинкель оказывается радикальным феноменологом, который даже не считает необходимым называть себя философом, – вот на это я бы хотел обратить ваше внимание. Или если дальше давать звучать голосам, высказывающимся в этом ключе, то Жослен Бенуа – французский философ и в прошлом феноменолог, феноменолог-расстрига, так говорит о Жаке Деррида: Деррида – это феноменолог, который сделал своей излюбленной темой невозможность феноменологии<sup>1</sup>. Отчасти здесь я вступаю в разговор с докладом Андрея Борисовича Паткуля: об этом прочтении Деррида как феноменолога он упоминал. Отчасти эта же стратегия – как стратегия прочтения – верна и для Витгенштейна, сделавшего на рубеже двадцатых и тридцатых годов XX века своей излюбленной темой «невозможность феноменологического языка» (именно в таком ключе выражался Витгенштейн).

---

<sup>1</sup> Бенуа Ж. С той стороны границы // (Пост)феноменология / сост. А.В. Ямпольская, С.А. Шолохова. М. : Академический проект, 2014. С. 272.



Итак, если уж мы пошли по пути такого прочтения феноменологии – не школьного, не дисциплинарного, не в соответствии с тем, как называют свою практику сами философы, не в соответствии с библиотечной рубрикацией – то, пожалуй, справедливо будет дать внешнюю характеристику или внешнее определение феноменологии как увиденной со стороны не феноменологом, который, однако, как он считает, разделяет её ключевую интуицию. Здесь я приведу фрагмент из позднего интервью Мишеля Фуко:

Учился я в промежутке между 1948 и 1952–1955 годами; это была эпоха, когда в европейской культуре ещё господствовала феноменология. Темой феноменологии как раз было переосмысление основополагающих очевидностей. Хотя я и отделяю себя, насколько это возможно, от феноменологии, я охотно признаю (а признать это можно, конечно, лишь при наступлении зрелости), что мы в конечном итоге так и не вышли за пределы основополагающего вопроса, поставленного перед нами и тем самым определившего пору нашей молодости. Я не только не вышел за его пределы, но и непрестанно задаю его вновь и вновь: «Должно ли само собой разумеющееся на деле разумеется само собой? Не следует ли затронуть очевидности, даже самые массивные?». Это значит бороться против привычного и знакомого – не для того, чтобы показать, что ты посторонний в собственной стране, но чтобы продемонстрировать, насколько ваша собственная страна для вас посторонняя и насколько всё, что вас окружает и производит впечатление приемлемого пейзажа, на деле есть результат целого ряда сражений, конфликтов, форм господства, постулатов и т.д.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Фуко М. Интеллектуалы и власти // Интеллектуалы и власть. М. : Праксис, 2006, 209 с. (перевод незначительно изменён. – Г.Ч.). “J’ai fait mes études entre 1948 et 1952–1955; c’était une époque où la phénoménologie était encore très dominante dans la culture européenne. Le thème de la phénoménologie, c’était tout de même de réinterroger les évidences fondamentales. Tout en m’étant démarqué, si possible, de la phénoménologie, je reconnais volontiers – et on reconnaît cela bien sûr

Итак, я сознательно, сначала предложив вам понимание феноменологии изнутри феноменологии, теперь пошёл по пути размышления, расшатывания представления о том, что такое феноменологическая школа. И если можно говорить о таких совершенно разных мыслителях (и даже не философах), как тех, кто сделал что-то для феноменологии, то мне кажется важным сфокусироваться на своего рода перво-сцене, на некотором концентрированном опыте, который задаёт нерв того, что можно было бы назвать феноменологией. Эту перво-сцену я бы передал шестью словами: «вот он я, вот он – мир» – то есть эта сцена обнаружения себя в мире, посреди мира, обнаружения себя существующим в этом теле, в этой культурно-исторической ситуации и так далее. Ещё один ключевой момент, который будет важным для такого расширительного прочтения феноменологии – это внезапно происходящий смысловой переворот: всё на своих местах и при этом с какого-то момента имеет совершенно другой смысл. Ничего не сокрыто, всё на своих местах, и, тем не менее, приобретает совершенно другой смысл.

Поэтому, исходя из сказанного, я бы приблизился ко второй характеристике феноменологии (я опять буду говорить не об определении, а скорее о характеристике). В таком расширительном прочтении (№ 2): *Феноменология – это практика, исходящая из непонятности само собой разумеющегося.*

---

à partir du moment où on prend un peu d'âge – que, finalement, on n'est pas sorti de la question fondamentale qui nous avait été posée par cela même qui a fait notre jeunesse. Non seulement, je n'en suis pas sorti, mais je n'ai pas cessé de reposer cette question: "Est-ce que ce qui va de soi doit effectivement aller de soi? Est-ce qu'il ne faut pas soulever les évidences, même les plus lourdes?" C'est cela se battre contre ses familiarités, non pas pour montrer qu'on est un étranger dans son propre pays, mais pour montrer combien votre propre pays vous est étranger et combien tout ce qui vous entoure et qui a l'air de faire un paysage acceptable est, en fait, le résultat de toute une série de luttes, de conflits, de dominations, de postulats, etc." *Foucault M. Dits et écrits (1954–1988). T. III (1976–1979). Paris : Gallimard, 2001. P. 1569.*

### III

Третий этап истории, которую я хотел бы попробовать вам рассказать: итак, по каким этапам или ключевым точкам я хочу вас провести? С одной стороны, подвижная архитектура, открытая система, незавершённая философия, предполагающая некоторое совместное, коллективное участие; с другой стороны, практика, исходящая из непонятности само собой разумеющегося. Третий этап или третий элемент, в том числе моего собственного освоения этой философии, который я бы условно отнёс к 2021 году, – это работа с отдельными феноменами, которые в случае той работы, которую я пытаюсь вести, проходят не по разряду онтологии и теории познания, а по разряду критики идеологии и этики.

В качестве первого такого феномена я бы назвал то, что условно можно обозначить как «встроенное мнение»: некоторое готовое, само собой разумеющееся смыслообразование, которое мы приобретаем в готовом виде, *prêt-à-porter* так сказать, как готовое платье, готовую мысль, готовое мировоззрение, которые уже один раз сформировали, а мы его принимаем на себя как уже сложившийся блок. С этим феноменом, мне кажется, феноменология может работать в русле критики идеологии и может раскрыться и сказать о себе что-то новое.

Другой феномен, проходящий скорее (если выделять традиционные рубрики) по разряду этики, – это то, что я бы назвал «подобие совести». Я имею в виду ситуацию, когда Другой лучше вас знает, когда вы должны чувствовать вину или за что вы несёте ответственность; более того, Другой утверждает вам: то, что вы считаете в себе самым подлинным, – это некоторый морок, навешенная на вас иллюзия, то есть ваша совесть – не совесть, а подобие совести. И вы, производя этический самоотчет, спрашиваете

себя: а что это за голос, что это за дьявол, который во мне звучит? Это совесть или подобие совести, подлинная совесть или некоторый наведённый морок? О такой теме также, на мой взгляд, может думать феноменология, с ней она может работать. При этом она предполагала бы (здесь я предлагаю в каждом слове поставить кавычки) взгляд на собственное «мнение» со стороны, взгляд на собственную «совесть» со стороны, взгляд на собственное «мировоззрение» со стороны. Перед феноменологом, который обнаруживает себя в ситуации некоторого долга, а именно: найти себя в критике идеологии и в этике – встаёт вопрос. Это мог бы быть следующий вопрос: это я так думаю или «оно» думает во мне? Это для феноменологии «гипер-картезианский» мотив. Гипер-картезианский: не картезианский в том смысле, в котором о нём любил говорить Гуссерль (в смысле *cogito*, ясности и отчетливости), а скорее в смысле Бога-обманщика, который у меня за спиной меняет правила арифметики, который у меня за спиной меняет правила игры.

Итак, вы почувствовали: мало того с феноменологией что-то происходит не то, так ещё и я предлагаю вам обдумывать какие-то странноватые проблемы, странноватые феномены. Здесь я, подходя к третьей (уже почти финальной) характеристике феноменологии, приведу одно «как бы» определение, которое приводит как раз тот самый феноменолог-но-не-философ Гарольд Гарфинкель. Правда, он говорит о своем проекте этнометодологии, но это не важно, важна скорее та модальность, в которой производится это квази-определение. Итак, приведу короткий пассаж из Гарфинкеля:

Я жду лифта. Двери открываются. Я вхожу. Мне задают ВОПРОС: «Гарфинкель, ЧТО ЖЕ ТАКОЕ этнометодология?». Двери лифта закрываются. Мы едем на девятый этаж. Я в состоянии только сказать: «Этнометодология разрабатывает всякие весьма

несуразные [*preposterous*] проблемы». Двери лифта открываются<sup>1</sup>.

Итак, третья характеристика, которую я бы хотел привести (№ 3): *Феноменология разрабатывает несуразные (с точки зрения здравого смысла) проблемы*. По разряду таких проблем проходят те самые «встроенные мнения» или «подобие совести», о которых я только что говорил.

Прежде чем углубиться в детали, я хотел бы отчасти в полемике со статьёй Алексея Эдуардовича Савина «О сущности феноменологической философии»<sup>2</sup> упомянуть одну тему. Полемизируя с Алексеем Эдуардовичем, я бы сказал, что такое расширительное прочтение феноменологии как практики (не обязательно даже институционально философской) для феноменологии опасно – а это один из звучащих между строк его статьи тезис: перед феноменологией возникают опасности – не гипотетическая пост-феноменология, а скорее замкнутое доктринальное сообщество, закапсулирование философии. Опасность для феноменологии состоит скорее в том, чтобы проиграть в конкуренции *philosophy of mind* – непревзойденному мастеру увлекательности или дидактического философского письма. Но если феноменология занимается некоторыми несуразными (*preposterous*) вопросами, то, может быть, ей удастся приостановить саму себя и ускользнуть от этой опасности фиксации, застывания.

---

<sup>1</sup> “I’m waiting for the elevator. The doors open. I walk in. THE QUESTION is asked. ‘Garfinkel, what IS Ethnomethodology?’ The elevator doors close. We’re on our way to the ninth floor. I’m only able to say, ‘*Ethnomethodology is working out some very preposterous problems.*’ The elevator doors open”. *Garfinkel H.* Ethnomethodology’s Program: Working Out Durkheim’s Aphorism. N.Y. : Rowman & Littlefield, 2002. P. 91.

<sup>2</sup> *Савин А.Э.* О сущности феноменологической философии // *Horizon. Феноменологические исследования.* 2015. № 4 (1). С. 9–37.

#### IV

Наконец, последний сегмент моего выступления, который я условно бы обозначил как «2022 год». Подзаголовком здесь могло бы быть: Что такое феноменология *in Russia today?* – с акцентом на «раша тудэй». Здесь опять же я бы хотел вступить разговор с уже прозвучавшим в предыдущих докладах, не для того, чтобы что-то отвергнуть, но для того, чтобы спровоцировать возможность будущего разговора. Андрей Борисович Паткуль в своей лекции говорил об онтологии, о том, что феноменология может быть онтологией; также традиционно считалось, что феноменология по преимуществу или в первую очередь – это теория познания. Мне кажется, что в свете той истории, которую я вам рассказал, можно говорить об этике и критике идеологии как некоторых ключевых, актуальных, острых и значимых областях или точках входа в феноменологию в России сегодня. Опять же, продолжая разговор, начатый Андреем Борисовичем: я согласен с тем, что феноменология предполагает (и даже представляет собой) своего рода сопротивление, но не только и не столько не-философии, но и другим формам агрессивной самопонятности. Сопротивление – безусловно, *résistance* в хорошем смысле этого слова. Так зачем же феноменология в России сегодня?

Мой учитель в философии Юлия Олеговна Орлова, благодаря которой я обнаружил себя посреди этой философии, говорила о том, что феноменология – очень важная и нужная дисциплина, потому что она заранее готовит нас к чему-то очень важному. Правда, дальше аргумент развивался так: когда прилетят инопланетяне, нам же нужно будет с ними разговаривать, а для этого демонтировать в себе свои человеческие предпосылки, предрассудки. И каждый переводчик с инопланетянского должен будет

пройти курс феноменологии. Подчеркну эту мысль, связанную с тем, что феноменологи как будто всю свою жизнь к чему-то готовились, но думаю, что всё-таки не к прилёту инопланетян. То, к чему они готовились, на мой взгляд, очень удачно выразил британский драматург Патрик Гамильтон в пьесе 1938 года «Газовый свет» (*Gas Light*), которая потом будет экранизирована в жанре нуар с Ингрид Бергман в главной роли. Приведу синопсис этой пьесы, для того чтобы вы почувствовали, к чему я веду – к чему готовились феноменологи:

В пьесе рассказывается дьявольская [*demoniac*] история семьи Мэннингемов с Энджел-стрит. Под личиной доброты благообразный мистер Мэннингем мучает жену, сводя её с ума. Он обвиняет её в мелочных оплошностях, которые сам же и подстроил; а поскольку её мать умерла безумной, то она склоняется [*more than half convinced*] к тому, что и она тоже сходит с ума. В то время как её inferнального [*diabolical*] мужа нет дома, к миссис Мэннингем заходит инспектор полиции и, в конечном счёте, доказывает ей, что её муж – маниакальный преступник, подозреваемый в убийстве, совершённом пятнадцать лет назад в этом же доме, а также, что он собирается от неё избавиться. Здесь завязывается интрига – поиск необходимых доказательств против мистера Мэннингема. Начинается остросюжетная и волнующая мелодраматическая игра<sup>1</sup>.

Итак, к чему же готовились феноменологи и как это связано с пьесой *Gas Light*? Я бы хотел подчеркнуть как одну из ключевых тем феноменологии некоторую массивную доксу, так сказать, «мать всех докс», *Mutterboden*, некоторую массивную самопонятность, связанную с тем, что мы обнаруживаем себя в мире,

---

<sup>1</sup> *Hamilton P. Angel Street. A Victorian Thriller in Three Acts. N.Y. : S. French, 1942. P. iv.*

в котором нам уже всё понятно, нам всё объяснили. Однако в какой-то момент мы можем обнаружить, что Родина-мать ведёт себя с нами как «газлайтер» (если задействовать мотив из пьесы Гамильтона), а *Vaterland* ведёт себя с нами как Бог-обманщик, например, говорит нам: «это у тебя не совесть, а глупость», то, что ты считаешь подлинным этическим самоотчётом, на деле является наведённым мороком. Вот та ситуация, в которой можно себя обнаружить, занимаясь феноменологической философией в 2022 году.

Здесь я, конечно, демонтирую провокативный тезис о том, что заниматься феноменологией можно без Гуссерля – демонтирую тем, что в конце своего выступления в основном буду комментировать лекции Гуссерля «Основные проблемы этики» 1908–1909 годов. В свете того, о чём я только что говорил: массивная докса вменяет нам что-то, лучше нас знает, что в нас аутентичное, что в нас подлинное, а что – поверхностное, наносное, догматически непродуманно, неотрефлексированно нами принятое; самопонятность «лучше нас понимает» наш подлинный опыт, ей «лучше нас известно», что для нас должно быть очевидно, – в свете этого разговора я бы хотел привести некоторый набор ходов, которые присутствуют в ранних лекциях Гуссерля об этике. Гуссерль (что достаточно типично для этого философа) различает *Erscheinen* и *Erscheinung* – можно было бы сказать «являвание» и «явление», а также подразумевание (*Meinen*) и мнение (*Meinung*). Он описывает ситуацию, в которой в являвании нет явления (в противовес тому сложившемуся в учебниках образу Гуссерля, согласно которому сознание – это всегда сознание чего-то). В являвании нет явления, а точнее, «пустое подразумевание» несёт в себе «пустое мнение». Самое интересное, что эту тему Гуссерль развивает на почве этики – именно в



этике для него важно говорить о пустом подразумевании и пустом мнении. Подчеркну метафору, которую он использует: ценности, принимаемые пакетом, оптом, гуртом, огульно, без разбора – я перебираю группу синонимических переводов выражения *in Bausch und Bogen*. И последняя на сегодня цитата. Гуссерль говорит следующее:

Всё же и ценностное отношение [*Wertung*], так же, как и представление, может быть ценностным отношением без разбора [*in Bausch und Bogen*], быть более или менее путанным ценностным отношением, а иногда, так сказать, полностью пустым, поскольку оно наделяет ценностью, не видя различий и подразумевая при этом ровно одно и то же<sup>1</sup>.

Что здесь, на мой взгляд, существенно? Конечно, злые языки могли бы сказать: «мелкобуржуазная метафорика из лавки торговца тканями», но мы – не злые языки, мы этого не скажем. Итак, *in Bausch und Bogen* – огульно, пакетом, оптом нам выдаётся некоторый набор ценностей. Мы склонны думать о Гуссерле как о философе, у которого для всего было какое-нибудь «созерцание сущности», и философия ценностей Гуссерля обычно понимается именно как созерцание, *Wesensschau* – усмотрение сущности, усмотрения ценностей, однако в том лекционном курсе, о котором я говорю, Гуссерль идёт совсем другим путем. И это как раз «мой Гуссерль» – сад расходящихся тропок, который намечает некоторое направление, но не проходит его до конца и оставляет его, так сказать, на нашей совести.

---

<sup>1</sup> „Die Wertung kann aber auch wie die Vorstellung eine Wertung in Bausch und Bogen sein, eine mehr oder minder verworrene Wertung und eventuell sozusagen eine völlig leere, sofern sie eben unterschiedslos wertet und doch genau dasselbe dabei meint“. *Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908–1914). Den Haag : M. Nijhoff, S. 324.

В этих лекциях он делает следующий ход: мы имеем дело прежде всего с аксиологическими мнениями, т.е. вместо того чтобы рассматривать ценности по образцу идеальных объектов математики, нам скорее предлагается рассматривать их как проходящие разные модальности. Например, Гуссерль предлагает говорить о достоверных ценностях, желаемых ценностях, предполагаемых ценностях, сомнительных ценностях. Итак: модель мнения, а не модель усмотрения сущности. В таком случае, если рассматривать эту рабочую модель Гуссерля как для нас интересную, важно и различение «пустого» и «наполненного» мнения. Если в случае нашего этического опыта мы можем иметь дело с пустыми мнениями, которые выдают себя за аутентичный опыт ценности, то как нам провести различие между пустым и наполненным мнением? Например, я считаю, что мое мнение обеспечено всем моим жизненным опытом; одновременно моё высказывание по содержанию тождественно пропагандистскому клише. Как быть в такой ситуации, когда мнение изнутри воспринимается как «наполненное», «исполненное», а по внешним признакам является, скорее, пустым? Здесь важно учесть разные формы пустого подразумевания, пустышек, циркулирующих внутри нас, в том числе и этическое пустое подразумевание.

Тут я бы хотел свести вместе некоторые элементы, которые я упоминал раньше. Однажды с нами может случиться так, что Злой Гений (*Malin génie*) или символическое учреждение, если говорить на языке другой философии, *Stiftung* без *Urstiftung* – как ни назови эту инстанцию – вменяет нам: твои традиционные ценности таковы, получи пакетом, распишись. При этом эти ценности не «предъявляются нам к проживанию» (как сказал бы Алек-

сандр Куприянович Секацкий) – они только подразумеваются пустым образом. Итак: пустое этическое подразумевание как вызов для феноменологии.

Здесь я бы подошёл к последней (по крайней мере на данный момент), идущей от меня характеристике феноменологии (№ 4). *Феноменология может* – я оставлю такую модальность: «может, но не обязана» – «несуразным» образом *разрабатывать проблемы этики и критики идеологии, тем самым сопротивляясь агрессивным самопонятиям, из которых состоит наша повседневность.*

Вот, пожалуй, и всё, что я хотел бы сказать.

## Дискуссия

**Отар Чантуридзе:** Я бы хотел бы уточнить один из тезисов: «философия с подвижной архитектуроникой». Но насколько эта архитектуроника подвижна, т.е. насколько феноменология готова радикальным образом измениться (Вы говорили про трансформацию)?

**Г.Ч.:** Это мое наблюдение касалось прежде всего Гуссерля, того, что он вопреки желаниям студентов не даёт никакой системы, а по ходу работы изменяются сами принципы построения философии. Нет никаких устойчивых терминов: что-то в 1900-е годы, 1910-е годы, 1920-е годы называется совершенно разными словами – это ситуация, которую обычно воспринимают как некоторую ущербность, недостаток. Мне это кажется как раз достаточно сильной или важной стороной феноменологии. Это философия, так сказать, без философемы, без сложившегося костяка. В этом отношении справедливым оказывается ход Левинаса, который назначает: а теперь первой философией будет этика. При том, что я не смог бы заниматься этикой, в том смысле, в котором

ею занимался Левинас, но сам этот жест смещения, сдвига некоторого ядра внутри феноменологии с теории познания на этику – на мой взгляд, это и есть подлинный жест верности феноменологии. Верность Гуссерлю парадоксальным образом заключается в отказе от ориентации на теорию познания. В том, что касается второй части Вашего вопроса: «насколько феноменология готова...», я совершенно не уверен, что она готова. В этом отношении, если искать родственный мне философский темперамент, то это скорее Деррида – философ, девизом которого было *«peut-être»*. «Может быть», «возможно» у неё был бы шанс, но она даже не обязана. Тем не менее это, на мой взгляд, её ключевая возможность, соответствующая самому важному в ней. Так бы я (несколько формально) ответил на Ваш вопрос.

**Денис Михайлов:** Я хотел спросить по поводу этики, онтологии и феноменологии; уточню свою предпосылку, из которой вырос вопрос: я считаю, что этика фундируется в онтологии, и, если мы хотим какую-то законченную систему знания построить (насколько это возможно – тоже вопрос), нужно начать с онтологии. Кажется ли Вам, что этика должна быть в ней фундирована? В любом случае, не кажется ли Вам, что феноменология как призма рассмотрения этических вопросов уже несёт в себе какую-то разработанную онтологию, пусть даже она не является законченной? Онтологический её багаж является тем основанием, который позволяет нам приступить к рассмотрению этических вопросов. Вопрос по поводу того, как в контексте феноменологии как большого проекта, который ведут разные люди, этика и онтология должны совмещаться. Это вопрос в том числе и о том, как вы видите феноменологию в целом. Если, допустим, мы себе представим, что какой-нибудь феноменолог, использующий понятия вроде «мерцания» или «шлейфа», разрабатывает какую-то

метафизическую концепцию феноменализации, а другой феноменолог, с совершенно другими понятиями, на другом языке разрабатывает какую-то этическую концепцию, должны ли они в идеале в какой-нибудь точке сойтись, чтобы это предстало какой-то единой феноменологией? Или нет? А если да, то что может им в этом помочь?

**Г.Ч.:** То понимание феноменологии, к которому я тяготею, – это понимание феноменологии как чего-то совсем другого, чем онтология, и вообще – это минималистическая практика до полагания некоторой онтологии. В этом смысле мне после Гуссерля близки Финк и знакомый Вам бельгийский феноменолог (М. Ришир), которые настаивали на том, что творческое ядро феноменологии демонстрирует себя в момент зависания до полагания некоторой онтологии. Что касается второй части Вашего вопроса: мне случилось однажды быть приглашённым на летнюю школу, и заявка школы была такая: интересующиеся феноменологией аспиранты просят «пояснить за феноменологию». В целом коллективная атмосфера группы была следующая: «ты феноменолог? – ну давай, скажи что-то феноменологическое или продемонстрируй нам феноменологическую редукцию на сцене». При всей нелепости такой постановки задачи что-то в ней было – в связи с Вашим вопросом я хочу к этому вернуться. Я считаю, что разные феноменологи, не разделяя даже ключевой посыл стратегий или проектов своего коллеги, тем не менее могли бы быть затронуты тем, что делает другой феноменолог. То есть даже при несогласии с некоторыми ключевыми интуициями, один феноменолог может «перепахать» другого (как Чернышевский Ленина). В этом смысле я бы спрашивал философа, который практикует такого рода способ занятия философией: что делает эта твоя феноменология? – а что она может сделать со мной, если

я её прочту? В этом отношении два феноменолога, принципиально не разделяющие базовые интуиции друг друга, тем не менее могут быть взаимно преобразованы предъявленными феноменологическими проектами. Я бы спрашивал не «что один феноменолог может извлечь из результатов работы другого?», а «что с ним могут сделать эти результаты работы?».

**Елена Клименская:** Мой вопрос касается «агрессивной самопонятности». Мне кажется, это на самом деле животрепещущая тема: если мы ударяемся в эту агрессивную самопонятность – не рискует ли феноменология стать бесконечной критикой? Вообще легитимно ли так её рассматривать? Есть ли вообще выход у феноменологии, чтобы не стать такой критикой, а всё-таки быть чем-то смыслообразующим (но с точки зрения того, что всё-таки самопонятность не такая уж и самопонятная)?

**Г.Ч.:** Честно говоря, я не вижу проблемы в том, чтобы быть вечной критикой. Отчасти находиться в противофазе или по принципу разломанной монеты (от исходного понимания слова символ: *symbolon*, разломанная монета – у нас есть половинка, а другой половинки нет, но по этой другой половинке мы узнаем того, кто принесет нам второй обломок монеты). В том, что феноменология будет вечно находиться в положении критики или всегда будет против чего-то: позитивизма или ещё какой-нибудь более агрессивной самопонятности – я не вижу в этом опасности или угрозы. Мне кажется, что, возвращаясь к предыдущему вопросу, зависание до онтологии одновременно с постоянным подстёгиванием критического беспокойства – это некомфортное, но, по-моему, вполне уместное положение или режим для мышления в русле феноменологии. «*Je n'insiste pas, mais quand même...*» – как говорит Жан-Кристоф Годдар, другой мой философский учи-

тель: «я не настаиваю» говорит он, а затем выдвигает какой-нибудь агрессивный метафизический тезис. Я не настаиваю, но, тем не менее...

**Анна Яловичная:** Мой вопрос касается обозначенных здесь подходов к пониманию феноменологии: это феноменология как онтология и теория познания против феноменологии как практики, против такого её понимания. Мне показалось, что здесь были представлены параллельные подходы. Возможно ли эти подходы выстроить, сопоставить как-то последовательно: к примеру, сначала протраивается феноменологическая онтология, на её базе уже вырисовывается, складывается какая-то феноменологическая практика? Или наоборот: мы проживаем феноменологию как какую-то практику и над этим уже начинаем строить феноменологическую онтологию? Мне кажется, что скорее вероятно второе, а Вам?

**Г.Ч.:** Я вижу это противопоставление не совсем так, а скорее, следующим образом: для меня практика (где совершенно не имеет значимости даже приписка к философии) противостояла пониманию феноменологии изнутри феноменологии. В этом ключе я заговорил о практике: с одной стороны, философская традиция, которая «всё про себя понимает» и считает себя одним из ключевых философских дискурсов XX века; скорее, этому я противопоставлял практику. Разговор об онтологии и теории познания я бы вёл в другой плоскости. Если уж мы хотим заниматься феноменологией внутри такого символического учреждения, как философия, внутри такого учреждения, как университет, перед нами встаёт вопрос: а в какой области мы видим наиболее остро необходимое применение этой философии? В этом ключе я скорее бы говорил о критике идеологии и этике как по своей

остроте и своей значимости, на мой взгляд, превышающие онтологию и теорию познания. Что вы, друзья, какая вообще теории познания? Отчасти специально полемически заостряя, я бы об этом говорил. Возвращаясь к тому, с чего начал: феноменология изначально как мозаика, пазл без правильного решения, пазл с белыми элементами, который можно собирать по-разному, или с очень абстрактным рисунком. Феноменология как философия требует решения, нужно принять решение, какой она должна быть. То, что я предложил, – это некоторое решение; на мой взгляд, вопросы теории познания и онтологии нужно будет вновь поставить, если это ещё будет актуально. Впрочем, по поводу онтологии отсылаю к ответу на предыдущий вопрос: некоторые феноменологи считают вообще феноменологию мышлением из зазора до полагания онтологии. Вот так я бы ответил на Ваш вопрос (если я ответил именно на Ваш вопрос, а не на какой-то другой).

**Анастасия Шевченкова:** Хотела вернуться к вопросу о критике агрессивной самопонятности, тут даже, возможно, я бы попросила Вас прокомментировать, и я здесь чувствую некоторые различия между критикой и (Вы употребили такой термин, мне кажется, очень феноменологический) демонтажом, когда говорили о демонтаже человеческого. Если критика явно или неявно предлагает какие-то проекты замены старых смыслов или утверждает новые смыслы, то как быть с вопросом демонтажа? Феноменологический демонтаж – какой он? Он не деконструктивистский уже и не критический? Как бы Вы его охарактеризовали?

**Г.Ч.:** Мне кажется, что оба элемента имеют право на существование: и критика, и демонтаж – вот в какой связи. Дело в том, что философ практикует в отношении самого себя демонтаж предрассудков, предпосылок или, по крайней мере, так считает. Другое дело, когда он пытается что-то демонтировать у Другого.



Другой говорит ему: «Нет, нет, пожалуйста, демонтируй сам себя, начни с себя процесс демонтажа, а вот к моим подлинным переживаниям или моему единственно верному мировоззрению, пожалуйста, не подходи близко». Здесь неизбежен переход к критике всё-таки в жанре уважительного агона и, тем не менее, в смысле полемического противостояния. Демонтаж может происходить у того, кто имеет добрую волю демонтировать или почему-то считает это важным демонтировать.

Признаюсь, в какой-то момент мне казалось, что феноменология способна разработать что-то вроде лекарства или паразитической программы, которая бы просачивалась к тем, кто, может быть, и не заказывал демонтаж, и устраивала бы им его. Я имел в виду литературный образ: у американского фантаста Генри Каттнера была коротенькая новелла, в которой во время Второй мировой войны на территорию немцев забрасывали идиотскую считалочку, которая была разработана ведущими лингвистами так, что, услышав однажды, её невозможно забыть. Так бедные немецкие солдаты всё время бормотали какую-то чепуху, соответственно, хуже целились, и так был внесён вклад в нашу общую победу. Пред моим умственным взором витало что-то такое, некоторая разработка: минимальная, абсурдная, фермент, разъедающий или провоцирующий демонтаж у собеседника. Но должен сказать, что теперь мне кажется такой план или такая надежда слишком оптимистичной. Я не вижу пока такой возможности производить демонтаж у кого-то, кроме того, кто хочет демонтировать в себе нечто базовое и само собой разумеющееся. Поэтому критика неизбежна как способ ведения полемики, который бы подталкивал Другого к вопросу, а не стоит ли что-нибудь переосмотреть или что-нибудь, может быть, приостановить, поставить под вопрос. Но это сугубо добровольная вещь.

Возвращаясь к Вашему вопросу, чем отличается феноменологический демонтаж от деконструктивизма, я бы, скорее, говорил, чем отличается *déconstruction* Дерриды от деструкции метафизики Хайдеггера и гуссерлевского *Abbau*. В общем-то это такое диджейское микширование того и другого: демонтаж слоев субъекта и демонтаж истории метафизики – Деррида одновременно играет два этих сэмпла, запускает их как *loop* на повторение. В этом отношении гуссерлевский демонтаж – это демонтаж готовых смысловых слоев, хайдеггеровский демонтаж – этот деструкция, разбор завалов европейской философии; в этом смысле деконструктивизм принципиально не отличается от этого жеста. Другое дело, что Деррида, как я сегодня упоминал (ссылаясь на Жослена Бенуа), это феноменолог, который своей излюбленной темой сделал невозможность феноменологии – такая оксюморонная стратегия, но почему бы и нет.

**О.Ч.:** На сей раз я хотел бы задать вопрос о командной работе, *team-work*, о которой Вы говорили. «Пусть философы объединяются в группы и работают над одной тематикой». Насколько понял, этой практики не существует. Первая часть вопроса: если этой практики нет, то почему Вы считаете это ключевой характеристикой феноменологии? А ко второму вопросу я хочу подвести: Лакан ввёл понятие картеля (оно присутствует во французском психоанализе), когда психоаналитики – четыре группы или около того – собираются, чтобы обсуждать тексты, работать над проблемами и в результате составить какой-то итоговый текст. В психоанализе есть также обучающий психоанализ, т.е. психоаналитик сам должен пройти анализ. У антропологов тоже что-то похожее: чтобы стать антропологом, надо пройти полевую практику. Стоит ли ввести как обязательный академический час вот такую практику, когда феноменологи собираются

группами и по итогу должны родить какую-то идею или разрешить проблему?

**Г.Ч.:** Если в смысле «спустить директиву от министерства», то нет, не стоит. Если отвечать по существу: мне кажется, несмотря на то, что эта гуссерлевская модель со-философствования не сработала между живыми людьми, так сказать, между живыми, сидящими за одним столом людьми, она, тем не менее, работала с мертвыми белыми мужчинами феноменологами, которые сидели за виртуальным столом и вызывали духов, друг друга. Сартр не с живым Гуссерлем разговаривает, а вызывает дух Гуссерля, и не с живым Хайдеггером разговаривает, а микширует этих двух духов. В этом смысле эта модель только как животелесная практика со-философствования не состоялась. По каким причинам? Возможно, из-за более сильной новоевропейской привычки ставить подпись. Из-за привычки задавать вопрос: «Кто автор этого сочинения?». В случае рукописей Гуссерля или Финка непонятно, кто автор этой определённой рукописи, сколько там процентов Гуссерля, а сколько процентов Финка. Это не переросло в живую практику совместного написания философских текстов, по крайней мере, внутри феноменологии, однако это вылилось в некий постоянно возобновляемый разговор с вроде бы мёртвыми и всё ещё находящимися рядом с нами философами. То есть всё не так плохо, как я специально это подчеркнул.

И, на мой взгляд, феноменология учредила некоторую практику, чуть более радикальную, чем то, что присутствует в других вариантах философии, а именно: практику чтения в абсурдно замедленном режиме, практику совместного чтения «по складам», «по буквам». Это некоторое совместно практикуемое замедление текста и замедление мира. Феноменологи собираются вместе и

вместе тормозят, тормозят массивные самопонятности, и они это делают над специально так плохо написанными текстами, которые просто требуют такого торможения, такого экстремального замедления. В этом смысле некоторые перформансы феноменологии друг с другом всё-таки производят. Но не совместное написание текстов в четыре руки; хотя должен сказать, что у меня был очень позитивный опыт такого рода, а именно статья с Анной Владимировной Ямпольской, которой хочется за это передать благодарность. Соавторство всё-таки возможно, но оно не должно быть некоторым обязательством, это должна быть открытая опция, которую кто-то из нас, может быть, выберет.

**Д.М.:** Здесь мы возвращаемся к примеру, когда есть, допустим, два разных феноменолога, один, опираясь на понятие «мерцание» (*clignotement*), строит онтологию, другой строит этику на чём-то совершенно другом. Что тогда позволит их обоих назвать феноменологами, если они не разделяют изначальные интуиции? В чём феноменологическая нить, которая сшивает совершенно разные проекты с зачастую разным языком, разной образностью, в разных плоскостях, без того чтобы назвать, допустим, какого-нибудь Сёрля вдобавок феноменологом? Вы говорили об опасности, состоящей в том, что всех можно назвать феноменологами. В чём для Вас эта красная нить?

**Г.Ч.:** Для меня это прежде всего разматывание доксы, причём такое, которое не стесняется нелепости происходящего. Вот почему для меня так важен Гарфинкель с его несуразными проблемами – *preposterous*, это нечто нелепое, несуразное. Это ситуация, когда всем здоровым нормальным людям ясно, что «это моя рука», а некоторым преступным больным или греховным (как говорил один из персонажей Гарфинкеля) что-то несамопонятно с

этой рукой. Нам скажут: «Да нет же, нужно найти просто правильную самопонятность», нужно найти ту самую базовую аксиому, которая избавит тебя от твоей ментальной судороги. Два феноменолога, встретившись, узнают друг друга по тому, что упрямо отказываются понимать само собой разумеющееся и ставят исключительно несуразные вопросы. Вот по такому формальному критерию они узнают друг друга. Но если нам нужен некоторый общий проект, который они могли бы делать, – это могла бы быть генеалогия доксы: как смыслообразований, сознания субъекта, жизни сознания, так и завалов метафизики, завалов текстов, так и господствующей, доминирующей, вменяемой нам доксы.

**Наталья Артеменко:** Вопрос будет такой... скорее даже не вопрос, а некоторое, может быть, намеренно провокационное замечание: вот эта тема само собой разумеющегося, я помню, Вы очень давно ею занимаетесь, и видно, как она вас аффицирует. Здесь я приведу пример из другой области, совершенно другого метода и совершенно другой ситуации – из области истории, где была открыта та же самая проблема – проблема встроенных мнений. Примерно в 60-е годы XX века в истории был открыт метод, который получил название *oral history*, т.е. «устная история» – историки очень увлеклись этим методом и стали записывать огромное количество интервью и воспоминаний. В основном это были воспоминания очевидцев, которые пережили какие-то значимые исторические события. И встал вопрос: что делать с этим массивом текстов? Когда историки стали анализировать эти тексты, они обнаружили совершенно потрясающую вещь (я сейчас просто процитирую нашего петербургского историка Александра Филюшкина, который в своё время даже целую методичку написал по поводу этого метода *oral history*):

Перед исследователем также встаёт проблема так называемых матричных текстов – когда респондент выдаёт за свое мнение, переживание или личное свидетельство стандартный, чуть ли не официальный текст, который он усвоил и считает собственным мнением. Эффект от использования подобных матричных текстов иногда бывает просто поразительным – учёные доказали, что часть мемуаров об истории революции и Гражданской войны на самом деле основана на поздних художественных фильмах (например, «Чапаев», «Ленин в Октябре»). При этом подмена в сознании авторов воспоминаний своих личных впечатлений чужим и малодостоверным «матричным текстом» произошла так давно, что респондент не всегда в состоянии осознать, что просто транслирует когда-то навязанную ему извне точку зрения<sup>1</sup>.

Встроенное мнение (или матричный текст, как говорит Александр Филюшкин) обнаруживает эту проблему само собой разумеющегося с другой стороны, но всё ту же самую проблему. Поэтому мне видится вся эта ситуация – как вы описываете феноменологию, она выступает в вашем изложении таким призывом, вполне революционным, и он во мне лично отзывается – вести постоянную подрывную партизанскую войну с самим собой. Это вечная партизанская война с самим собой, она требует постоянной стоической подозрительности к себе: то, что я сейчас транслирую – насколько это моё мнение, и вообще, не заражён ли я каким-то встроенным матричным текстом? То есть то, что стоики практиковали как подозрительность к себе и говорили: самое страшное, что может случиться с человеком, это когда он становится рабом самого себя. Чтобы этого не случилось, нужно тренировать стоическую подозрительность. Здесь тоже этот мотив

---

<sup>1</sup> Филюшкин А.И. Методические указания по проведению исследований по устной истории. СПб. : Изд-во СПбГПУ, 2004. С. 6.

слышится, и тогда не распадается ли феноменология на ряд локальных военных операций на местности, карта которой нам заранее неизвестна и никогда не будет известна? То есть, таким образом, феноменология никогда не станет тотальной войной, т.е. ей никогда не суждено превратиться в *mainstream*, она никогда не станет чем-то, во что можно вовлечь большие массы, ей тотальность не грозит и *mainstream* тоже как следствие. Но её участь – это локальные партизанские военные операции на местности с неизвестной картой.

**Г.Ч.:** Как раз благодаря тому, что Вы процитировали эту методичку в 2021 году (методичка вообще очень важный для философии жанр сегодня), я последний год во многом под её влиянием работал над темой, которую отложил в последние месяцы, считав этику и критику идеологии чем-то более необходимым для меня прямо сейчас, но до последних месяцев я работал над рукописью на тему герменевтики протоколов допросов. Вопрос в том: а как, собственно, нам читать этот гигантский корпус текстов? Если кому-то 40 000 страниц гуссерлевских рукописей кажется большим корпусом, то он не видел протоколы допросов как корпус. Работая с текстами этого жанра, сталкиваешься с проблемой: не только про «Ленина в Октябре» рассуждают готовыми смысловыми блоками – перед нами прямая речь, более того, последняя дошедшая до нас прямая речь человека (перед тем, как его убили), и в этом своём последнем высказывании он говорит канцелярскими штампами. Исходя из этого, человек поспешный мог бы сказать: «Сломали, сломили, да и вообще он был, видимо, человек недалёкий». При этом, почему я настаиваю, что феноменология не должна быть онтологией: мы не знаем, что в этот момент с ним происходило, более того, мы не знаем, его ли это голос, не подменён ли этот голос, не сказал ли в этот момент следователь

«Здесь пишете, а здесь не пишете» или не продиктовал ли он стенографистке формулировку. Работа с таким жанром, как протокол допроса, в котором звучит «предположительно голос от первого лица», однако в этом «предположительно голосе от первого лица» звучат элементы методички следователя, формулировки о троцкистско-зиновьевском заговоре, они звучат от первого лица человека, которого вот-вот не станет.

Мне кажется, российской феноменологии не стоит бояться размениваться на частные казусы, кейсы, на локальные конфликты, потому что у нас есть большой корпус, проработать который может быть достойным занятием для целого междисциплинарного поколения исследователей. Я бы не считал локальным конфликтом вопрос о том, где, например, в протоколе допроса голос человека. По каким критериям мы можем встретить человека в протоколе допроса? Поделюсь на данный момент, может быть, самым курьёзным результатом: одного из фигурантов, допрос которого я читаю, обвиняют в том, что он как-то не так комментировал газету «Правда». Но выясняется, что он газету «Правда» курил, он из неё сворачивал самокрутки. То есть его убили за то, что он из неё самокрутку скрутил. Вот это подлинный артефакт жизненного мира, который нельзя подделать, об этом проговаривается один из свидетелей, и это способ даже молча подать подлинный голос сквозь матричные тексты, сквозь то, что следователь продиктовал машинистке. Возвращаясь к Вашему вопросу: безусловно, матричные тексты – это важная часть для такой сферы феноменологической работы, герменевтической работы с гигантским корпусом. На мой взгляд, это огромная битва для целого интердисциплинарного содружества исследователей.

**Д.М.:** По поводу Вашего ответа на прошлый вопрос: какое мнение тогда вообще можно считать своим мнением? Понятно,



что если человек повторяет методичку, которая у него в руках, а на него направлен пистолет, то это не его мнение. Но ведь наше, «наше» мнение как бы его ни называть, оно тоже формируется в нас под каким-то внешним влиянием, вне зависимости от того, насколько оно осознано и насколько оно непосредственно. Что вообще тогда можно назвать своим мнением?

**Г.Ч.:** Хорошо бы вообще не иметь мнений. К сожалению, не получится. [Молчит] Я специально выжидаю паузу, чтобы это прозвучало как последняя нота.



## *Михаил Белоусов*

### **Что такое феноменология**

Я намерен предложить некоторое рабочее понимание феноменологии и попытаться обосновать его, исходя из некоторых базовых, но в то же время всего лишь рабочих различений. Характеристику феноменологии, из которой я буду исходить, можно сформулировать так: феноменология – это философия, которая показывает проблематичность самих вещей.

В этой проблематичности следует видеть не просто выражение нашего незнания или ограниченности знания, но сам способ существования того, что становится темой феноменологии. Под вопросом стоят сами вещи, и это не означает лишь, что феноменология должна раскрыть некоторую еще скрытую истину вещей, но предполагает, что феноменология должна показать, что *сами вещи* – это и есть вопрос. Феноменология оказывается философией, которая не решает проблему, как это зачастую происходит в современной аналитической философии, нацеленной на решение проблем по научному образцу, и не показывает, что проблемы нет в витгенштейновом смысле, а просто показывает проблему, и это все, что она делает, и все, что вообще можно требовать от философии.

Проблема и есть феномен – то, за чем ничего нет, и, таким образом, то, что не следует понимать как выражение незнания скрытой истины, которая сама по себе существует непроблематически, в готовом виде. С другой стороны (вспомним хайдеггеровское определение феномена), хотя за проблемой как феноменом

ничего не скрывается, сама проблема всегда уже скрыта, и задача феноменологии в таком случае – сделать проблему проблемой, раскрыв ее, т.е. явив ее в качестве проблемы (поскольку феноменология снимает различие между явлением и бытием, можно сказать, что проблема впервые становится проблемой лишь в феноменологии, так как последняя выводит, если использовать хайдеггеровскую формулировку, проблему из сокрытости).

Феноменологическая очевидность, в отличие от очевидностей здравого смысла и науки, носит проблематический, а не догматический характер, в силу чего феноменология не только проблематизирует само собой разумеющееся в нефилософском смысле, естественную установку здравого смысла (здесь я отсылаю к лекции и текстам Георгия Игоревича<sup>1</sup>), но и проблематизирует свое само собой разумеющееся, ставит под вопрос саму феноменологическую традицию – не в смысле ее простого ниспровержения, а в смысле демонстрации ее внутренней проблематичности.

В этом, по-видимому, заключается причина отсутствия единства в феноменологии – того единства, которое обычно характеризует некую систему научных взглядов или сциентистски ориентированные философские течения – единство феноменологии проблематично, а не догматично, не есть совокупность некоторых фундаментальных и само собой разумеющихся предпосылок, которые философ должен принять, чтобы идентифицировать себя как феноменолога. Проблематичность самих вещей лишает феноменолога, в отличие от ученого и философа, отождествляющего себя с ученым, права на догматическое наследование результатов работы предыдущих поколений исследователей (сам

---

<sup>1</sup> См., например: *Чернавин Г.И.* Непонятность само собой разумеющегося. М. ; СПб. : Добросвет, 2018.

Гуссерль, хотя и в несколько ином контексте, а именно критики нововременной науки, указывает на это обстоятельство: смысл метода не наследуется – там, где метод наследуется, он выхолащивается и технизируется<sup>1</sup>).

Еще менее может наследоваться смысл феноменологического метода, который и был нацелен на приостановку унаследованных очевидностей и в который была встроена «защита от дурака», т.е. защита от технизации (в данном случае это не машина, защищенная от неразумных действий пользователя, а то, что не позволяет пользователю быть просто пользователем метода как машины).

То, что сообщество философов стоит под вопросом как сообщество – ни существует, ни не существует, а подвешено между бытием и видимостью – есть критерий его феноменологичности. Вопросы, которые ставит феноменология, не могут быть поэтому заданы с безопасной дистанции, ведь это вопросы, которые, как это сформулировал однажды Хайдеггер, нас самих – спрашивающих – ставят под вопрос<sup>2</sup>. Здесь вопрос – не то, с чего философ просто начинает из методических соображений, чтобы затем, преодолев исходное сомнение и ответив на вопрос, раскрыть вещи так, как если бы никаких вопросов никогда не было, но то, при чем он навсегда остается, и, таким образом, то, что необратимо и полностью меняет спрашивающего. Исследование заключается тогда не в снятии вопроса – будь то посредством окончательного ответа или демонстрации иллюзорности самого вопроса (скажем, в демонстрации того, что этот вопрос возникает из непонимания логики нашего языка), а в разворачивании вопроса в

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. : Владимир Даль, 2004. С. 70–74.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 26.

некоторую историю, в которой он только и становится вопросом. Таким образом, проблематичность самих вещей недостаточно просто декларировать – она должна быть показана и развернута.

Чтобы попытаться сделать это, я обращаюсь к смыслу выражения «сами вещи» и тому различию, к которому оно отсылает. Обращение к самим вещам есть, как это разъясняет Гуссерль в «Логических исследованиях», обращение к созерцанию (наглядности в широком смысле), осуществляющему соответствующий, доселе пустой (не реализованный наглядно) смысл:

Значения, которые оживлены только достаточно удаленными, расплывчатыми, несобственными – если вообще какими-то – созерцаниями, не могут нас удовлетворить. Мы хотим вернуться к «самим вещам». На основе развернутых во всей своей полноте созерцаний мы хотим прийти к очевидности того, что данное при актуально осуществленном здесь абстрагировании поистине и действительно таково, каковым его подразумевают значения слов, выражающих закон...<sup>1</sup>

Сами вещи понимаются, таким образом, не из различия реального и нереального, объективного и субъективного, действительного и недействительного и т.д., а из различия пустого, лишённого наглядности значения и значения, находящего наглядное воплощение, т.е. реализующегося в созерцании. Речь идет здесь на техническом языке гуссерлевской феноменологии о различии интенции и осуществления значения<sup>2</sup>. Для прояснения этого различия я ограничусь пока одним простым примером. Так, если я говорю: «В соседней комнате есть письменный стол», то вы понимаете мое высказывание независимо от того, можете ли

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2, ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. М. : Академический проект, 2011. С. 11.

<sup>2</sup> Там же. С. 41.

вы войти в соседнюю комнату и «воочию» убедиться в его истинности или ложности. В данном случае это простое понимание служит иллюстрацией интенции значения, чьим коррелятом является значение как таковое. Но помимо простого понимания, мы можем еще пойти в соседнюю комнату и воочию убедиться в том, что там есть, или, напротив, отсутствует письменный стол. Если я вижу, что в соседней комнате есть письменный стол, первоначально пустое значение осуществляется и вспыхивает очевидность, определяемая Гуссерлем как совпадение интенции и осуществления значения<sup>1</sup> (негативный коррелят очевидности Гуссерль называет «разочарованием» – я захожу в комнату и вижу, что никакого письменного стола там нет<sup>2</sup>). В отношении «видения» и «видимого», «созерцания» и «созерцаемого» феноменологи, начиная с Гуссерля, говорят также о данном и данности, тогда как пустое значение (или смысл) рассматривается как нечто только «подразумеваемое»<sup>3</sup>. Сами вещи или феномены есть, таким образом, единство подразумеваемого и осуществленного смысла, или, если выразить это на витгенштейновский манер, единство сказанного (*логоса*) и показанного (*феномена*), которое расшифровывает смысл самой феноменологии.

Все становится несколько сложнее, когда обнаруживается, что подразумеваемый смысл (то, что я просто говорю, или то, что я, не выражая этого, как бы молчаливо подразумеваю) не есть нечто несущественное, могущее быть, а также и не быть, тогда как все дело заключалось бы только в видимом (я отвлекаюсь пока от того, что видение и видимое понимаются в феноменологии широко и не сводятся к чувственному восприятию) и данном. С од-

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2, ч. 1... С. 68.

<sup>2</sup> Там же. С. 288.

<sup>3</sup> Там же. С. 46.

ной стороны, оказывается, что подразумеваемый смысл неотделим от видимого в качестве его возможности, так что видимое нужно понимать не просто как данность, а как *осуществляющий смысл* (термин, при помощи которого Гуссерль описывает наглядно реализованное значение в «Логических исследованиях»<sup>1</sup>), с другой стороны, выясняется, что изначально пустой смысл не может полностью осуществиться посредством того, что дано наглядно. Смысл становится скрытой проблемой, которую не видит сознание, полностью поглощенное видимым, и которая должна стать видимой благодаря феноменологии. Поэтому лозунг «К самим вещам!» содержит в себе двусмысленность: речь идет не просто о том, что смысл должен соответствовать видимому и совпадать с ним, но и о том, что сам смысл должен становиться видимым *как смысл*, т.е. как то, что ускользает от осуществления и тем самым осуществляется как смысл. Вернуться к самим вещам – значит реализовать единство и различие двух смыслов – подразумеваемого и осуществляющего, сказанного и показанного, и сказанного *как* показанного. Отсюда, однако, следовало, что то, что осуществляет смысл, есть вместе с тем то, что опустошает его (являет его в качестве всего лишь смысла, т.е. смысла неосуществленного, и, следовательно, делает его таковым, ведь феноменология опять-таки снимает различие явления и бытия).

Эта двусмысленность лозунга «К самим вещам!» или принципа очевидности, названного Гуссерлем принципом всех принципов, разворачивается посредством понятия горизонта, которому в классической феноменологии – не только у Гуссерля, но также и у Хайдеггера – принадлежит, по-видимому, решающая

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2, ч. 1... С. 51.

роль. Горизонт – это отсылка от того, что дано в опыте актуально, к тому, что дано в опыте только потенциально, но при этом определяет смысл актуальной данности<sup>1</sup>.

Например, действительное видение фасада дома отсылает к возможному видению задней стороны, боковых сторон, интерьера и т.п. Другими словами, то, *что* я, собственно, вижу в действительности (то, в качестве чего я это вижу – например, я вижу это *как* фасад дома), как и само его существование, определяется смысловыми отсылками к тому, что еще скрыто (в приведенном примере – к скрытым сторонам дома как тому, что дано только потенциально, а не актуально).

Действительный опыт без горизонта, т.е. без отсылок к возможному опыту, в буквальном смысле невозможен. В силу своей горизонтной структуры феномен заключает в себе раздвоение, которое в феноменологии приходит на смену классическому удвоению миров на мир явлений и истинный мир. Движение горизонта показывает, что не вещь сама по себе выходит за пределы феномена, будучи принципиально скрытой за миром явлений, но феномен полностью выходит за пределы себя самого как отсылка от того, что дано актуально, к некоторому иному данному, однако такому, которое по своей сущности одновременно всегда уже и всегда еще отсутствует (а именно дано как возможность, которая всегда уже есть, т.е. есть смысловое предвосхищение опыта, без которого он невозможен, и в то же время как то, что только возможно и предвосхищено, т.е. всегда еще не есть). Феномен, таким образом, оказывается единством данного и не-данного, или ускользающей данностью, причем с необходимостью ускользающей от себя самой.

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 132.



Открытость – неопределенность будущего, состоящая в том, что опыт, к которому отсылает действительный опыт, только *возможен*, и, следовательно, может не осуществиться, есть то, благодаря чему уже вещь, данная в самом обыкновённом, тривиальном (на первый взгляд) восприятии, является проблемой, причем не просто в отношении того, *что* она есть, но и в отношении своего существования, ведь, как бы молчаливо утверждая в восприятии, что дом *есть*, я предполагаю (полагаю наперед) действительное осуществление тех предвосхищений, которые неотделимы от актуального опыта видения фасада дома (предвосхищение того, что, скажем, обходя дом, я действительно увижу его боковые стороны, заднюю стену и т.п.).

Принципиальная неразрешимость этой проблемы заключается в сущностной бесконечности опыта: «Любой актуальный опыт указывает за пределы самого себя, на тот возможный опыт, который в свою очередь вновь отсылает к новому возможному опыту, и так до бесконечности»<sup>1</sup>. Из-за бесконечности движения отсылок от действительного опыта к возможному (в современной феноменологии гуссерлевскую интуицию бесконечности опыта продолжил прежде всего Ласло Тенгели<sup>2</sup>) любая вещь (сама вещь, феномен) *есть* смысл, т.е. то, что как в отношении своей сущности, так и в отношении своего существования есть нечто всего лишь подразумеваемое и предвосхищенное, некий принципиально открытый вопрос (осуществится ли этот смысл или нет?), ответ на который не может быть дан не в силу ограниченности человеческого знания, а потому, что сама вещь (а не наши представления о ней) *есть* вопрос.

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1... С. 146.

<sup>2</sup> См.: *Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik.* Freiburg/München : Karl Alber, 2014.

В проблематичности самой вещи не следует видеть всего лишь гипотетичность или выражение некоторого сомнения по поводу вещи, ведь в таком случае я бы как раз отрицал проблематический характер самого феномена и сводил бы проблему к простой нехватке знания, полагая, что «в себе» вещь либо есть, либо не есть, т.е. редуцировал бы проблематичность к колебанию между двумя возможностями депроблематизации или закрытия горизонта – полным осуществлением предвосхищений в отношении вещи (чьим коррелятом является бытие вещи) и их тотальным разочарованием (коррелятом которого является небытие вещи). Здесь, напротив, сама вещь возможна, поскольку она проблематична (тождество возможного и проблематического – кантовский мотив<sup>1</sup>) и тем самым подвешена между бытием и небытием как двумя невозможностями, закрывающими горизонт.

Если смотреть из перспективы осуществления, то открытость горизонта, без которой он бы горизонтом уже не был, есть неустранимая возможность и даже угроза разрыва отсылок, определяющих течение нормального опыта. Пока такого разрыва не происходит, иначе говоря, пока предвосхищения, заключенные в смысле актуального опыта («я вижу фасад дома»), действительно осуществляются в его дальнейшем течении (я начинаю обходить дом и вижу его заднюю стену и т.п.), опыт характеризуется тем, что Гуссерль называет согласованностью<sup>2</sup>. Согласованность есть соответствие между предвосхищением и осуществлением<sup>3</sup> и, таким образом, между предшествующим и последующим опытом

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. Т. 2, ч. 1. 2-е (В) изд. М., 2006. С. 166–167.

<sup>2</sup> *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 471–472.

<sup>3</sup> *Хельд К.* Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2010. Вып. II. С. 22.

(предшествующий опыт неотделим от определенных предвосхищений, следовательно, предначертывает будущий опыт).

В естественном опыте вещь *есть*, пока держится согласованность. Когда я (если возвращаться к приведенному примеру), воспринимая дом, подразумеваю, что он есть, то я предполагаю полную согласованность восприятий дома во всех возможных перспективах, следовательно, полное осуществление соответствующего смысла. Но полная согласованность – это только *горизонт*, а не данность, т.е. то, что есть лишь постольку, поскольку является открытой проблемой. Поэтому согласованность является хрупкой – она может сохраняться сколь угодно долго, но в любой момент возможно вторжение неожиданного восприятия, которое взорвет смысл воспринимаемого и заставит сознание полагать видимость там, где оно ранее полагало существование (Гуссерль называет такой смысловой переворот модализацией<sup>1</sup>). Например, я начинаю обходить дом и обнаруживаю, что у него нет задней стены, что это декорация. Либо же некоторый связный опыт дома разоблачается как сновидение вторжением нового восприятия в пробуждении, которое взрывает и перестраивает всю связность восприятий. Принять дом как данный в соответствии с принципом всех принципов феноменологии – принимать то, что себя дает, так, как оно себя дает, и только в тех границах (горизонтах), в которых оно дается<sup>2</sup>, – значит совершить *эпохе* в отношении существования и несуществования дома, т.е. принять его как то, что, по своей сущности, подвешено между бытием и видимостью и в качестве самой вещи (вещи как данной) есть проблема. Как

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология... С. 194.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 80.

проблема дом есть *смысл* – само различие или неравенство подразумеваемого и осуществляющего смысла в опыте, но также и их единство: смысл, данный *как смысл*, возможность, осуществленная как возможность, осуществленная неосуществимость опыта.

Исходя из сказанного, принцип всех принципов феноменологии следует понимать как принцип единства проблемы и данности, являющегося проблематической данностью или данной проблематичностью. Феноменолог мог бы сказать вместе с Витгенштейном: «Не думай, а смотри!», совершенно «оказионально» указывая на нечто удивительное, которое нужно просто увидеть как таковое, вместо того чтобы объяснять (или, скорее, *отобъяснять*) его. Это видение требует смыслового переворота, ведь удивительное – это то, что всегда уже скрыто, и то, что мы всегда скрываем от себя, но также то, от чего мы скрываемся. С другой стороны, здесь возникает иллюзия, что видимость, заключающаяся в отсутствии, или, лучше сказать, сокрытости (если пользоваться хайдеггеровским термином<sup>1</sup>) проблемы, есть не более чем случайное досадное препятствие для философского видения и не имеет конститутивного значения для самого феномена. Это – иллюзия возможности избавления от естественных (нефилософских) иллюзий или иллюзия видимого без видимости. Феноменология, однако, есть не только борьба с нефилософскими иллюзиями, но также и борьба с философской иллюзией несущественности нефилософских иллюзий, благодаря которой феноменологическая философия открывает, а точнее – переоткрывает вслед за немецким идеализмом конститутивный характер видимости для самих вещей, т.е. видимого. Подобно тому, как за феноменом не

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. С. 35.

скрывается иное, что феноменом не является, так и скрывает феномен не иное, не не-феномен, а сам феномен.

Двусмысленность и двойная игра феноменализации – то обстоятельство, что то, что открывает феномен и только и делает его доступным, есть то, что скрывает феномен и совершенно ослепляет нас в отношении самих вещей – обнаруживает себя опять-таки как в качестве структуры опыта осуществления (наглядной реализации смысла), так и в качестве структуры горизонта.

Осуществление скрывает проблематичность существующего, поскольку осуществление есть само устранение и, так сказать, забота об устранении неосуществленности (неравенства интенции и осуществления) и, соответственно, открытости и проблематической неопределенности будущего, которая, собственно, и образует измерение явления. Но осуществление в то же время только и открывает проблематичность существующего, поскольку осуществление есть прорыв за пределы настоящего к будущему (как бы движение прочь от того, что есть, к тому, что еще не есть), т.е. прорыв к возможному, конституирующий горизонтный характер опыта. Точно так же горизонт не есть чистая открытость опыта, которая как раз ничего не открывает, а, как явствует из самого слова, закрытая открытость или открытая закрытость – то, что делает опыт открытым именно благодаря тому, что полагает его границу и тем самым его закрывает<sup>1</sup>. Горизонт скрывает проблематичность мира, так как отсылки к возможному опыту, определяющие смысл действительного опыта, всегда есть определенные отсылки, т.е. их суть в том, чтобы как раз снимать неопределенность будущего (возможного) опыта посредством

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 132.

предвосхищений (горизонтные возможности поэтому суть реальные, а не логические возможности), *определяя* возможный опыт или, другими словами, полагая границу возможного и невозможного опыта. Но он же и образует эту проблематичность – открытую неопределенность опыта – как то, что делает опыт *всего лишь возможным*.

Поскольку то, что скрывает проблему, *есть* в то же время то, что только и делает доступ к ней возможным, иначе говоря, поскольку проблема – феномен – показывает себя, лишь поскольку она себя скрывает, феноменология не может просто отбросить нефилософские иллюзии естественного опыта, чтобы напрямую обратиться к самим вещам – представление о непосредственном доступе к феноменам игнорирует сущностный характер их естественного искажения («сокрытия») и, следовательно, само искажает их. Так как естественная (нефилософская) видимость есть неустранимый момент самого феномена, т.е. видимость, являющаяся *возможностью* – горизонтом – видения в феноменологическом смысле, феноменолог, попросту устранив видимость, не открыл бы, а как раз полностью закрыл бы себе доступ к феноменам, ведь в этом случае он бы скрыл открывающее их сокрытие. Иначе говоря, здесь феноменологии грозит опасность скрыть, что феномен скрыт *сам по себе*, что, подобно тому, как нет различия между явлением и бытием (явлением и являющимся), так и нет различия между сокрытием и сокрытым (скрыто не нечто вообще не являющееся, а само сокрытие как самосокрытие). Поэтому повседневное, иллюзорное понимание становится буквально необходимым – его нельзя обойти, чтобы, избежав встречи с ним на пути к самим вещам, непосредственно начать с философского понимания или удивления миру, а нужно пройти через него, чтобы выйти за пределы естественной видимости изнутри нее самой.

В методологическом плане это, несомненно, великое открытие Хайдеггера – открытие сокрытия в качестве способа существования самого феномена, того сокрытия, которое, согласно «Бытию и времени», и делает феноменологию необходимой (феноменология необходима, потому что хотя за феноменами ничего не скрывается, феномены скрыты в самих себе или, что то же самое, раскрыты в модусе видимости)<sup>1</sup>. Превращение естественной искаженности феноменов в необходимый *момент* философского видения обосновывало хайдеггеровскую интерпретацию истины как «несокрытости» (*Unverborgenheit*)<sup>2</sup>. Акцентирование отрицательной частицы подразумевает, что истина *есть* «снятая» (следовательно, также и сохранный) сокрытость (не-истина в смысле затемнения самих вещей в обыденном понимании и повседневной речи), а вовсе не то, что могло бы быть непосредственно постигнуто по ту сторону естественных искажений. Место непосредственной открытости, как бы голого света истины, не затуманенного никаким мраком, занимает выведение из сокрытости (извлечение из тьмы на свет божий). Феноменология тогда – позволю себе незатейливую стилизацию – превращается в ис-толкование как похищение самих вещей у толков, т.е. у естественного, проговариваемого в повседневном языке и обыденной речи понимания мира. В результате открытия сокрытия самих вещей известный тезис Гуссерля о необходимости утратить мир в *эпохе* с тем, чтобы затем обрести его вновь в универсальном самоосмыслении<sup>3</sup>, претерпевает примечательную инверсию. Мы должны *потерять* изначальное понимание в усредненной и смутной понятности естественного опыта, чтобы восстановить

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время... С. 36.

<sup>2</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 219.

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. М. : Академический проект, 2010. С. 199.

его в философском самоосмыслении. В таком случае тщетна надежда на удержание некоторого стерильного, не контаминированного миром и естественным предпониманием с его мнениями пространства философского остранения, так как феноменология не может разворачиваться в сфере чистого понимания (если понимать под пониманием собственно философскую работу с феноменами, включая сюда, прежде всего, непонимание и удивление), но возможна лишь в самом *переходе* от предпонимания к пониманию<sup>1</sup>. Предохранить нас от заражения здравым смыслом – этой самой опасной болезнью философов – может не стерильность, а, скорее, *прививка* его живой вакцины. В вере в возможность стерильного философского пространства осмысления, можно, пожалуй, видеть иллюзию того, что рай мог бы и не быть потерян, что первородный грех наивности может быть отменен так, как если бы его никогда не было. Но если грех наивности (сокрытости) является первородным, то первоначальный опыт этого философского рая может быть только воспоминанием – извлечением из забвения, а не непосредственным восприятием до всякого забвения и притом, конечно, воспоминанием о том, что с нами никогда не происходило, ведь мы никогда не утрачивали рай, потому что рай всегда уже утрачен (здесь «всегда уже» есть прошлое, которое никогда не было настоящим, или прошлое, которое, говоря по-кантиански, предшествует всякому возможному настоящему, для всякого настоящего оно есть «уже»). Отождествление философского вопрошания с некоторого рода воспоминанием – старый мотив, впервые, конечно, обозначенный Платоном и получающий свое развитие в феноменологии (в конце концов, к самим вещам можно только вернуться, при них нельзя

---

<sup>1</sup> *Борисов Е.В.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998. С. 356.



просто изначально пребывать, отчего и нужна феноменология). Воспоминание принадлежит к существу философского вопроса: как показывает Платон в «Меноне»<sup>1</sup> и Хайдеггер в «Бытии и времени»<sup>2</sup>, мы не можем спрашивать о том, что нам совершенно неизвестно, хотя только о том, что неизвестно, имеет смысл спрашивать (так, вопрос о сущности добродетели требует некоторого предпонимания добродетели, без которого, даже натолкнувшись на добродетель, мы бы не узнали ее как то, что мы не знали; точно так же, по Хайдеггеру, если мы спрашиваем о смысле бытия, смысл бытия должен быть смутно и предварительно нам известен<sup>3</sup>). Следовательно, вопрос или проблема есть данность известного как неизвестного, открытая сокрытость или сокрытая открытость, а вопрошание как воспоминание есть выведение из забвения (поскольку условием возможности вспоминающего вопрошания не может быть чистое непонимание, им может быть лишь утраченное понимание, т.е. забвение). Поэтому горизонт известности (обыденное понимание) нельзя просто элиминировать, поскольку он имеет конститутивное значение для философской проблематизации.

Хотя проблема, таким образом, и есть единство известного и неизвестного, сокрытого и открытого, понимания и непонимания, в этом единстве осуществляются по крайней мере два противостоящих друг другу движения – проблематизация и депроблематизация. Только по ним (по «направлению» движений), как я полагаю, можно судить о том, имеем ли мы дело с феноменологическим (философским) опытом перехода от скрытой проблемы к ее раскрытию или же с нефилософским опытом маскировки проблемного измерения. Либо речь идет о философском видении известного как неизвестного, либо же о естественном узнавании

---

<sup>1</sup> Платон. Менон // Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 1. СПб. : СПбГУ, 2006. С. 392.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время... С. 5.

<sup>3</sup> Там же.

неизвестного как известного, или, точнее, выдавании неизвестного за известное. Однако как проблематизация (философское видение неизвестности известного), так и депроблематизация (выдавание неизвестного за известное и, я бы даже сказал, выдавание известного за известное) являются движениями и становлениями, а не чем-то завершенным. В этом смысле проблематизация есть выведение проблемы из сокрытости, а не открытость проблемы (таким образом, проблематизация необходимо предполагает непроблематический горизонт – то, что еще скрыто в качестве проблемы, еще не проблематизировано), тогда как депроблематизация есть сокрытие проблемы, а не ее сокрытость.

Проблематическое и динамическое единство известного и неизвестного, таким образом, реализуется на границе – горизонте – известного как горизонте естественного опыта. Граница известного – горизонт естественного опыта – подобно кантовской границе мира явлений (мира опыта), как она изображена в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике», принадлежит ведь как тому, что внутри нее (известному), так и тому, что вне ее (неизвестному)<sup>1</sup>. Отличие здесь, однако, заключается в том, что если у Канта проведение границы мира подразумевало удвоение миров на мир явлений и мир вещей самих по себе, в феноменологии оно становится раздвоением самого феномена, в силу которого феномен полностью выходит за собственные пределы, так что граница оказывается бритвой, рассекающей мир феноменов надвое (неизвестное, находящееся по ту сторону известного – это само известное, т.е. феноменология имеет дело не с потусторонним за пределами посюстороннего, а с потусторонностью посюстороннего). Действительно, закрытая (сокрытая) открытость,

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. Т. 4. С. 126.

неизвестная известность есть сущность горизонта (в *Идеях* Гуссерль трактует неопределенность горизонта как определимость в твердо установленном стиле<sup>1</sup>) и его осуществления. Вопрос о вопросе, т.е. вопрос о феномене как двусмысленном единстве сокрытия и раскрытия, есть тогда вопрос о горизонте естественного опыта, в котором развертывается эта игра света и тени.

Горизонтом естественного опыта или горизонтом известного, горизонтом всех горизонтов в феноменологии является *мир*<sup>2</sup>. Величайшее открытие феноменологии, открытие почти в буквальном смысле слова, первоначально нашедшее свое воплощение в гуссерлевском принципе интенциональности (вспомним знаменитую статью Сартра<sup>3</sup>) – всякое сознание есть сознание чего-то (предмета), а не просто сознание, – заключалось в том, что сознание есть не замкнутое в себе идентичное Я и вообще не нечто внутреннее (ментальное, психологическое), а то, что существует лишь в качестве открытости миру и чистого выхода за пределы себя самого. Сознание не просто обладает интенциональностью в числе прочих характеристик, но *есть* интенциональность. Именно поэтому оно есть феномен – то, что обнаруживает себя (буквально выходит вовне, в мир), и, таким образом, то, что не может быть самым собой, пребывая у себя, а может становиться собой только в ином, в анонимности мира и среди других. Благодаря бегству прочь от себя в мир сознание, или, если использовать термин, имеющий более широкий смысл, самость, есть несовпадение с собой, т.е. открытый проблематический горизонт будущего

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 132.

<sup>2</sup> Хельд К. Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. Вып. I. С. 197.

<sup>3</sup> Сартр Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М. : Академический проект, 2018. С. 177–180.

(самость – всегда впереди себя в квазипространственном и временном смысле) и прошлого (я – всегда уже в мире где «всегда уже» никогда не происходило, но дано в модусе совершившегося события, образующего мою ситуацию в мире), размыкающий замкнутую идентичность моего настоящего. Но интенциональность как вовлеченность в мир есть в то же время абсолютная одержимость сознания предметами и понимание себя как предмета мира, соответственно, то, что как раз полностью замыкает меня в той самой идентичности, которую отнесенность к миру радикально вскрывает. Горизонт мира целиком открывает себя и тем самым абсолютно себя маскирует (двигаться по путеводной нити отсылок горизонта – значит устремляться прочь от горизонта к тому, что в нем дано). Этим объясняется двусмысленное отношение феноменологии к факту нашего существования в мире. Впервые продемонстрировав, что самость – это открытость миру и ничего больше, феноменология превращается в борьбу против понимания самости в терминах мира и, поскольку самость является своим миром, борьбу против понимания мира в терминах мира. Феноменология сталкивается здесь с необходимостью замкнуть и тем самым открыть герменевтический круг понимания, повернув, посредством философского воспоминания, движение обыденного понимания вспять. Через раскрытие мира, которое его скрывает – первое, обыденное явление мира, без которого его раскрытие совершенно невозможно – феноменология должна, прорывая его изнутри, а не извне, двигаться к философскому удивлению миру – тому сокрытию мирового горизонта, которое его раскрывает.

Скрытость (невидимость) горизонта мира заключается в его абсолютной прозрачности. Если отталкиваться от того различия (различия между смысловым предвосхищением и осуществлением) и того круга примеров, о которых речь шла выше, то можно

сказать, что мир, к сожалению, не может разочаровывать. Другими словами, скрытость горизонта мира, которая одновременно скрывает все иные горизонты как таковые, заключается в его неустойчивости для нормального опыта модализации, что делает невозможной проблематизацию мира изнутри естественного (в том числе позитивно-научного) опыта. Мир не поддается обычной модализации, поскольку модализация некоторой вещи всегда есть вытеснение очевидности ее существования очевидностью существования некоторой другой вещи в мире, а вовсе не простой неочевидностью. Так, если то, что я полагал во сне как существующее, разоблачает себя как иллюзию в пробуждении, то я не зависаю в нерешительности перед лицом иллюзорности сновидения – модализация предмета сновидения по своей сущности есть вытеснение бытия этого предмета *иным мирским бытием* (вещью, полагаемой в бодрствующем восприятии в качестве существующей). Мир – не какая-то очевидность и даже не тот горизонт, «сохранность» которого зависит от очевидности (как это имеет место с обычными, как бы объективными горизонтами – с внутренними горизонтами вещей (бытие дома в целом в приведенном примере) или положений дел), но то, в свете чего любая очевидность всегда уже истолкована. В этом отношении он является абсолютной «забетонированной» тотальностью без всяких пустот небытия и иллюзий, поскольку сама иллюзия, даже будучи разоблачена, предстает не смысловым событием, а полагается как *реальное мирское событие* в моем мозгу или моем сознании. Это означает, что существование мира не может быть модализировано, потому что оно и есть горизонт модализации<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Тенгели Л.* Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля: два основоположения метафизики // Ежегодник по феноменологической философии. 2013. Вып. III. С. 202.

Но это также значит, что мир *не может явить себя в естественном опыте как горизонт*, т.е. не может быть дан в модусе неосуществленного предвосхищения, ведь его осуществляет любая данность, и эта невозможность полностью закрывает для сознания все горизонты как горизонты, т.е. как смысловые образования или проблемы. Горизонт мира – это возможность опыта, которая, как у Канта, не есть, притом необходимо не есть, *возможный опыт*, граница мира, не являющаяся его частью. Она и есть сама среда феноменализации, смысловая открытость явления, горизонтность опыта как таковая, которая открывает пространство явления, лишь вытесняя себя за его пределы, иначе говоря, закрывая опыт для самого себя и, таким образом, полностью себя скрывая, делая опыт самого себя принципиально невозможным. Мир – это сама абсолютная прозрачность мира, конституирующая видимость (возможность видения) и, тем самым, совершенно невидимая граница видимого. Поэтому, как это сформулировал Финк, тот, кто вовлечен в мир, не может видеть свою вовлеченность, ведь он не может видеть самих границ, в которых он заключен, не может видеть того, что он вообще заключен в границы<sup>1</sup>. И тогда вопрос о том, как возможен опыт мира как горизонта, есть вопрос о том, как возможно невозможное. Свет мира должен померкнуть, он должен быть внезапно затемнен, начать мерцать, чтобы явить горизонтный – проблематический – характер мира.

Таким опытом может быть лишь пограничная (горизонтная) ситуация, в которой, подобно катастрофическому событию, мир рушится на наших глазах. В лице отцов основателей – Гуссерля и Хайдеггера – феноменология описывает этот фундаментальный

---

<sup>1</sup> *Fink E. Phänomenologische Werkstatt 2: Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie // Gesamtausgabe. Bd. III/2. Freiburg; München : Karl Alber, 2008. S. 214.*

опыт как смысловой коллапс отсылок горизонта мира, будь то эксперимент по уничтожению мира в гуссерлевских *Идеях I*<sup>1</sup> или опыт мира в качестве ничто в настроении ужаса, внезапно приостанавливающий движение по отсылкам мира труда (отсылкам от одного средства к другому) в *Бытии и времени*<sup>2</sup> (несмотря на радикальное различие этих описаний, здесь, на мой взгляд, можно говорить о сущностной аналогии). Разочарованию естественных предвосхищений в нарушении согласованности опыта мира (а не просто опыта существования вещи), мотивирующему феноменологическое подвешивание мира, соответствует феноменологический саспенс мира в экзистенциальном *эпохе*, происходящем с нами в настроении ужаса. Но в уничтожении мира, будь то перцептивном или экзистенциальном, следует видеть не столько опыт небытия мира, сколько внезапное и невозможное явление непредметности (горизонтности) мира – опыт, в котором обнаруживается, что мир лишен чтойности. Конечно, перцептивный опыт уничтожения мира, описанный в 49-м параграфе *Идей I* (а в своей попытке дать некую рабочую характеристику феноменологии я для большей ясности и простоты взял за отправной пункт перцептивную интерпретацию горизонта), выглядит, на первый взгляд, переносом опыта модализации вещи на опыт мира в целом. Нормальный опыт модализации вещи предполагает вытеснение очевидности существования одной вещи в мире (например, дома) очевидностью существования другой вещи в мире (например, декорации) – нарушенная согласованность опыта в результате тут же восстанавливается, так как внезапная, не согласующаяся с предвосхищением очевидность встраивается в сово-

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 148–152.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время... С. 184–191.

купную согласованность опыта мира. Но в эксперименте по уничтожению мира Гуссерль продумывает возможность невозможности восстановления согласованности, когда само ожидание того, что разрушенная очевидность существования дома будет замещена очевидностью существования какой-то другой вещи мира снова и снова не исполняется (скажем, предполагаемая очевидность существования декорации тут же обращается в иллюзию и так, пусть и потенциально, до бесконечности), так что рушится уже не согласованность в опыте вещи, а тотальная согласованность в опыте мира – если бы сознание столкнулось с такой тотальной непредсказуемостью, это заставило бы его модализировать мир в целом (в данном случае – полагать его несуществование), а не просто существование какой-то вещи<sup>1</sup>. Однако смысл этого эксперимента, конечно, не в демонстрации того, что мир не существует или даже может не существовать, а в раскрытии горизонтного, а не предметного характера присутствия мира. В самом деле, эксперимент по модализации мира призван раскрыть немодализируемое, т.е. опыт, который, в отличие от опыта вещи и опыта мира, не может быть зачеркнут другим опытом<sup>2</sup>, и, будучи сам по себе случайным, как любой опыт, все же отличается от обычного опытного факта тем, что содержит в себе необходимость – он может не быть, но если он есть, он уже не может не быть, соответственно, образует некую новую горизонтную возможность<sup>3</sup>. Этим опытом для Гуссерля является, конечно, сознание, но только не принадлежащее миру, поскольку мирское со-

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 149.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 141.



знание (сознание в смысле психики, имеющих реальных носителей в мире – людей или животных) исчезает в коллапсе мира точно так же, как любая вещь, и лишь бездомное сознание, не имеющее места в мире, способно было бы пережить эту смысловую катастрофу<sup>1</sup>. Но тут же обнаруживается, что такое сознание не принадлежит миру не в том смысле, что оно есть нечто вне мира, а в том смысле, что оно не есть нечто в мире – оно поэтому образует границу мира, а не некоторую потустороннюю, метафизическую реальность. Поскольку это сознание интенционально, оно есть чистое излучение мира, тот же самый горизонт мира, но как событие (реализованная невозможность), а не как нечто готовое и с самого начала беспрепятственно присутствующее для нас.

Иначе говоря, чистое сознание, будучи немодализируемым, есть чистая данность, реализующая принцип очевидности (полное совпадение предвосхищения и осуществления), но эта чистая данность, поскольку она интенциональна, есть чистый выход за собственные пределы, чистая же отсылка от данности за ее пределы есть не что иное, как чистый горизонт без всякой данности. Но так как сознание интенционально, этот горизонт есть мир, и феноменология возвращается к исходной ситуации естественного опыта и в то же время тотально ее изменяет. В результате подвешивания мира – воздержания от суждения о его существовании или несуществовании, мотивированном открытой возможностью его коллапса, мир не исчез, а стал для меня горизонтом, в качестве которого он теперь дан со строгой феноменологической очевидностью, ведь если чистое сознание дано таким образом, таким же образом дано и то, что оно интенционально подразумевает, а именно как подразумеваемое. Но как мир мог стать для

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 171.

меня горизонтом в результате феноменологического осмысления, если мир всегда уже был горизонтом обыденного опыта до всякой феноменологии, и именно это «всегда уже был горизонтом», характеризующее мир, и есть то, что составляет саму обыденность обыденного, естественность естественного опыта? Именно здесь оправдывает себя изречение «Чтобы ничего не менялось, нужно все изменить». Конечно, мир всегда уже (в прошлом, предшествующем любому настоящему) был горизонтом, но именно поэтому не мог *стать* горизонтом – явить себя *как горизонт*, ведь то, что горизонт не позволяет себе явиться таким образом, не принадлежит самому себе, полностью себя скрывает, составляет его сущностную черту. Становясь горизонтом – являя себя как горизонт – он, таким образом, перестает им быть – исчезает как горизонт, и только в этом имманентном и в то же время тотальном выходе мира за пределы себя самого, а отнюдь не во внешнем разрыве с так называемой естественной установкой, выполняемом с точки зрения некоторого совершенно стороннего наблюдателя, реализуется феноменологическая проблематизация мира. Тотальное изменение смысла мира по сравнению с естественным опытом заключается здесь в том, что мир становится смыслом. Горизонт мира становится смыслом, т.е. впервые становится собой (ведь горизонт и есть смысл), поскольку он раздваивается: мировой горизонт есть горизонт мира *как горизонт*. Горизонт до «как» и после «как» имеет разный смысл (обыденный до «как», феноменологический – после), и тем не менее именно это различие двух смыслов или происходящее в этом опыте смысловое смещение, а не какой-либо один из этих смыслов, составляет «смысл мира». Таким образом, осуществление смысла, реализующее феноменологическую максиму «К самим вещам!», заключается здесь не просто в наглядной реализации смысла.

Скорее речь идет об осуществлении *смысла как смысла*, приводящем к данности горизонт мира как то, что не может быть дано, дающем его в качестве того, что принципиально ускользает от данности. Другими словами, не простая актуализация возможности, а актуализация возможности как возможности становится тут истинным осуществлением возможности. Но в таком случае феноменологически привести горизонт мира к наглядной данности – значит явить его как горизонт, т.е. привести к данности проблему мира как *проблему* вместо того, чтобы снять ее. Феноменологическая проблема мира заключается не в истинности тезиса «мир есть» (генерального тезиса естественной установки), ведь *эпохе*, как говорит Гуссерль в *Идеях I*, совместимо с непоколебленной убежденностью в его истинности<sup>1</sup>, но в том, что этот тезис *значит*. Но истинность тезиса и есть то, что он значит, потому что мир – только смысл и ничего больше. Мир – это проблема мира.

Кантова интуиция, что возможность опыта не есть возможный опыт, хотя она и не есть нечто внешнее опыту, но *есть* именно возможность *опыта*, получает феноменологическое подтверждение. Но феноменология делает еще один шаг и показывает, что возможность опыта, т.е. его проблематичность и горизонтность, есть тем самым *невозможный опыт* (то, что в современной феноменологии называют событием<sup>2</sup>), понятый позитивно, а не негативно – невозможная возможность или невозможное явление возможного (проблематического) как возможного. Возможность имеет двойной смысл: она уже есть и определена

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 99.

<sup>2</sup> См., например: Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М., 2014. С. 88.

(без данной возможности, как показывает уже перцептивная интерпретация горизонта, действительность не могла бы стать действительностью) и в то же время она потому и возможность, что еще не есть. Эта двойственность, однако, характеризует и саму возможность, если понимать ее, исходя из идеи горизонта. Возможность уже возможна как то, что еще невозможно, и она впервые делается возможной только тогда, когда осуществляется как возможность в невозможном событии, делающем ее возможной (ведь *сделать возможным* можно только невозможное).

Хайдеггеровская феноменология конечности, которая, на первый взгляд, принципиально противопоставлена гуссерлевской феноменологии бесконечности (неосуществимости) горизонта, была лишь последовательным разворачиванием этой двусмысленности. Фактическая жизнь (если вместо *Dasein* использовать термин из ранних лекционных курсов) для Хайдеггера – это открытость будущего, структурно аналогичная гуссерлевскому отношению интенции и осуществления: жизнь есть, пока она еще не есть<sup>1</sup> (еще не осуществлена), соответственно, пока она возможна, тогда как ее возможная полнота, или осуществленность, есть ее исчезновение и невозможность (смерть)<sup>2</sup>. Но горизонт, как я пытался показать выше, – не просто открытость, а закрытая (ограниченная) открытость. Что есть граница (горизонт, возможность) жизни, не являющаяся ее частью и в то же время являющаяся ее самой радикальной и невозможной возможностью? Конечно, смерть как «возможность невозможности экзистенции вообще»<sup>3</sup>. Поэтому проблематизация смерти – конечно-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время... С. 244.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998. С. 324–325.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Бытие и время... С. 262.

сти жизни – непосредственно вытекает из продумывания горизонтного характера опыта. Смерть есть достоверный и в то же время неосуществимый опыт (ведь, при всей его достоверности, т.е. при том, что я, конечно, умру, я не могу умереть, ведь в осуществлённости этого опыта меня как раз уже нет). Это – будущее, которое никогда не будет настоящим. Посредством смерти жизнь уже не просто выходит за пределы того, что она эмпирически (в настоящем) есть; она выходит за свои пределы как жизнь. Другими словами, она не только есть то, чем она может быть (т.е. еще не есть), но она есть то, чем она не может быть, и только здесь достигается полный выход за пределы себя самого, который образует сущность феномена (в смерти посюстороннее полностью потусторонне). Но странным образом этот выход, радикально открывающий жизнь для невозможного, осуществляется всего лишь посредством полагания границы – закрытой конечности – жизни как возможности. Это как бы возможность радикального *эпохе* – ухода из мира. Смерть кажется чистой действительностью (полнотой) жизни, снимающей ее потенциальный и, следовательно, проблематический характер. Однако помнить о возможности смерти (помнить, следовательно, о будущем) – значит понимать жизнь из единственной возможности, которая не может быть осуществлена<sup>1</sup>, поскольку *жизнь есть*, соответственно, понимать ее как раз как чистую неосуществимую возможность (неустранимую проблему) и тем самым делать ее возможной и одновременно просто оставлять возможной. Вместо обыденного осуществления возможности воспоминание о смерти есть осуществление возможности как возможности или проблемы как проблемы. Смерть тогда оказывалась тождеством двух смыслов невозможности, на первый взгляд, полностью исключаящих

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время... С. 262.

друг друга: невозможности как полного осуществления («действительности»), исключаящего все потенциальное, и невозможности как чистой возможности, невозможной именно потому, что она не может стать действительностью, т.е. исключает все актуальное. Полнота жизни и ее неполнота как таковая – одно и то же. Смерть подразумевала совпадение снятия или решения проблемы с утверждением чистой проблемы без решения.

Будучи воспоминанием о будущем, проблематизация есть возникновение прошлого и, таким образом, второе рождение исторической ситуации. Феноменологическое раскрытие горизонтного характера опыта показывает, что опыт и понимание, даже философское, возможны (проблематичны) только там, где все всегда уже истолковано, следовательно, опыт и сама феноменология необходимо начинаются в гуще случайных исторических обстоятельств. Поэтому философу, как показал Гадамер, приходится отказаться от просвещенческой гордости, выразившейся в идее отказа от предубеждений, и вместо этого исследовать, а скорее даже осуществлять генезис предрассудков, без которых понимание и непонимание никогда не могут состояться. Гуссерлевское открытие эмпирической (случайной) необходимости в самом сердце горизонта знаменует смерть философского Бога, который смотрит на мир из ниоткуда и может принимать во внимание лишь сущностную необходимость, характеризующую истины геометрии. Не только смерть, но и случайность рождения и отношения между поколениями становятся поэтому ключевыми проблемами феноменологии<sup>1</sup>.  
Мое существование здесь и сейчас, в этой стране и в этом времени, но только не идентичное себе, а распятое между смертью и историей, оказывается главной феноменологической загадкой.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время... С. 384–385.

Это загадка, по-видимому, проясняет, почему философская проблематизация обречена на наивность и может, как это сформулировал Гуссерль, двигаться только зигзагом<sup>1</sup>, проясняя историческую наивность феноменологически и феноменологию – через историческую наивность обыденных предрассудков. Философскую проблему от обычной проблемы вообще отличает то, что она – проблема, и это не просто тавтология. Проблематичность проблемы означает, что она не разумеется сама собой как проблема. Такие вопросы, как вопрос об устройстве окружающего мира, о том, как заработать, сами собой разумеются и сами под вопрос не ставятся. Но такие проблемы, как вопрос о существовании мира, сами проблематичны. Что проблематизирует их, что лишает их само собой разумеющегося характера? Как ни странно, именно само собой разумеющееся.

Философская проблема – проблема, потому что как проблема она никогда не может вполне осуществиться, имеет проблемный горизонт, и им является именно непроблематическое, т.е. наивное. Ее полнота была бы ее гибелью. Поэтому не только феноменология проблематизирует само собой разумеющееся, но и само собой разумеющееся проблематизирует феноменологию, и, не испытывая этого ответного удара, феноменология не может быть. Оттого она необходимо нуждается в своем само собой разумеющемся – в утверждениях и решениях, маскирующих проблему и делающих ее неполной – не для снятия проблемы, а для сохранения проблемы как проблемы. Философский вопрос должен быть замаскирован формой утверждения, что порождает заблуждение, будто философ со своими утверждениями нацелен на такое же

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология... С. 87.

описание мира, как например, ученый. Но философские утверждения – это не обычные, а проблематические утверждения – утверждения, показывающие некую проблему, как бы говорящие: «Смотри, вот проблема, вот невозможное!». В философских утверждениях, в отличие, видимо, от научных, проблематизация и удивление переходят в сам результат исследования, а не являются просто его отправными пунктами, и сохранение этой исходной ситуации удивления и непонимания, некой загадки есть единственная цель философа (в этом смысле феноменология – момент всякой философии). Поэтому я думаю, что хороший философ никогда не верит тому, что утверждает, но не в том смысле, что считает свои утверждения ложными, а в том смысле, в каком говорят, что не верят глазам своим. Философы – свидетели событий (хотя не думаю, что эксклюзивные): философское полагание некоторого «вот оно» сущностно сопряжено с пониманием его невозможности, нейтрализующим догматизм этого «вот оно». Указывать на невозможное, которое и есть само возможное, – значит показывать проблему. В разворачивании этого указания в историю философия отстаивает право будущего человечества – наше право как существ, являющихся собственным будущим и собственной проблематичностью.

### *Дискуссия*

**Наталья Артеменко:** Я задам вопрос, на который, в принципе, Михаил уже давал ответ, но, может быть, чуть-чуть поподробнее на этом остановиться. Вопрос, касающийся тотальности естественного мира, то есть естественный мир, который является абсолютной тотальностью для нас. Вот как можно представить себе освобождение от тотальной власти мира?



**М.Б.:** Посредством *эпохе*. Ну да, действительно, вопрос этот как бы чрезвычайно важен и сложен. Почему? Потому что в каком-то смысле можно сказать: никак. Никак, да, то есть здесь действительно элемент, как бы сказать, какого-то чуда или магии. Как бы невозможно понять, во-первых, это первая загадка, как мы оказались в этом мире, и, в сущности, может быть, это главная проблема, насколько можно говорить о главных проблемах феноменологии – как это так, что мы в мире? Потому что, когда мы обнаруживаем себя в мире, это происходит так, как если бы мы обнаруживали, что живем чужой жизнью, но причем не с начала, а как бы с середины. А во-вторых, столь же непонятно, как можно из этого выпрыгнуть. Как естественную, так и феноменологическую ситуацию характеризует здесь некая фактичность. Я обнаруживаю себя уже здесь, но непонятно, собственно, как я тут оказался. То, о чем говорил и Хайдеггер: на вопрос «откуда и куда»<sup>1</sup>, нельзя ответить. Может быть, даже эта невозможность ответить, что, собственно, показывает нам проблему, это и есть сама структура феномена. То есть как только мы, как это описано в «Бытии и времени», пытаемся разложить, вот у нас есть настроение, например, которое показывает нашу вот эту пресловутую заброшенность, и мы пытаемся разложить его, то есть сконструировать некое объяснение, откуда это, куда. Например, мы можем исследовать причины эмоций, но это уводит нас от самого феномена, потому что сам феномен и заключается в том, что это нельзя объяснить, что это необъяснимо. Другое дело, что это, так сказать, порождает всю проблему метода и дает основания таким философам, как, например, Мориц Шлик, сказать, что феноменологи – безответственные люди, потому что они, с одной стороны, рассуждают о методе, а в конце концов все кончается словами «Ну

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время... С. 134.

вот, смотри!» или «Не думай, а смотри!». Объяснить это никак нельзя – что же это за метод тогда, восклицают они. Вот тут есть, безусловно, эта проблема, проблема необъяснимости. То есть это некий скачок, который парадоксальным образом осмысливается как некий метод, что само по себе кажется неким противоречием. Скачок методом вроде как не может быть. Ну вот так бы я ответил или так бы я ушел от ответа.

**Георгий Чернавин:** Я как раз уцеплюсь за Шлика, торчащего из ответа на последний вопрос. Меня очень интересует такой феномен, как недоброжелательное игнорирование большими философскими традициями друг друга, когда коллеги по цеху рассматривают ту философскую традицию, в которой Вы, Михаил Алексеевич, работаете, как нечто уже отмененное, как такое, про что уже все понятно. Ну что там... да, субъективность... и вообще, Гуссерль был в плену солипсизма, Хайдеггер был политически ангажирован, Сартр вообще маоист – что об этом говорить, и говорить-то не о чем. Вот как будто те интуиции, которые Вы блестяще выражаете, если их попытаться высказать на языке другой философии, философии обыденного языка или, скажем, постструктурализма, они как будто бы проскальзывают, не зацепляя сердца вашего собеседника. Возможно ли высказать эти интуиции на другом философском языке, так, чтобы они были релевантны для аналитического философа или для постструктуралиста?

**М.Б.:** Я думаю, что в принципе возможно. Вопрос в том, как это возможно. Ну, вот, того же Витгенштейна можно видеть здесь как некий, возможно, мостик, потому что, с одной стороны, это то, что по крайней мере как-то задевает самих аналитиков, а с другой стороны, это то, что связано как раз с феноменологией вопроса. Да, я думаю, что возможно, если действительно показать саму проблему, показать, *что* здесь является проблемой. То есть

проблема тут, конечно, в том, что я не могу предложить, как это конкретно нужно делать, это надо думать, как это может быть воплощено, но я не думаю все-таки, что феноменология, как часто говорят и предъявляют в качестве упрека, – это какая-то замкнутая традиция, у которой свой язык, из которого она в принципе не может выйти, потому что как раз принцип феноменологии – это и есть открытость, принцип феноменологии – это принцип открытости. Стало быть, ее язык так или иначе должен содержать в себе какие-то ресурсы (другое дело, как эти ресурсы могут быть использованы), но все-таки ресурсы для того, чтобы выйти за пределы себя самого и открыться для другого взгляда. В этом смысле я бы сказал, что феноменология как раз – это очень доброжелательная открытая традиция, которая готова обсуждать любые проблемы вместо того, чтобы махнуть рукой и сказать, что тут не о чем говорить. Недоброжелательство – это то, что как раз характеризует аналитическую традицию в том плане, что некому условному аналитическому философу гораздо сложнее открыться себя, открыться для некоторого вопроса, потому что он всегда проводит различия, как бы проводит некую жесткую границу, которая из самой аналитической традиции так или иначе, видимо, вытекает между вопросами, которые имеют право на жизнь, и вопросами, которые не имеют право на жизнь, и как эту границу перейти, это колоссальная проблема. Потому что можно даже изменить язык, изменить языковые стратегии, взломать вот этот феноменологический дискурс, так называемый, но, конечно, всегда есть опасность, и я не знаю, как эту опасность можно преодолеть, нет у меня рецепта такого, что вам скажут, что это нелегитимный вопрос просто. Вы ставите вопросы, но таких вопросов не может быть, и поэтому обсуждать нечего, то есть все оканчивается на уровне постановки вопроса. Вот это, конечно, столкновение стилей мышления, оно здесь, конечно, существует. Как переплыть

океан – это действительно проблема, в этом плане открытая проблема.

**Г.Ч.:** Если можно, я уточню, что меня беспокоит. Я согласен, что феноменология может выйти, выпрыгнуть из самой себя. Выйти-то она, конечно, может, но вот в чем проблема: при этом выходе из себя ее открытия, интуиции превращаются в фантазии, вот в блестящие стеклышки, это всегда так при переходе из феноменологической установки в естественную: то, что мы с таким трудом добыли, оказывается ничего не стоящим здесь, в естественной установке, каким-то мусором. То есть выйти-то она, конечно, может, но проблема в том, что ее глубокие вопросы окажутся плоской, сухой тривиальностью, как говорил Витгенштейн. Вот как быть с этим переходом, если как-то с этим можно быть?

**М.Б.:** Если можно, уточню: идет ли речь о том, что феноменология должна перевести себя в область естественного полностью и каким-то образом, исходя из этого, затрагивать, задевать... или я неправильно понял?

**Г.Ч.:** Действительно, Михаил, Вы правильно развернули мой вопрос, в общем-то, в пределе он будет значить это.

**М.Б.:** Как можно, так сказать, встроиться в естественный мир, мимикрировать под... ну, или даже, может быть, не мимикрировать, а действительно встроиться? Может ли феноменология, отказавшись от своей феноменологичности, оставаться феноменологией совершенно в пределах естественного... Вот в том, что это возможно, я, кстати, не уверен. Конечно, феноменология содержит в себе как бы некий пафос – конечно, насколько можно говорить о феноменологии в целом, понятно, что это тоже всегда

большая проблема – она содержит в себе, так сказать, некий пафос невозможности полностью отказаться от наивности, да? Мы не можем просто выкинуть естественное, и мы должны всегда исходить из естественного. Наша исходная ситуация, сама исходная ситуация проблематизации – она здесь. Возможно, в этом и заключается шанс на то, чтобы перебросить какой-то мостик к другим традициям, прежде всего, конечно, к традиции аналитической. Насколько здесь можно предложить какой-то рецепт... я не уверен в этом.

**Елена Заутренникова:** У меня два вопроса – по Гуссерлю и по Хайдеггеру. Первый вопрос по Гуссерлю. Вот Вы говорили об эксперименте, который приведен в *Идеях I*, когда мы выключаем мир, и у нас остается абсолютное сознание, которое не нуждается в мире для своего существования. Такой вопрос: что происходит в таком случае с интенциональностью – меняет ли она свой характер, трансформируется ли, потому что у нас нет объектного полюса, о чем мы говорим? Есть ли интенциональность? И второй вопрос: по Хайдеггеру. То другое начало, о котором он говорит в своем произведении «О событии», связано ли оно с феноменологией? Он также говорит там об истине бытия, которая и скрывается, и открывается, там есть просвет и сокрытое, о чем Вы говорили, возможность невозможного, имеет ли это отношение к феноменологии, может, какой-то новый виток там появляется, и он уже отходит, уходит от феноменологии?

**М.Б.:** Сложные вопросы, но я попробую как-то отреагировать. Первое, что касается эксперимента по уничтожению мира – когда Гуссерль говорит о возможности уничтожения мира, речь идет о том, что если брать не выключение мира, а возможное его уничтожение, Гуссерль рассуждает здесь в таком модусе гипотетическом – даже, говорит он, если мир исчез, интенциональность

никуда не делась. Он пишет о том, что существование мира – это коррелят определенных взаимосвязей опыта, но нет никакой необходимости, чтобы эти взаимосвязи протекали только так, а не иначе<sup>1</sup>. Это значит, что мы можем варьировать все это в фантазии и представить себе опыт, где эти связи распадаются, но то, что они распадаются, не значит, что вообще никаких связей не остается – возможны иные связи, где уже будет полагаться не мир, а что-то другое<sup>2</sup>.

В этом смысле, если смотреть на это буквально, то, конечно, интенциональность никуда не денется, даже когда и мира не будет. И то, с чем мы будем иметь дело, это также будет некий предмет, просто он не будет носить характер мирского. Это будет не мирское, а что-то иное. Интенциональность не пострадает, сознание не пострадает, модифицируется, но в общем-то оно *nulla re indiget ad existendum*, ну и т.д., все классические аргументы... то есть оно не нуждается даже в мире для своего существования. Другое дело, конечно, что этот аргумент – о чем я говорил, что я пытался продемонстрировать – нельзя понимать буквально, как тезис о том, что мир не существует или мир может не существовать, скорее, речь здесь идет о том, что мир – это некоторое открытое смысловое образование, вот в чем дело. Если бы мы гипотетически полагали несуществование мира, то, как ни странно, если следовать процедуре *эпохе*, то тогда ведь возникала бы проблема, что полагать несуществование мира можно только посредством отказа от *эпохе*. Если я отказываюсь от *эпохе*, то я, между прочим, отказываюсь и от чистого сознания, потому что чистое сознание – это не какой-то предмет, вещь, вообще не что-то, на что можно указать в мире, оно существует только в результате

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 148.

<sup>2</sup> Там же. С. 149.

этой процедуры, эпохе. И поэтому, как ни странно, если бы мы вдруг заявили, что мира нет, мы бы вернулись к сознанию в мире. То есть тут есть даже парадокс. А так-то, конечно, если буквально это прочитывать, то тут проблема решается тем, что интенциональность сохранилась бы, даже если бы и мира никакого не было.

**Е.З.:** Маленькое уточнение, я вспомнила Сартра, Вы даже эту работу упоминали. Сартр, мне кажется, как-то делает упор на объект, он говорит все время про трансценденцию, про трансцендентные объекты, мне кажется, он абсолютное сознание вообще не допускает, он его не мыслит, для него все вовне него, поэтому для него этот полюс вообще не существует, получается, я правильно понимаю мысль Сартра? То есть то, что мы что-то там будем придумывать, какие-то объекты в своей голове, он, мне кажется, не допускает такой мысли, он говорит, что все объекты находятся вовне, и сознание само от себя ускользает, и в этом его природа, он же так это говорит?

**М.Б.:** Сартр прочитывает так... что открытие феноменологии заключалось в том, что сознание не есть внутренний мир. Вот что для него принципиально, что оно есть некий порыв за пределы себя самого, и с точки зрения того, что оно есть этот порыв, вопрос о том, что, собственно, там существует – это вопрос не важен, иррелевантен. Важно то, что сознание прозрачно, у него нет содержания, оно прорывается в мир, и это значит, что оно есть то, что оно есть в мире, ну и т.д. То есть там уже просто немножко другая проблематика, немножко другая, смещенная, как бы метафорика.

Гуссерль, когда он разворачивает эксперимент по уничтожению мира, имеет в виду все классические сюжеты нововременной эпистемологии – картезианские... собственно, это, по сути, некая

редакция картезианского размышления-сомнения. Другое дело, что результаты совершенно иные. Для Гуссерля наивность Декарта как раз и заключалась в том, как это Гуссерль видел (насколько я, конечно, могу говорить за Гуссерля), что если мы проведем эпохе, говоря феноменологически, то мы удержим от мира что-то, и этим удержанным от мира что-то будет *res cogitans*, или будет *ego cogito*, или как бы мы это ни называли<sup>1</sup>. А вот феноменология говорит нам, начиная с Гуссерля, что если мы выключаем мир, т.е. не отрицаем его существования, а именно выключаем, то мы должны оставить надежду на то, что что-то мы удержим тут. Ничего не удержим, вообще ничего. Не остается никакого клочка, как писал Гуссерль в «Картезианских медитациях»<sup>2</sup>, за который мы могли бы зацепиться, и затем снова восстановить утраченное, то есть в каком-то смысле мир утрачен навсегда. Мы никогда не сможем вернуться в то поле, которое мы покинули. Но не вообще не сможем вернуться, потому что феноменология возвращается к миру, а не сможем вернуться к тому, что существовало в том виде, в каком оно было до того, как мы развернули все это эпохе, в то время как у Декарта мы осуществили процедуру сомнения, а потом сомнение исчезло так, как если бы его никогда не было. И мы радостно вернулись к миру, наконец, возликовали от того, что все-таки это не обман злого гения, а все-таки это то, что есть. Вот тут, конечно, мы никогда эту утраченную радость не обретем снова. Это, конечно, такой урок эпохе.

Второй вопрос, касательно Хайдеггера... Конечно, на него ответить намного сложнее, потому что *Vom Ereignis* – это такой текст, который, можно сказать, практически недоступен. Очень

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации... С. 38-39.

<sup>2</sup> Там же. С. 38.



трудный. Другое дело, что все-таки само это другое начало – это, конечно, колоссальная загадка, но все-таки, я думаю, и на этом тезисе настаивал Хельд, и я думаю, что он был прав: мышление Хайдеггера было феноменологичным, безусловно, и после поворота<sup>1</sup>. Вот эта вся игра открытия / сокрытия – это же ведь, собственно, феноменология. Моя феноменология, говорит Хайдеггер, была феноменологией неявленного. Но ведь феноменология неявленного – это и есть феноменология сокрытия. И в этом плане, конечно, я бы сказал, что да, и после поворота хайдеггеровское мышление остается феноменологическим.



---

<sup>1</sup> Хельд К. Хайдеггер и принцип феноменологии... С. 195.

## *Наталья Артеменко*

### **Что такое феноменология**

Передо мной уже одиннадцать докладчиков ответили на вопрос «что такое феноменология?». Каждый предложил свое видение того, что является наиболее существенным *для* или *в* феноменологии. Поиском этого существенного в каждом отдельном случае руководила определённая оптика, которая определённым образом форматировала контекст, в котором осуществлялся этот поиск существенного. Я продолжу этот поиск и попробую предложить свою оптику, хотя после одиннадцати докладов это делать довольно сложно, но все же попробую задать ту *интонацию*, которая, как мне кажется, в таком изложении еще не звучала и которая для меня лично во многом является определяющей для феноменологии.

Я неизбежно буду повторять то, что в разных контекстах уже проговаривала, потому что невозможно, так сказать, «изобрести велосипед», речь идёт о некоторой переконфигурации существенного в феноменологии.

Также отмечу, что изложение моё будет носить вынужденно пунктирный характер, т.е. будет исполнено в телеграфном стиле, поскольку для более полного изложения есть ограничения во времени, а вот наметить линии можно – но тогда изложение будет неизбежно пунктирным. Ну или зигзагообразным.

Я начну с двух эпиграфов из литературных произведений, чтобы задать интонацию:

...полжизни собираешь, а потом начинаешь раздавать. Это не только про <Короля> Лира. Про каждого. Совершить обратное движение, закончить цикл: родиться, приобрести множество качеств, власть, собственность, славу, знания, привычки. Личность обрести, а потом все с себя скинуть. И саму личность. Дойти до полного, изначального обнажения, до состояния новорожденности, первоначальности.

*Л. Улицкая*<sup>1</sup>. «Лестница Якова»

– Никогда не бывало такого времени, чтобы благодаря самому себе я был убежден в том, что в самом деле вижу. Все вещи вокруг я представляю себе настолько хрупко, что мне всегда кажется, будто они жили когда-то, а теперь уходят в небытие. Всегда, дорогой сударь, я испытываю мучительное желание увидеть вещи такими, какими они, наверно, видятся, прежде чем показать себя мне. Они тогда, наверно, прекрасны и спокойны. <...>

*Ф. Кафка*. «Описание одной борьбы»

Путь Эдмунда Гуссерля в философии определялся, как принято считать, не только критикой важнейших для его времени философских направлений и школ, но и внутренним развитием его собственного феноменологического метода, упрочением той рефлексивной воли, которая руководила его поистине экспериментальными исследованиями. В этом смысле можно утверждать, что феноменология – это развивающаяся, а потому не догматическая (т.е. окончательно сформировавшаяся и не нуждающаяся в изменении) наука.

Рождение феноменологии вершилось в муках, Э. Гуссерля неоднократно охватывали мучительные приступы сомнения, так что вопрос о мотивации феноменологии и феноменологов не является, как это может показаться, второстепенным, поскольку сам Гуссерль считал мотивацию основным законом духовной

---

<sup>1</sup> Иноагент.

жизни. Важно отметить, что в основе феноменологической философии лежит экзистенциальная мотивация. Понимающий себя человек, человек в модусе собственного экзистирования, как сказал бы Хайдеггер, неизбежно (рано или поздно) оказывается поставлен перед необходимостью разрешения вопроса о предельных основах собственного бытия. Перед таким «жизненным вопросом» оказался когда-то и сам Гуссерль. Прочитируем здесь его дневниковую запись, датированную еще 1906 годом, на заре рождения феноменологии:

На первое место я ставлю общую задачу, которую я должен для себя решить, если я могу позволить себе называть себя философом. Я имею в виду критику разума. <...> Не приведу к ясности, в общих чертах, смысла, существа, методов, основных вопросов критики разума, <...> я не смогу истинно и по истине жить. Мук неясности, раскачивающего туда-сюда сомнения я претерпел достаточно. Я должен прийти к внутренней твердости. Я знаю, что при этом речь идет о великом и величайшем, я знаю, что великие гении потерпели крах в решении этой задачи, и если бы я захотел сравниться с ними, я должен был бы заранее впасть в отчаяние<sup>1</sup>.

То, что феноменология несет в себе заряд критики – постоянно возобновляемой, никогда заранее не предрешённой, составляет ее существенную черту.

### Первый «виток»

В феноменологии путь понимается как путь перехода от одной установки сознания к другой. Первая установка, с которой мы всегда начинаем, – это естественная установка. Что такое

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб. : Гуманитарная академия, 2006. С. 210.

естественная установка сознания? Она означает, что мы, глядя на окружающий мир, принимаем вещи, которые мы ясно и отчетливо видим, в качестве сущего. Мир есть, он есть сам по себе, и он сам себя дает. То есть естественная установка – это определенная онтологическая установка, или, как говорит Гуссерль, *бытийная вера*, вера в бытие, в которой живет любой человек, *Seinsglaube*. Но чтобы начать заниматься феноменологией, чтобы построить философию как строгую науку, надо от естественной установки освободиться. И существует несколько путей такого перехода от естественной установки к феноменологической.

И я сразу замечу, что это не только теоретические пути в смысле некоторого построения, но и практические – то, что необходимо проделать с собой. Это опыт самотрансформации. О нём и будет в основном мой разговор.

Однако у всех этих путей есть два необходимых этапа – эпохе и редукция, о которых уже много говорилось. Сложность состоит в том, как *захотеть* (вопрос о мотивации к редукции) совершить редукцию, покинуть область само собой разумеющегося. Ведь *ελοχί*, как говорит Гуссерль, дело моей полной свободы.

### **Феноменология как практика свободы**

Что такое мир, если не совокупность всего сущего? Бытие мира – это нечто само собой разумеющееся, причем настолько, что никто не думает о том, чтобы высказать это эксплицитно. Мир как совокупность всего – есть. Но эта очевидность должна быть подвергнута картезианскому ниспровержению. Научная философия должна обосновать себя через очевидности. Гуссерль классифицирует очевидности и вводит понятие аподиктической очевидности. Трудно освободиться от очевидности, в которой мы живем, – очевидности мира, она не очевидна, и она подлежит картезианскому ниспровержению. Мы должны лишить мир, данный

в опыте, его наивной значимости. Мы начинаем сомневаться в чем-то, в чем раньше не сомневались, что раньше для нас было безотчетной очевидностью: мы отвергаем все пространственные вещи – мы отвергли их совокупность в качестве аподиктического фундамента, мы предположили возможное небытие всех тел – и тогда должны предположить возможное небытие и живых тел – тогда все присутствующие для меня в мире люди тоже теряют свою бытийную достоверность, но тогда вместе с ними потеряют достоверность дела их рук, т.е. мир культуры, мир науки...

Каков результат продумывания этого положения вещей? Этот результат называется *эпохе*: это термин Пирронова скепсиса, означает по-гречески «остановку». *Эпохе* – это выражение того метода, который приводит каждого скептика к цели скептической философии, а что это за цель? Эта цель – апатия (бесстрастие). Если другие школы искали истины, то скептики искали бесстрастие. Гуссерль, конечно, не ищет бесстрастия, проходя через мертвую воду *эпохе*, он ищет истину. Метод *эпохе* – это метод воздержания. От чего я воздерживаюсь? Я воздерживаюсь от суждения о внешних мне вещах, о положении дел, которое для меня внешнее, – это воздержание от присоединения к суждению о существовании мира и вещей мира.

Если мы скажем: «Ветер (есть) холодный», то мы утверждаем бытие некоего качества у некоего сущего. Когда мы говорим какое-то «есть» и называем подлежащее – мы оказываемся в такой зоне, где нет никакой достоверности. Тогда что можно высказать абсолютно достоверно? Только то, что «ветер является (представляется) (мне) холодным» – так сказать можно с абсолютной достоверностью. Иначе можно сказать: «Я испытываю холод, когда ощущаю дуновение ветра» – да, это достоверность. Но, как известно, больному ветер представляется с моря холодным, а здоровому – теплым, так какой же ветер на самом деле,

спрашивал нас еще Платон? Я не знаю, какой он «на самом деле», но то, что я испытываю – я знаю, что я испытываю. Я воздерживаюсь от суждения о внешних мне вещах как внешних. Что же произошло с вещами или с нами, когда мы решили практиковать такое воздержание или бесстрастность?

Мы совершили *эпохе* – т.е. мы отказались присоединиться к расхожей очевидности. Пиррон, Декарт, Гуссерль приходят и говорят нам, посмотрите внимательно вокруг, возможно, это все иллюзия. Но пока нам это никто не сказал, не напомнил, мы постоянно это забываем. Но мы способны совершить *эпохе*. Это поле нашей свободы. Еще раз, что такое *эпохе*: вот вы меня заставляете судить, а я не буду подтверждать бытие этих вещей, и в этом моя свобода. Я делаю это потому, что у меня есть мотив так поступать, потому что я обнаруживаю, что вещи могут быть мне даны не с аподиктической достоверностью. И это поле моей свободы – не присоединяться к неочевидному. *Эпохе* должно вести к бесстрастию. Наше восприятие не деформировалось и не исчезло, но все же произошел уже какой-то переворот. Мы перестали, глядя на все это многообразие вещей, с уверенностью говорить – они есть. В корпус нашей науки мы не можем включить суждения о вещах просто потому, что мы их видим, как мы привыкли это делать раньше. Более того, мы даже не можем сказать, что мир есть. Раньше это была бытийная вера, *Seinsglaube*, но, встав на путь бесстрастия, я утратил веру естественного человека. Эта вера для меня есть, я чувствую ее претензию, вещи мира умеют подчинять себе, но я выстроил эпохальные скобки, и моя свобода состоит в том, чтобы удерживать их, хотя здесь все, конечно, очень зыбко.

Что же произошло? После *эпохе* мир, вещи, предметы ничего не утратили в своем притязании на бытие: они стали *феноменами*. Все импликации остались, кроме одной – я перестал быть слепо

верующим. Что я приобрёл? Я приобрел первоначальное поле исследования, которое Гуссерль называет моя «чистая жизнь», жизнь как таковая. Все, что я раньше считал чем-то мне посторонним, все это стало феноменом моей «чистой жизни». То, что мы обретаем вследствие *эпохе*, – это непосредственно моя жизнь со всеми ее чистыми данными, т.е. феноменами. *Эпохе*, говорит Гуссерль, и есть тот самый радикальный универсальный метод, посредством которого я постигаю себя чисто как Я и вместе с собственной чистой жизнью сознания, посредством которой весь объективный мир существует для меня, и так, как он существует для меня<sup>1</sup>. Мир превратился в феномен, тезис «мир есть» подвешен. У меня возникло тотальное поле сознания – моя жизнь. Если я совершил *эпохе*, я больше не могу скатываться в естественную установку, которая исходит из уверенности в бытии объектов. Эта сфера чистых феноменов стала полем моего исследования. Следствием всего этого стало то, что мы нашли аподиктическое суждение – *Я есмь*. Проведя что-то с миром, я подтвердил свое существование.

Это «Я» после того, что мы что-то «сделали» с миром и с собой, перестало быть человеком в мире, а сознание престало быть психической способностью, которая жестко связана с определённым органическим телом. Если мысль – это часть мира или некоторый атрибут живого тела, пространственного тела, погруженного в пространство мира, то, редуцировав тело, мы бы редуцировали мысль, а мысль не хочет редуцироваться. Поэтому Гуссерль принимает такое решение: мы должны отделить психологическое понимание сознания от феноменологического, или трансцендентального понимания сознания. Сознание, правильно понятое как моя чистая жизнь, перестаёт принадлежать человеку в

---

<sup>1</sup> См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998 (I).



мире, и в этом смысле оно перестает быть «разумной душой», способностью души и т.д., т.е. вся эта классическая философская узловатая связь разрывается, и сознание становится чем-то миру трансцендентным. Сознание может перестать быть свойством человека, т.е. может перестать быть понятым психологически как сущее в мире свойство тел и превратиться в чистый феномен, но при этом феномен особого рода. Сознание – и феномен, и условие феноменальности вообще, вот это и есть *трансцендентальное сознание*.

Но что же произошло с вещами – в их превращении в феномены? Сознание поглотило предметы? Нет. Мир нам по-прежнему дан, мы ничего не утратили, но мы выстроили некоторую дистанцию между собой и миром, мы потеряли, если угодно, невинность, онтическую веру: то, что для нас было само собой разумеющимся – теперь утрачено. Но это очень странная утрата, ибо она достижима для меня только ценой предельного напряжения. Онтическая вера очень быстро может вернуться, поэтому мы должны прилагать все усилия для того, чтобы опять не впасть в естественную доксу.

В результате редукции все остается так, как было (таким, каким все «на самом деле» было дано), но не так, как оно подразумевалось в естественной установке сознания. Но я сам как тот, кто заключает в скобки, не может попасть в скобки, так как Я – это та инстанция, которая заключает в скобки. И Гуссерль здесь, конечно, обязан Декарту в том смысле, что Декарт породил главное событие новоевропейской философии.

В «Идеях к чистой феноменологии...»<sup>1</sup> Гуссерль предлагает называть этот прием *эпохе* – феноменологической редукцией.

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии М. : Дом интеллектуальной книги, 1999.

Но его позднейшие ученики и комментаторы (и даже сам Гуссерль) иногда разводят эти понятия. Поздний Гуссерль будет вводить этапы, дифференцировать шаги внутри феноменологической редукции<sup>1</sup>.

Итак, осуществляя феноменологическую редукцию, «выключая» внешний мир, занимающий сознание в естественной установке, мы первым делом обнаруживаем на его месте ноэзис и ноэму. Ноэзис – это сами акты (переживания) сознания, «модусы самого *cogito*»; ноэма – действительный предмет, полагаемый в акте сознания. Далее, кроме того, обнаруживается чистое Я. Таким образом, выявляется структура сознания:

Чистое «Я» – Ноэзис – Ноэма,

или: Ego – Cogito – Cogitatum.

Редукция приостанавливает «нормальное» функционирование интенциональности – растворение сознания в его предметности. Однако это нормальное функционирование, т.е. естественная установка, не перестает быть вследствие редукции «несводимым феноменологическим фактом», а становится главной темой исследования. И это приводит к существенно новому перетолкованию опыта.

## Второй «виток»

Для феноменологии важно это новое перетолкование опыта, который здесь оказывается значимым для философского исследования. Установки прежней философии были по преимуществу

---

<sup>1</sup> См. 2-й том «Первой философии» Э. Гуссерля: *Husserl E. Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana, Bd. VIII. Den Haag, 1959.

умозрительными, дистанцируя философию от опыта. Но уже после Канта стало понятно, что научное познание исключительно умопостигаемых областей существующего невозможно (*metaphysica specialis*) – умозрительный характер философии теперь ограничивается ее трансцендентальным применением по отношению, прежде всего, к прояснению условий возможности предметов опыта. С другой стороны, что было ясно уже в британском эмпиризме (и не отрицалось Кантом), опыт может предоставить только восприятие единичных вещей, но никак не восприятие общего и существенного.

Задачу феноменологии в методологическом отношении можно увидеть в демонстрации того, что философия может не быть ни непроверяемым на опыте спекулятивным мышлением о принципиально не являемых нам вещах, ни психологией, даже психофизиологией опытного познания. А напротив, сам опыт устроен так, что дает нам в известном смысле и с известным ограничением философскую предметность.

Вот что пишет Гуссерль в программной статье «Философия как строгая наука»:

Наука о радикальном должна быть радикальна, во всех отношениях радикальна, также и в своих поступках. И прежде всего она не должна успокаиваться, пока не достигнет своих абсолютно ясных начал, т.е. своих абсолютно ясных проблем, в самом смысле этих проблем предначертанных методов и самого низшего слоя ясно данных вещей. Не следует только никогда предаваться радикальной беспредрасудочности и с самого же начала отождествлять такие «вещи» с эмпирическими «фактами», т.е. делать себя слепыми перед идеями, которые все же абсолютно даны в широком объеме в непосредственном созерцании <...> Но по самому существу своему, поскольку она направляется на последние начала, философия в своей научной работе принуждена двигаться в атмосфере прямой интуиции, при феноменологическом постижении сущности открывается бесконечное поле работы и такая

наука, которая в состоянии получить массу точнейших и обладающих для всякой дальнейшей философии решительным значением познаний...<sup>1</sup>.

Девизом феноменологов стало, таким образом, высказывание: [назад] к самим вещам! ([Zurück] zu den Sachen selbst!) (От различных умозрительных конструкций в философии).

Правда, как это ясно из приведенной цитаты из Гуссерля, под вещами здесь понимались не единичные вещи, данные в традиционно понятом опыте, а идеи, эйдосы, которые даны нам в феноменологически понятом опыте, но которые мы без и вне феноменологической работы не замечаем.

Если несколько расширить замысел Гуссерля, то можно сказать, что искомое нами в философии, существенное сущего как сущего в целом и его наиболее общих областях, лежит не где-то за пределами нашего опыта и требует отдельного умопостижения, но дано и раскрыто в самом обычном опыте (в той самой естественной установке), который только требует особого к себе подхода, для того чтобы это существенное было увидено и зафиксировано.

Для решения такой задачи в феноменологии было предложено новое понимание опыта в следующих существенных моментах:

– Было введено понятие интенциональности – т.е. направленности сознания на предмет. Введение понятия интенциональности позволило описывать опыт сознания в двух различных, но взаимосвязанных моментах: 1) предмет опыта, то, что в опыте дано, и 2) способы данности, акты сознания, в которых дается предмет.

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Феноменология как строгая наука // Гуссерль Э. Феноменология как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 174.

– Было введено понятие «феноменологического усмотрения сущности».

Согласно феноменологической методологической установке, в опыте мы можем созерцать не только единичные вещи («это», «то» или «это»), но и общие определенности, «чтойности» вещей.

Подобное, вопреки классической традиции, оказалось возможным, поскольку в феноменологии были признаны следующие две познавательные способности:

– Категориальная интуиция – способность, позволяющая нам наряду с единичными объектами видеть общие отношения между ними. (Причина и действие, самостоятельное существование и присущность, отношение части и целого). Хайдеггер считал это главным завоеванием феноменологии.

– Идеирующая абстракция. Способность к непосредственному нечувственному восприятию всего универсального, что содержится в единичных вещах. (Родов и видов в их содержательности).

Благодаря этим двум новшествам перед феноменологией открылись значительные перспективы: возможность не спекулировать отвлеченно об общих определениях сущего, но, с другой стороны, и не ограничивать философское исследование простым описанием опыта, а совместить и то, и другое: показать, как общее дано в опыте, в конкретных способах его данности в том, что под этим всеобщим в каждом отдельном случае понимается.

Далее методологически феноменология стала утверждаться как дескриптивный метод, т.е. метод описательный. Но при этом надо учитывать, что описание в феноменологии проводится в виду указанных моментов, прежде всего, различая описание того, что дано, и того, каким способом, как оно дано.

Феноменология, как и любая философия, продолжает испытывать ум, исходя из самого ума.

### Третий «виток»

Вообще говоря, что такое философия?

Ответ одновременно прост и сложен: прост, потому что слишком уж ясен, сложен, потому что кажущаяся простота и ясность ответа скрывают его глубинный смысл. Философия есть обращение к началу. Вообще-то говоря, уж раз мы – люди, то существуем как обращающиеся к нашему, собственно, и делающему нас людьми началу – уму. То есть мы соображаем или пытаемся это делать. Сообразить – помимо известного жаргонного смысла – это значит прийти к некой ясности относительно положения дел в той или иной области. Это примерно то же, что и «понять». Когда мы что-то поняли, мы, как говорят, разобрались в сути дела, она предстала нам упорядоченной – именно в качестве сути дела. В деле «навелся» порядок или, как еще говорят, все встало на свои места. Это – и только это! – и убеждает нас в том, что мы действительно что-то поняли, в чем-то разобрались; и вот, когда мы что-то поняли, и только тогда, не ранее, мы можем спросить себя, а как это случилось так, что мы что-то поняли? Мы пытаемся понять само понимание. Это уже приближает нас к философии.

Пытаясь понять понимание, мы понимаем, что поняли что-то, потому что хотели понять, старались разобраться в деле (в ситуации), но что одного нашего желания для этого мало. С одной стороны, кто же понимает, как не мы сами, своим умом? С другой – как-то не зависящим от нас образом получается так, что мы либо поняли, либо нет. Не столько мы понимаем, сколько нам понимается. Само. Оно – понимаемое нами – в то же время «само

собой разумеется». Уразумелось – хорошо, если нет – то мы ничего не поняли. Из этого пока что заключим, что понимание – это одновременно действие (активный залог) и претерпевание (пассивный залог) и что в этой стихии активно-пассивного понимания мы и существуем. Иначе нас нет.

Когда мы понимаем что-то и потом, задним числом, пытаемся понять понимание, мы приходим к мысли, что понимание было обеспечено чем-то таким, на чем положение дел только и могло упорядочиться так, чтобы стала ясна его суть. Мы приходим к мысли о некотором *основании*, обеспечивающем и данное положение дел, и возможность его понимания. Обращение к основанию раскрывает для нас суть дела. Например, пытаясь разобраться в разных науках, в их законах, мы приходим к их основаниям – основам (началам) математики, ньютоновской физики и т.п. Заметим, что основания различных наук имеют частный характер, они не являются последними основаниями сущего. Философия же спрашивает о последнем основании.

Итак, понимая что-то, мы ступаем на твердую почву основания, но было бы ошибкой думать, что до того мы существовали раздельно – вот мы, а вот основание. Мы всегда принадлежим какому-то основанию, но не всегда отдаем себе в этом отчет, и понять мы можем только то, что каким-то образом уже «и так» знаем (нельзя открыть оснований, которых нет). Спрашивая об основании, обращаясь к нему, мы претерпеваем некое *обращение* и, «обращаясь», мы самоотождествляемся, собственно говоря, впервые становимся самими собой, стоящими на твердой почве основания. Парадоксальность ситуации как раз в том и состоит, что мы спрашиваем не бог весть о каком основании, а о том, которому принадлежим, и потому вопрос этот – главный, и, ставя его, мы устанавливаемся в бытии единственно возможным для

нас человеческим способом. Мы «задаемся» вопросом об основании в двух смыслах: мы задаем его, и мы заданы им; заданный нами вопрос задает нас, мы его ставим перед собой, и он ставит нас в бытии именно в качестве существ, способных спросить о смысле бытия. Как (насколько основательно) сумели спросить – такой ответ и получили, такими и стали. Декарт открыл основания мышления: но нельзя открыть того, чего уже нет. Каждый раз мы открываем для себя те основания, на которых мы уже стоим. Мы делаем их для себя понятными. Поэтому данное Мартином Хайдеггером определение философии – исключительно удачное (в моем вольном исполнении). Метафизика, говорит он, есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нём так, что мы сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос. Испытание умом самого себя приводит к постоянному возобновлению вопроса о самом испытывающем. Тогда спросим себя, как феноменология каждый раз в таком испытании «подвешивает» того, кто... Это и есть момент критики, о котором я сказала вначале.

#### **Четвертый «виток»**

Феноменология, понятая как постоянно возобновляемая критика себя и своей исследовательской позиции (что, вообще говоря, прописано в процедуре самого феноменологического метода у Гуссерля), последовательно шаг за шагом раскачивает лодку нашего здравого смысла, расшатывает наше сознание, уверенное в своей непоколебимой целостности. Человеку свойственно не только впадать в бытийную веру и не покидать ее, человеку свойственно впадать в догматический сон сознания и даже жить в нем. Борьба с таким сном сознания становится зада-



чей философа-феноменолога. Но как порвать дурную бесконечность и научиться мыслить независимо – независимо от человеческой всегда-уже-вовлеченности в мир? Как прервать этот сон мира, в который склонны погружаться живые существа? И возможно ли?...

Георгий Чернавин в своей книге «Философия тролля: феномен платных ботов» отмечает:

...пробуждение от догматического сна» оказывается не однократным биографическим событием, а каждый день возобновляемым усилием: .... можно мыслить сомнамбулически, блуждать и застревать, но можно вшить и «встроенный напоминатель», который сделает для нас возможным удивительное противоборство догматического сна с разрывами, полуосознанного сна. Философствование – это постоянная сборка такого встроенного напоминателя<sup>1</sup>.

С связи с этим усилием будет введено понятие феноменологической установки, которая может быть рассмотрена как такой «встроенный напоминатель», который делает для нас возможным удивительное противоборство со сном сознания.

Перед нами сейчас (со второй половины XX в.) разворачивается трагическая история современного субъекта, которого оккупируют платные тролли, захватывают встроенные мнения и матричные тексты, у которого собственное мнение может не совпадать с мнением, высказанным им от первого лица, который уже давно и основательно «пойман» повсеместно используемыми идеологическими и пропагандистскими клише и который забыл или никогда и не знал, как из них «выходить» (об этой диалектике «влипания-вылипания» тоже пишет Георгий Чернавин):

---

<sup>1</sup> Чернавин Г. Философия тролля: феномен платных ботов. М. : РИПОЛ классик, 2021. С. 82–83.

<...>

На каждый вопрос вручили ответ.  
Всё видя, не видите вы ни зги.  
Стали матрицами газет  
ваши безропотные мозги.

<...>

«Квадраты»

(стихотворение ленинградского поэта Владимира Лифшица (1913–1978)).

Каков статус этого мерцающего субъекта? Он пассивен? Он анонимен? Его захватывают, его отпускают... а «где» при этом он сам? И как мы можем сейчас помыслить старое сократовское *самое само*? До того, как Алкивиад «обратился» на себя, его как, собственно, «себя» и не было. Обращение на «себя», по сути дела, впервые образует «себя» как имение места, как притяжательное местоимение, потому что «собой» является только тот, кто уже обратился на себя и как бы смотрит на себя самого с некоторого расстояния<sup>1</sup>. Вот эта самая дистанция от «себя», возникающая в результате обращения как самодистанцирования, и делает впервые «собой». В этом случае результатом «обращения на себя» оказывается именно знание, причем знание истинное, то, о котором говорится в мифе о пещере (VII книга диалога «Государство» Платона), так как обращенный взгляд научается видеть сущности, видеть «вещи такими, какими они, наверно, видятся, прежде чем показать себя» (Ф. Кафка). Зрячему, так обращенному на самое само уму, открывается мир сущностей.

Все эти сюжеты нам хорошо известны. Следуя старой стоической подозрительности к самому себе, Декарт призывает нас открыть неведомое мне мое я (*nescio quid mei*) – так возникает главный

---

<sup>1</sup> См.: Погоняйло А.Г. Образы ума в европейской философии (Общие замечания) // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33, вып. 1. С. 50–63.

персонаж новоевропейской метафизики, незаинтересованный сторонний наблюдатель всего и вся, – трансцендентальный субъект, который есть само сторонение, сам принцип взгляда со стороны. С какой стороны? Ответ нам, казалось бы, так же известен: со стороны никакой, и в этом смысле всеобщей, совершенно пустой в своей всеобщности, т.е. со стороны совокупного человеческого разума. Феноменология продолжает эту линию техники «вылипания» из себя. Макс Шелер пишет, что «феноменология – это имя, «обозначающее установку духовного видения, при котором человек получает возможность видеть и переживать нечто, что без такой установки остается скрытым: «именно царство “фактов” особого рода». Что же это за царство такое? «Существует опыт, предметы которого остаются для “рассудка” совершенно недоступными; для которых он так же слеп, как ухо и слух – для красок. Но такой род опыта делает доступными нам подлинные объективные предметы...»<sup>1</sup>.

Философия, понимаемая как философствование, – это постоянная сборка «себя», обращение на самое само, открытие – снова и снова, раз за разом – неведомого мне моего я, практика видения, или «сборка встроеного напоминателя». О чем мне напоминает этот «напоминатель»? О том, что, решив воздерживаться от всех суждений, принятых на веру, я действую как философ, но продолжаю жить как человек, и в этой второй своей ипостаси я продолжаю жить в мире, как он действительно есть здесь, но для меня (как философа) странно, поскольку моя родина (философская) – в другом месте, всегда не здесь. Оказаться странным / сторонящимся / странником, решительным всему, – аналог феноменологической установки. Феноменолог, как когда-то Декарт или Сократ, вводит нас в сомнение, ставит собеседника в положение

---

<sup>1</sup> Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994. С. 384.

человека, пребывающего в сомнении, заставляет опознать себя сомневающимся. Это, как можно полагать вслед за Фуко, упражнение в мышлении, μελέτη, meditatio – «мысленное упражнение», позволяющие добиться того же, чего добивался Сократ от Алкивиада, – умения взглянуть на себя самого со стороны, чтобы опознать *самое само*<sup>1</sup>.

Но что нам делать в тот момент, когда мы «вспомнили себя», испытав шок узнавания? Возможный ответ: идти до конца. И когда я разуверенье совершу до конца, сам труд мысли окажется нравственен (тот, кто хорошо подумал, плохо поступить не может, говорил еще Декарт).

Таким образом, феноменология предлагает такой оптический, если угодно, прием – вслушиваться и вычленять встроенные мнения. Феноменология продолжает испытывать ум, исходя из самого ума, и в этот «ум» можно «вживить» «встроенный напоминатель», призванный периодический вызволять нас из сна, пробуждать к трансцендентальной жизни, как сказал бы Гуссерль, из которой мы все «вышли». В этом шаге от себя к себе мы обнаруживаем себя парящими над бездной, впрочем, мы всегда над ней, но каждый раз избегаем встречи с тем, что уже есть.

Гуссерль говорит о трансцендентальной субъективности (бесконечном прото-потоке переживаний), что она протекает и до нашего рождения и не заканчивается с нашей смертью, притом, что индивидуальное Я – конечно и задаётся «рождением» и «смертью»: «...как мы имеем право полагать, рождение является началом жизни (жизни сознания), которая, однако, должна иметь [своё] до (*ein Vorher*), более раннее время, которое, правда, остаётся неизвестным существующему от рождения человеку, не

---

<sup>1</sup> Платон. Алкивиад I // Собр. соч. : в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1994. С. 220–267.

узнанным, не вспомненным. Аналогичное [значимо и] для смерти»<sup>1</sup>. Трансцендентальная субъективность, являясь для индивидуального Я лишь пред-бытием, в то же время обнаруживается как условие возможности его «пробуждения»: «Но „бытие“ Я в не-временности означает, что „начало“ уже предполагает Я как <то>, что может быть пробуждено к временной жизни»<sup>2</sup>. Если ребенок ещё помнит это пробуждение из трансцендентальной субъективности, то ставшее, конституированное Я забывает о нем и, погружаясь в сомнамбулический сон, мнит себя собой, а мир – действительностью, которая всегда уже здесь, т.е. живет наивной верой в бытие мира.

Как может позаботиться о себе «субъект» в современном мире с навязанным ментальным автоматизмом и «традиционными ценностями», окруженный платными троллями, ботами и роботами? В феноменологии речь идет о практиках трансформации субъекта, о вполне определенных методологических процедурах, с помощью которых мы можем привести себя в такое состояние, в котором мы будем способны узреть сущности.

Одной из таких практик и является феноменологическая редукция (*эпохе*) – которая по сути своей представляет собой радикальное преобразование философствующего субъекта. Гуссерль сравнивает феноменологическую установку, обретаемую с помощью процедуры редукции, с «религиозным обращением»: «Тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей

---

<sup>1</sup> Husserl E. Späte Texte über Zeitkonstitution (1923–1924): Die C. Manuskripte. Husserliana: Materialien VIII. Hrsg. von Dieter Lohmar. Dordrecht : Springer, 2006. № 94. S. 424.

<sup>2</sup> Husserl E. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Husserliana, Band XXXIX. Hrsg. Rochus Sowa. New York : Springer, 2008. № 43. S. 474.

ἐπιούῃ прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому»<sup>1</sup>.

### Пятый «виток»

В этом смысле феноменология продолжает древнюю линию «заботы о себе» (*cura sui*), которую мы находим еще в античности, и, далее, через эллинистическую философию и христианство можем проследить вплоть до наших дней. Не изучив себя, я не смогу помочь другому, я не услышу и не увижу его как другого. Вспомним здесь Сенеку (представителя римского стоицизма): он говорит о том, что рабство у себя, рабская зависимость от себя – это то, с чем мы должны бороться, чтобы достичь «блаженной жизни».

То, что Сенека называет «рабством» у себя, Гуссерль именует «естественной установкой». Это не плохо, и не хорошо. Это то, с чем мы живем изо дня в день, не замечая этого, не понимая, и потому находясь в плену у того, что владеет нами, – наши анонимные мнения, привычки, суждения, бесконечно длящийся догматический сон.

Помимо основательно разработанной редуктивной систематики феноменологического метода, феноменология раскрывает нам опыт, представленный в определенном рефлексивном движении.

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. : Владимир Даль, 2004. С. 187.

Феноменологический опыт – это, естественно, не что иное, как та рефлексия, в которой нам становится доступным психическое в его собственной сущности, причём рефлексия, которая мыслится в качестве осуществляемой в теоретических интересах и которая последовательно проводится, так, что подвижно-текучая специфическая жизнь «я», жизнь сознания не только поверхностно осматривается, но эксплицируется в созерцании в соответствии со своими собственными существенными составными частями и во всех горизонтах<sup>1</sup>.

Под рефлексией в феноменологии понимаются все модусы схватывания внутреннего опыта. Этот опыт обладает одной важной особенностью – имманентностью, так как рефлексия и ее предмет – рефлектируемые акты сознания – принадлежат одной и той же бытийной сфере – сфере «моего собственного». Я учусь работать с собственным сознанием. Я учусь его познавать. Это подразумевает расставание с безотчетным и стихийным существованием (пробуждение от догматического сна) на какое-то время. «Говорить о феноменологии, – возвещает в начале своего Марбургского доклада Адольф Райнах, – самое напрасное занятие в мире, пока отсутствует то, что только и может придать всякой речи конкретную полноту и наглядность: феноменологический взгляд и феноменологическая установка»<sup>2</sup>.

«Феноменологический взгляд» и есть способ представить феномен как он есть, дать ему явиться, освободить нас от кажимости вещей.

В 1929 году французский сюрреалист Рене Магритт, который любил играть со смыслами и образами, написал картину «Вероломство образов». На ней нет ничего, кроме реалистичного изоб-

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Ч. 1 // Логос. 1992. № 3. С. 62–81.

<sup>2</sup> Райнах А. О феноменологии // Райнах Адольф. Собр. соч. М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 349.

ражения курительной трубки с подписью «Это не трубка». Сочетание изображения и подписи кажется на первый взгляд простой нелогичностью, но технически Магритт не обманывает – перед нами действительно не трубка, а изображение трубки. Мало того, в нашем случае есть ещё как минимум одна итерация: оригинал картины «Вероломство образов» находится в Художественном музее Лос-Анджелеса, а мы сейчас смотрим, допустим, на цифровую копию репродукции.

Феноменологическая практика в этом смысле может быть понята как практика свободы. В статье для Британской энциклопедии Гуссерль говорит даже, что «феноменология есть не менее чем целостное самовоспитание человека, совершаемое во имя универсального разума»<sup>1</sup>.

Ищет себя тот, кто себя потерял, значит, у него есть шанс себя найти, а вот не потерявший себя вполне безнадежен, потому что ему не выйти за горизонт своего мира, в котором он успел освоиться и был освоен, присвоен или отвергнут другими. Когда-то он научился относиться к себе и вести себя «как люди» – это большое завоевание, у него теперь всё «как у людей», и он этим если и не полностью, то всё же удовлетворен. Беда жителей платоновского мифа о пещере в том, что они много знают и во многом хорошо разбираются. Как пишет А.В. Ахутин, «всё теряется не в неизвестности, а, напротив, в знакомстве. В том, как мир обща освоен, в форме освоенности, каждое безразлично присвоено другим»<sup>2</sup>. Мы все «извлечены из собственной тьмы» воспитанием и образованием, но «затронутость бытием может оказаться сильнее наученности быть». Когда пересиливает наученность быть (а чаще всего так и случается), бытие уходит в тень сущего,

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Феноменология (статья в Британской энциклопедии) // Логос. 1991. № 1. С. 12–21.

<sup>2</sup> Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб. : Наука, 2007. С. 463.



забывается; когда затронутость бытием оказывается сильнее, тогда и только тогда у нас появляется шанс стать самими собой и встретиться с самими вещами, а не с их симулякрами, иначе говоря, привычными образами вещей, или значениями<sup>1</sup>.

Нужно, говорит Хайдеггер, взять на себя труд понимания, снова поставить вопрос о том, кто мы. И Хайдеггер нам рассказывает миф:

Когда однажды «Забота» переходила через реку, она увидела глинистую почву: задумчиво взяла она из нее кусок и начала формировать его. Пока она сама с собой раздумывает о том, что создала, подходит Юпитер. Его «Забота» просит, чтобы он придал дух сформованному куску глины. Это Юпитер ей охотно предоставляет. Когда она, однако, захотела теперь наделить свое создание своим именем, Юпитер запретил и потребовал, чтобы тому обязательно дали его имя. Пока спорили об имени «Забота» и Юпитер, поднялась также и Земля (*Tellus*) и пожелала, чтобы слепленному было наложено ее имя, поскольку она ведь все же наделила его своим телом. Спорящие взяли Сатурна судьей. И Сатурн им выдал следующее, по-видимому, справедливое решение: «Ты, Юпитер, поскольку дал дух, при его смерти должен получить дух, а ты, Земля, поскольку подарила тело, должна получить тело. Поскольку однако “Забота” первая образовала это существо, то пусть, пока оно живет, “Забота” им владеет. Поскольку же об имени идет спор, то пусть существо называется “homo”, раз оно сделано из *humus* (земли)”. <...> История значения онтического понятия “*cura*” позволяет усмотреть еще и дальнейшие основоструктуры присутствия (*Dasein*). Бурдах обращает внимание на двоякий смысл термина “*cura*”, по которому он означает не только “тревожную хлопотливость”, но также “тщательность”, “преданность”. Так Сенека пишет в своем последнем письме ...: “Из четырех существующих природ (дерево, животное, человек, Бог) две последние, которые одни наделены разумом, отличаются тем,

---

<sup>1</sup> См.: Погоняйло А.Г. Мышление и созерцание. СПб. : Наука, 2017. С. 247–264.

что Бог бессмертен, человек смертен. Из них же благо одного, именно Бога, осуществляет его природа, другого, человека, – забота (cura)...»<sup>1</sup>.

Пока живет человек – забота им владеет, рассказывает нам миф. Забота неразрывно связана, таким образом, с конечностью времени *Dasein*, и забота двойственна: это или возможность становления «собственных возможностей», или погружение в «озабочивающий» мир. «Соответственно, забота – или “заботливость” и “преданность” своей самости, или “боязливые хлопоты” в “реальном мире”»<sup>2</sup>.

Таким образом, феноменология призывает нас для проведения любого исследования исходить не из готовых теорем и догм, а совершить своеобразный «приход в себя», сопровождающийся выходом из естественной установки, из безотчетного существования и погруженности в озабочивающий мир – в «заботливость» как «преданность» себе, в феноменологическую установку. Для того чтобы встать на феноменологическую установку, занять ее, требуется очистить собственное видение. Это возможно с помощью метода феноменологической редукции. Хорошая новость состоит в том, что феноменологическую установку невозможно имитировать, сыграть, как бы принять на себя роль феноменолога, потому что это практика свободы. Мы замкнули круг, в котором главным для меня было два витка или пунктира – мотив заботы о себе как «прихода в себя» (и это, кстати, связано с определённой формой философской жизни) и мотив свободы, практики свободы.

Мы с возрастом активуем какие-то приспособленческие механизмы, которые помогают нам выживать. Но в каждом из нас

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М. : AD MARGINEM, 1997. С. 197–199.

<sup>2</sup> Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М. : Высш. шк., 1998. С. 102.

есть другой, сокровенный человек. И для этого человека есть только одна ценность – он сам, подлинный. Но если мы будем по этому принципу существовать, то далеко по жизни не пройдем. И вот каждый день мы этого другого, сокровенного, подлинного человека потихонечку убиваем или прячем его очень глубоко. И в какой-то момент начинаем действовать так, как будто его там и нет. Как же вернуть человеку исконное переживание мира?

Вернемся к цитатам, с которых начали, чтобы замкнуть круг:

...полжизни собираешь, а потом начинаешь раздавать. Это не только про <Короля> Лира. Про каждого. Совершить обратное движение, закончить цикл: родиться, приобрести множество качеств, власть, собственность, славу, знания, привычки. Личность обрести, а потом все с себя скинуть. И саму личность. Дойти до полного, изначального обнажения, до состояния новорожденности, первоначальности.

*Л. Улицкая*<sup>1</sup>. «Лестница Якова»

– Никогда не бывало такого времени, чтобы благодаря самому себе я был убежден в том, что в самом деле вижу. Все вещи вокруг я представляю себе настолько хрупко, что мне всегда кажется, будто они жили когда-то, а теперь уходят в небытие. Всегда, дорогой сударь, я испытываю мучительное желание увидеть вещи такими, какими они, наверно, видятся, прежде чем показать себя мне. Они тогда, наверно, прекрасны и спокойны. <...>

*Ф. Кафка. «Описание одной борьбы»*

## Дискуссия

**Георгий Чернавин:** Я – отчасти как мой пятилетний сын – что слышу, на то и реагирую: в моём ухе продолжает звучать

---

<sup>1</sup> Иноагент.

слово «подлинность», которое меня всегда в феноменологии тревожило. Разговариваем мы с кем-то – и собеседник совершенно убеждён в своей подлинности, аутентичности, каждое слово подкреплено кровью. Он убеждён в исконности своих переживаний. Как нам быть? Ведь далеко не каждый претендующий на подлинность ею обладает. Есть ли в феноменологии защита от злоупотребления жаргоном подлинности?

**Н.А.:** Спасибо, это хороший вопрос. Действительно, слово «подлинность» стало слишком нагруженным. Действительно, им можно манипулировать. Я думаю, что в виде защиты от такого жаргона подлинности Гуссерль предлагает учение об очевидности. Учение об очевидности у него достаточно развёрнутое, несколько ступеней: есть непосредственная, есть аподиктическая, есть абсолютная очевидность, которая фигурирует, например, в «Картезианских медитациях». О чём, собственно, здесь идёт речь? Чтобы выразить мысль, нам надо облечь её в словесную форму, представить какое-то выражение. Между выражением моей мысли и самой мыслью нет препятствий, хотя бывает так, что когда наша мысль над чем-то бьётся, составить протокол борьбы достаточно сложно. И всякое суждение как акт мышления, как мы считаем, может быть артикулировано в языке: т.е. всякое суждение выражает мысль, положение дел. На каком основании? На основании очевидности. То есть, тот акт сознания, в котором даётся некое положение вещей, должен иметь природу очевидности. И вот очевидность есть некая непосредственность: между мной и неким положением дел ничего не стоит. Это положение дел мне само себя непосредственно показывает. Мне кажется, что развитие этой проблематики очевидности – у Гуссерля, например – можно рассматривать как определённую защиту от возможного жаргона подлинности.

**Г.Ч.:** Позволю себе ещё раз ударить в эту точку. А разве очевидностью нельзя злоупотреблять? С той же степенью убеждённости? «Нахожусь в очевидности, стою в истине» – говорит собеседник.

**Н.А.:** Здесь тогда можно было бы прочитать отдельную лекцию о том, как Гуссерль понимает эту очевидность. Вот в «Логических исследованиях» в связи с наполнением подразумеваемого созерцания... Поздний Гуссерль, кстати говоря, уже приходит к тому, что всякая очевидность должна быть ещё раз проверена, прежде чем получить статус подлинного знания. Методом такой проверки – и в этом тоже есть определённый парадокс – становится введённая Гуссерлем в «Картезианских медитациях» аподиктическая очевидность, идея аподиктичности. То есть если, например, в *Идеях I* адекватная и аподиктическая очевидности были равнозначными понятиями и вводились в противовес неадекватной и ассерторической очевидности, то вот эта адекватная и аподиктическая очевидность содержит сущностную характеристику. Ею выступает то, что в такой очевидности, как говорит Гуссерль, «невозможно сомневаться». Моя несомненность в отношении аподиктической очевидности настолько радикальна, что я не могу даже помыслить себе то, что в такой очевидности можно усомниться. Введение этой аподиктической очевидности связано с указанием на ту очевидность, которая даётся мне в акте рефлексии. То есть в отличие от адекватной очевидности, которая достигается или не достигается в актах первого порядка – восприятия, воспоминания и др. – аподиктическая очевидность как коррелят рефлексивных актов оказывается по ту сторону наполнения или ненаполнения интенции. Её принципом выступает созерцание в рефлексии, а не наполнение интендированной предметности в созерцании. Таким образом Гуссерль пытается избежать какой-то двойственности.

**Денис Михайлов:** Я бы хотел задать общий вопрос, который беспокоит меня относительно общего представления о феноменологии. Это вопрос о конкретной феноменологической перспективе и её возможной ограниченности. Если мы говорим о том, что одной из целей феноменологии является наше обращение к основаниям и выстраиваем всё это обращение из перспективы самих себя, то мы сами эти основания можем – по крайней мере, в теории – нащупать, понять, что они должны где-то быть, но не можем из эгологической перспективы выстроить какого-либо представления о самих основаниях. Сейчас попробую показать это на примере: то, что из Я-перспективы кажется возвращением к основанию, из подхода целостного к тому, что этим основанием для меня должно вроде как являться, было бы не возвращением назад, а движением того, что этим основанием из эгологической перспективы кажется, условно вперёд. В этом смысле феноменологическая область как будто бы ограничивается эгологией в плохом смысле, что эта точка Я вроде бы должна служить основой, на которой можно с некой уверенностью что-то построить, на самом деле является каким-то якорем, который даёт нащупать что-то вне её и найти под это основания, но невозможность говорить об этом в чём-то другом, вне перспективы себя, что опять же всё сливается в эгологию, но не в самодостаточные суждения об основаниях. Кажется ли Вам, что в феноменологии есть подобное ограничение, и какой тогда может быть в целом подход к феноменологической онтологии? Я в этом смысле ориентируюсь на то, что у Хайдеггера написано во введении в «Бытие и время»: о том, что в феноменологии он видит феноменологическую онтологию в первую очередь; при этом от прочтения Хайдеггера у меня сложилось впечатление (возможно, ошибочное), что его онтология уходит далеко за пределы феноменологии, и в этом

смысле какое-то разграничение феноменологического и фундаментальной онтологии кажется мне довольно отчётливым. Есть ли у Вас такие ограничения и разграничения в разговоре о феноменологии и онтологии?

**Н.А.:** Этот вопрос обнаруживает сразу несколько слоёв. Во-первых, Вы всё-таки спрашивали об основаниях и, как я поняла, об ограниченности феноменологии в виде эгологии, перспективы первого лица. Тогда если мы берём классические варианты феноменологии, то ответ, конечно, должен быть утвердительным: да, в эгологической перспективе есть ограниченность. Её вполне осознавал поздний Гуссерль, потому что – как видно из цитаты про трансцендентальную субъективность, предшествующую нашему рождению и некоторым образом сохраняющуюся после нашей смерти, я неслучайно её привела – предпринимал попытки мыслить это основание за границами, которыми очерчиваются перспективы эгологического взгляда. Это первый момент.

Ну и потом, кстати говоря, гуссерлевские рассуждения о пассивных синтезах тоже задают перспективу движения в сторону размывания этих жёстких границ эгологического дискурса. Что касается Хайдеггера и его онтологии. Хайдеггер начинает с проекта герменевтической феноменологии и только потом выходит к проекту фундаментальной онтологии. В проекте герменевтической феноменологии Хайдеггер рассматривает понимание как онтологическое измерение *Dasein*. То есть понимание – не метод, который могут использовать науки о духе, как у Дильтея, и не познавательная процедура, понимание – онтологическое измерение самого способа существования *Dasein*. И вот введение этого онтологического измерения предлагает нам не только новую версию герменевтики. Здесь мы имеем дело с попыткой мыслить основание, не опираясь исключительно и только на разделение внутреннего и

внешнего, субъекта и объекта, на указание определённых процедур или способностей, и таким образом для Хайдеггера открывается выход из онтологического измерения. Вот так я бы попробовала ответить на Ваше размышление – опять-таки несколько сумбурно.

**Михаил Белоусов:** Я тогда позволю себе тоже задать вопрос, прибегнув к тому приёму, который уже был применён Георгием Игоревичем, – из позиции противника феноменологии, который пытается взглянуть на феноменологию со стороны. А вопрос вот какой: не является ли то, что феноменология противопоставляет этому «естественному», как бы мы его ни определяли, та негарантированность, шаткость оснований, всего лишь оборотной стороной того, что феноменология – в частности, когда она в лице Гуссерля говорит об аподиктической очевидности, – ищет абсолютно безопасную твёрдую почву? И в этом смысле вместо того, чтобы противостоять естественному мышлению, абсолютизирует само естественное, вступая с ним в какой-то неразрешимый конфликт? Нет ли здесь этой проблемы?

**Н.А.:** Я бы сказала, что это не проблема, а некое постоянное искушение, потому что это не то основание, которое, будучи добытым, вообще может нам что-либо гарантировать. С одной стороны, есть, конечно, претензия на то, чтобы это основание в качестве некой абсолютной очевидности гарантировало нам усмотрение сущности. Но ведь само основание – это то, к чему мы каждый раз выходим снова и снова, мы на нём не существуем постоянно, оно зыбко уже по природе своей, но мы можем к нему в какие-то моменты выходить, или, как пишет в «Тезете» Платон, мы же не мыслим постоянно, мышление – это редкое событие в нашей жизни, хотя мы все считаем себя мыслящими. Удержание себя в тех самых «эпохальных» скобках тоже требует усилия, но не осуществляется



нами постоянно. Соответственно, скатывание в неочевидную, неаподиктическую очевидность нам свойственно как человеческим существам. То, что мы добываем, совершая эпохе и удерживая скобки, – то немного, чем мы можем довольствоваться. И вряд ли то, чем мы можем довольствоваться, может вообще нам что-то гарантировать. Мы утрачиваем *Seinsglaube*, но эта утрата требует от нас невероятных усилий. Это – парадокс странной феноменологической утраты *Seinsglaube*. Обычно утрата – то, что с нами случается; но здесь мы её инициируем сами. Есть, наверное, такая тенденция, особенно в этом разговоре об очевидности – искушение указывать на возможные основания, которые нам будут что-то гарантировать и предлагать абсолютную очевидность. С другой стороны, то, как осуществляется сама процедура редукции, никаких гарантий она нам не даёт: здесь всё очень зыбко. В эпохальных скобках холдный ветер, и сама зыбкость ничего не гарантирует.

**Г.Ч.:** Меня формулировка вопроса подтолкнула к такому вопросу: а не упивается ли феноменолог негарантированностью, апофеозом беспочвенности? Не состоит ли в этом его противостественное удовольствие? Тогда не движет ли им патологическая жажда к раскачиванию? И, соответственно, не предопределяет ли это ограниченную область результатов?

**Н.А.:** Упивание раскачанностью сознания – замечательная формулировка. Здесь, конечно, нас ждёт ещё одно искушение. Я бы оставила этот вопрос открытым: его стоит задавать снова и снова.



## Фёдор Станжевский

### Что такое феноменология [Герменевтика как Другой для феноменологии (и взаимно)]

Прежде всего необходимо рассмотреть проблематику возвращения к самим вещам *modo hermeneutico*, герменевтическим образом. Кроме того, следует рассмотреть проблему *эпохе* в герменевтике, – к слову сказать, эту проблему в герменевтике наиболее обстоятельно исследовал Поль Рикёр, поэтому в контексте этой проблемы следует обратиться к французскому философу. В частности, Рикёр известен своей критикой идеализма Гуссерля. Однако и самого Рикёра, особенно в его период герменевтики текстов (в меньшей мере это проявляется в период герменевтики символов), можно упрекнуть в своего рода текстовом или языковом идеализме. И для того чтобы избежать этого дамоклова меча языкового идеализма и релятивизма, который, возможно, висит над герменевтикой, нужно будет рассмотреть догерменевтические основания герменевтики. Иными словами, если Поль Рикёр критикует феноменологию Гуссерля, а потом пытается её скорректировать герменевтическим методом, – это своего рода герменевтическая корректировка Гуссерля, – то и эту герменевтическую корректировку Гуссерля Полем Рикёром нужно, в свою очередь, скорректировать уже при помощи феноменологии того же Гуссерля (а также Мерло-Понти). Это следует сделать путём возврата к догерменевтическим основаниям герменевтики, в частности, к допредикативному опыту, без которого герменевтика рискует, на мой взгляд, действительно впасть в языковой идеализм, согласно которому *всё* есть язык.

Следующая проблема, которую я хотел бы затронуть, – это проблема сущностей, и здесь тоже имеет место возвратное движение. С одной стороны, идея сущности сама нуждается в определённой герменевтической корректировке. С другой стороны, сама идея сущности, в свою очередь, корректирует герменевтический релятивизм. В самом деле, если понимать сущности как нечто независимое от сознания, то они будут служить определенным противовесом герменевтическому релятивизму. И, наконец, я бы хотел затронуть проблему догерменевтического опыта с точки зрения именно герменевтики, как это ни парадоксально. И здесь я бы хотел особым образом подчеркнуть проблему реляционности, в связи с которой можно сказать, что в определенном смысле опыт не является ни субъективным, ни объективным. Опыт принадлежит к системе субъект–мир, то есть своего рода *бытию-в-мире*. У опыта имеются субъективный и объективный плюсы. Однако очень важно понимать, на мой взгляд, именно реляционный характер опыта, в силу которого можно говорить, например, о том, что красота пейзажа не является ни моей проекцией на пейзаж, ни каким-то особым физическим, абсолютно объективным свойством самого пейзажа. В определенном смысле она является своего рода реляционным свойством, свойством пейзажа в отношении к субъекту, наделенному определенными способностями. В этом смысле это понятие сродни аффордансу Дж. Гибсона, но надо уточнить, что философские зачатки понятия аффорданса появлялись уже у М. Мерло-Понти и Э. Штрауса. С историко-философской точки зрения основная мысль предлагаемого текста заключается в том, что герменевтика Рикёра и корректировка им феноменологии, со своей стороны, нуждаются в возвратных феноменологических корректировках путем обращения, в частности, к до-предикативному опыту.

Если исходить из герменевтики самого Поля Рикёра, то можно представить себе, что феноменология и герменевтика –

это проекты, в некотором смысле противоположные друг другу. В самом деле, феноменология характеризуется абсолютным началом, предельным основанием, беспредпосылочностью метода, самоочевидной интуицией, но ничего подобного в герменевтике нет и быть не может. Герменевтика никогда не начинается с абсолютного начала, герменевтика всегда помещает нас *in medias res*, в середину действительности, в середину исторического процесса. В отличие от феноменологии, герменевтика утверждает, что прямого эйдетического усмотрения у нас быть не может, отсюда и необходимость работы интерпретации. Соответственно, создается такое впечатление, будто феноменология и герменевтика – это противоположные проекты. Это не совсем так. Можно сказать, что феноменология уже включает в себя некий элемент герменевтичности, и это мы увидим на примере феноменологического *эпохе*. А с другой стороны, герменевтика реализуется, осуществляется только на феноменологических основаниях, иначе она рискует впасть в языковой идеализм и исторический релятивизм.

Начнем с этого императива Гуссерля о возвращении к самим вещам. Герменевтика показывает, что вернуться к самим вещам не так просто, потому что, как правило, они уже как-то искажены, сокрыты, и, следовательно, необходима работа интерпретации. Но тем не менее этот возврат к самим вещам уже содержит в себе определенный герменевтический этос. Зададимся вопросом: *от* чего, собственно, мы возвращаемся к самим вещам? Ответом будет: от простых слов. Можно говорить, не обращаясь к вещам, можно говорить, и действительность никак не будет соотноситься с моим дискурсом, с моей речью. Это сейчас особенно заметно в телевидении. Мы видим, как люди умеют пользоваться словами, дискурсами, теориями, которые не имеют никакого отношения к действительности.

И как раз здесь, если несколько ослабить гуссерлеву идею о необходимости абсолютной интуиции и представить её в герменевтическом ключе, то *эпохе* будет означать призыв не утратить связи с феноменами, не утратить соотношения с действительностью. Не теряться в дискурсе, не теряться в словах. Можно овладеть каким-то профессиональным жаргоном, но за завесой слов при этом может скрываться мало что конкретного. Для герменевтики возвращение к самим вещам – это и есть возвращение к действительности. То есть хотя, с одной стороны, герменевтика и утверждает, что весь наш опыт опосредован языком, а в моменты наибольшего идеализма она может даже сказать, что бытие – это и есть язык, с другой стороны, парадоксальным и на первый взгляд несколько противоречивым образом в герменевтике сохраняется идея о том, что язык может фальсифицировать действительность, скрывать действительность.

Этот языковой опыт действительности в герменевтике очень хорошо показан особенно у Г.-Г. Гадамера, который указывает на имеющееся несоответствие того, что требуется высказать, тому, что реально высказано. То, что требуется высказать, всегда больше, чем то, что реально высказано. И эта операция по поиску выражения того, что следует выразить, – один из самых важных герменевтических вопросов, и этот вопрос в такой постановке каким-то образом уже отсылает к допредикативному опыту. Хотя для самого Гадамера любой дефицит языка, любой недостаток языка – это призыв к более совершенному языку. Если мы чего-то не можем высказать на определенном языке, мы должны искать более совершенный, более адекватный язык.

Вариантом возвращения к самим вещам является и призыв Хайдеггера к подлинности, т.е. к тому, чтобы не теряться в структурах *das Man*, в людях, не утрачивать себя в этих общих местах. В определенной мере здесь реализуется призыв Канта «Осмелся

думать сам». Кроме того, в герменевтике, особенно у Гадамера, можно найти место также для проблематики конституции, но конституция здесь будет всегда ко-конституцией. Понимающее сознание никогда не может полностью конституировать. У Гадамера понимание – это событие. События – это то, что нас удивляет, то, чего мы полностью не контролируем. Понимание – это что-то, по отношению к чему мы не являемся хозяевами и обладателями. Мы не являемся хозяевами и обладателями смысла. Напротив, понимание – это то, что нас может захватывать, и поэтому не случайно у Гадамера парадигмой понимания является искусство. Искусство, произведение искусства не является объектом. Оно нас захватывает, понимание в нас *совершается*, мы не понимаем, конструируя смысл по собственному произволению, по-своему волеию. Ещё одна герменевтическая корректура по отношению к субъективности, понятой по-гуссерлиански, связана с тем, что у Гадамера смысл рождается в логике вопроса и ответа. Но проблема в том, что не мы начинаем задавать вопросы. Мы вливаемся в диалог, который был начат задолго до нас. Аналогичное положение позднего Гуссерля связано с понятием жизненного мира. Ведь в жизненном мире мы оказываемся посреди интенциональностей, посреди смыслов, которые нас предваряют, трансцендируют нас, делают возможным саму нашу интенциональность, нашу нацеленность на смыслы.

Обратимся к проблематике *эпохе* так, как ее понимает Поль Рикёр. Речь пойдет о том периоде, когда философ занимался герменевтикой текста. Здесь Рикёр выделяет 4 тематики дистанции или дистанцирования. Дискурс рождается как событие, говорит Рикёр, но понимается как смысл<sup>1</sup>. Если у Гадамера смысл неотделим от события, то Рикёр вводит дистанцию, отстояние между

---

<sup>1</sup> Ricoeur P. Du texte à l'action. Paris : Editions du Seuil, 1986. P. 105.

смыслом и событием. Текст как акт высказывания – это датированное событие, но текст содержит некое значение: например, Евангелие написано почти 2000 лет назад, однако сейчас оно отделилось от события своего написания и воспринимается как некий смысл. Это первый момент дистанции, дистанциация смысла от события производства этого смысла. Второй момент – это переход от устного к письменному тексту. Здесь у Рикёра имеют место несколько аспектов дистанциации. Во-первых, текст отделяется от намерений автора. Во-вторых, текст отделяется от обращённости к адресату – от первичного адресата. Иначе говоря, текст отделяется и от психологических условий, и от социологических условий своего создания. И, кроме того, текст приобретает автономию по отношению к читателю. Рикёр сохраняет парадигму беседы, в которой находится Гадамер (для Гадамера смысл рождается в диалоге, в беседе); у Рикёра диалогический момент также присутствует, и текст является тем Другим, с которым мы ведем диалог. Нельзя ни навязывать тексту свою субъективность, ни подчиняться субъективности автора.

Теперь можно более точно определить, каким образом феноменологическое *эпoхе* осуществляется в герменевтике. Мы помним, что текст, отделившись от автора, становится произведением, которое характеризуется определённой композицией, определённым жанром, стилем, конфигурацией. Вообще говоря, герменевтика Поля Рикёра, в отличие от Гадамера, исходит из дильтеевой концепции объективации – жизнь объективирует себя в том, что Гегель назвал бы объективным духом: «лишь присваивая себе тот смысл, который пребывает сначала “вовне”, в произведениях, институтах, памятниках культуры, где объективируется жизнь духа», существование становится самим собой<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М. : Медиум, 1995. С. 55.

С точки зрения Рикёра периода герменевтики текстов, сознание объективирует себя в текстах, символах и знаках. Текст содержит в себе некий мир, заключает в себе предложение некоего мира. Здесь Рикёр соединяет, как ни странно, дильтеевскую проблему объективации с хайдеггеровским понятием бытия-в-мире. Итак, Рикёр говорит о мире текста, и это имеет непосредственное отношение к *эпохе*, понятому *modo hermeneutico*. Текст призывает нас поместить в скобки первичную референцию, первичный референт, т.е. мир манипулируемых объектов, тот мир, который нас окружает. И только если мы поместим в скобки этот мир манипулируемых объектов, мы можем открыть для себя другой мир, мир, предложенный нам текстом, где мы можем реализовать свои наиболее собственные возможности и можем попытаться реализовать другой способ бытия-в-мире, можем быть иначе, чем в нашем актуальном мире<sup>1</sup>. Здесь Рикёр возражает против знаменитого высказывания Романа Якобсона о том, что поэзия предполагает самореференциальность, при которой важно само сообщение, а не то, к чему оно относится, т.е. это восхваление самого языка.

Рикёр полагает, что это не так, ведь в этом случае у языка не было бы герменевтического измерения. А это герменевтическое измерение языку поэзии и литературной прозы придает именно тот мир, который он раскрывает, – другой мир, в который я могу погрузиться и примерить на себя совершенно другие возможности бытия. Это и есть для Рикёра герменевтический способ осуществления феноменологического *эпохе*. Во-первых, мы отделяемся от нашей обыденной реальности, от повседневности. Во-вторых, мы в некотором роде отделяемся от нашего обыденного

---

<sup>1</sup> Ricœur P. Du texte à l'action. Paris : Editions du Seuil, 1986. P. 39–72.



я, своей собственной *самости*. Рикёр утверждает, что нужно лишить себя своей обычной самости, чтобы приобрести, примерить на себя новую самость, – ту самость, которую предлагает нам текст. Утверждая, что в акте чтения мы берём в скобки первичную референциальность текста (Р. Ингарден, например, ставил вопрос о об интенциональном способе существования литературных героев), Рикер полагает, что устранение первичной референциальности текста, отсылки к конкретным объектам, конкретным, реально существующим людям и т.д., открывает второй уровень референции, более базовый, более сущностный, описываемый феноменологическим языком<sup>1</sup>. Эта базовая, более сущностная референциальность – не что иное, как сама наша принадлежность жизненному миру или наше бытие-в-мире. (Рикёр, возможно, несколько поспешно ставит знак равенства между концептами *Lebenswelt* и *бытия-в-мире*).

Таким образом, то, что происходит в акте чтения, – это своего рода аскеза субъективности. Субъективность должна лишиться, потерять себя, чтобы приобрести себя вновь. По Рикёру, «в конечном счете, я присваиваю предложенный текстом мир. Последний затмит находится не позади текста наподобие скрытого намерения но впереди него в качестве Того, что разворачивается, раскрывается и проявляется в тексте... Таким образом, понимание совершенно не похоже на конституцию, ключом к которой обладает субъект. Правильнее сказать, что самость сама конструируется содержанием текста»<sup>2</sup>.

Здесь имеет место аскеза, *askesis*, самосознания, т.е. исчезает *ego cogito*, которое считает себя хозяином положения, обманывая

---

<sup>1</sup> Рикёр П. Живая метафора. Седьмой очерк: метафора и референция // Horizon. Феноменологические исследования. 2015. № 4 (1). С. 175–219.

<sup>2</sup> Ricœur P. Du texte à l'action. Paris : Editions du Seuil, 1986. P. 116–117.

само себя, и появляется гораздо более скромное «я», которое является учеником этого текста, является плодом общения с этим текстом, с тем миром, который текст предлагает. По словам Поля Рикёра, интерпретация – это процесс, посредством которого раскрытие новых модусов бытия или новых форм жизни придаёт субъекту новую способность к самопознанию. Таким образом, можно противопоставить самость, проистекающую из понимания текста, – *ego* (*egoité*), которое претендует на то, что оно предваряет текст (оно будто бы уже готово и полностью конституировано до всякой встречи с текстом). Именно текст с его универсальной способностью раскрывать мир даёт, придаёт *ego* новую самость.

Рикёр утверждает, что, с одной стороны, герменевтика зиждется на феноменологии и, следовательно, сохраняет в себе нечто от этой философии, и все же она отличается от последней: феноменология остается непреодолимой предпосылкой герменевтики. С другой стороны, феноменология не может конструироваться без герменевтической предпосылки. По Рикёру, герменевтическое условие феноменологии связано с той ролью, которую играет истолкование в исполнении её философского проекта.

Мы знаем, что у Гуссерля имманенция несомненна, а трансценденцию можно подвергнуть сомнению хотя бы потому, что любой трансцендентный предмет нам дан через оттенки, тогда как наше «я» не дано таким образом. Здесь можно вспомнить ницшеанскую критику Декарта: по Ницше, результатом методического сомнения не является «я мыслю», которое, по сути, есть лишь домысел; результатом методического сомнения является просто наличие факта или опыта или же акта сомнения, и остается неясным, кто, собственно, сомневается – непонятно, почему это должно быть *я*. Аналогичную критику обращает к Гуссерлю и Поль Рикёр. На самом деле момент самопознания может быть

столь же подвержен сомнению, как и момент познания объекта. Для иллюстрации этой мысли Рикёр обращается, в частности, к франкфуртской школе. Приведу обширную цитату:

Критика идеологии и психоанализ дают нам средства, позволяющие дополнить критику объекта критикой субъекта. В трудах Гуссерля критика объекта совпадает с *Dingkonstitution*, она покоится на предположительном характере схематического синтеза. Но Гуссерль полагал, что самопознание не имеет этого предположительного характера, поскольку оно не осуществляется путем оттенков, *abschattungen*. Однако самопознание может быть сомнительным по другим основаниям. Поскольку самопознание есть диалог души с самой собой и поскольку диалог может претерпевать систематические искажения в связи с насилием, принуждением и вторжением структур господства в структуры коммуникации, то самопознание в качестве интериоризированной коммуникации может быть столь же сомнительным, как и познание объекта. Искращения коммуникации напрямую касаются конституции intersубъективных отношений, в которых формируется общая природа и общие исторические сущности...

Эгология должна принять во внимание фундаментальные искажения коммуникации точно так же, как она принимает во внимание иллюзии восприятия в конституции вещи. То есть самопознание как диалог души с самой собой, подобно любой форме коммуникации (а оно есть интериоризированная коммуникация), изначально подвержено искажениям, изначально не прозрачно<sup>1</sup>.

Что касается той корректировки феноменологии Гуссерля, которую предлагает Поль Рикёр, то французский философ противопоставляет, с его точки зрения, объективистской направленности феноменологии Гуссерля идею сопринадлежности объекта и субъекта

---

<sup>1</sup> Ricoeur P. La tâche de l'herméneutique. In: Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture. Paris : Delachaux & Niestle, 1975. P. 51–52.

(эта идея, разумеется, ещё более развёрнуто, чем у Рикёра, представлена у Гадамера). В ответ на идею о первичности интуиции Рикёр настаивает на необходимости опосредования интерпретацией для любого понимания. Рикёр иногда даже утверждает, что любое понимание, даже просто восприятие, уже предполагает интерпретацию. Такое утверждение небезопасно – оно может лишить отношение понимания и интерпретации диалектичности, а интерпретацию – укорененности в самих вещах. Если уже изначальное понимание опосредовано интерпретацией, то не существует не опосредованного интерпретацией понимания. Тогда у нас нет непосредственного контакта с вещами; вещи уже сокрыты от нас – вещи уже всегда, изначальное нуждаются в интерпретации. По всей вероятности, именно этот тезис нуждается в корректировке путём описания допредикативного опыта, которое предоставляет нам феноменология Гуссерля, а также в определенной мере феноменология Мерло-Понти.

Возьмем такой важный тип понимания, как нарративное. Рикёр полагает, что нарративное понимание опосредует всякое другое понимание: так, мы понимаем время через нарратив. Это означает, что донарративного ощущения времени не существует. Но ведь именно донарративная конституция времени подвергается, в частности, расщеплению в шизофрении, как показывает на основе текстов Гуссерля немецкий психиатр-феноменолог Томас Фукс<sup>1</sup>. Утверждение о том, что всякое понимание и всякое восприятие уже содержит в себе интерпретацию, влечет за собой слишком далеко идущие последствия.

Следует раскрыть идею Рикёра о том, что феноменология является непреодолимой посылкой для герменевтики. С точки

---

<sup>1</sup> *Fuchs T.* The temporal structure of intentionality and its disturbance in schizophrenia // *Psychopathology.* 2007. № 40 (4). P. 229-235.

зрения Рикёра, феноменология предоставляет несколько оснований для герменевтики. Во-первых, то, что Рикёр называет выбором в пользу смысла. Герменевтика, как и феноменология, занимается проблемой смысла. Вопрос о любой вещи – это вопрос о ее смысле. И это, конечно, для герменевтики неопределимо. В каком-то отношении герменевтика перенимает от феноменологии идею о том, что субъект – это бытие-к-смыслу. Однако для герменевтики речь идет о субъекте, который не конституирует смысл, а, вернее сказать, не создаёт этот смысл. Смысл не является продуктом отдельного субъекта, смысл всегда ко-конституирован. В этой ко-конституции смысла играют роль и способности субъекта, и ситуативные возможности, и целый ряд иных факторов.

Кроме того, вклад феноменологии в герменевтику связан, разумеется, с идеей интенциональности. Здесь имеет место некая диалектичность – известно, что философия Рикёра рефлексивна, поскольку, по Рикёру, любое понимание является одновременно самопониманием. Вместе с тем Рикёр пытается провозгласить первичность понимания по отношению к самопониманию. То есть изначально не существует самосознания без изначальной нацеленности сознания на что-то другое. Таким образом, первична трансцендирующая нацеленность сознания.

Для Рикёра *эпохе* – это определенное дистанцирование, это акт прерывания принадлежности, естественной установки. И у Рикёра оно работает примерно так: необходимо приостановить нашу принадлежность, ту принадлежность, которая является одним из центральных понятий герменевтики (принадлежность к традиции, принадлежность к истории и т.д.). Необходимо встать в сторону и посмотреть на все это со стороны.

Другой момент, который Рикёр заимствует у Гуссерля, – это утверждение о том, что языковое значение производно по отношению к до-языковому. Это утверждение чрезвычайно важно для соотношения герменевтики и феноменологии, но, к сожалению, у Поля Рикёра оно не всегда находит дальнейшее подтверждение в его герменевтике текстов; подчас оно остается на уровне декларации. То, что языковой смысл произведен по отношению к какому-то более первичному опыту мира, было показано Рикёром в предыдущей стадии его герменевтики, когда он занимался герменевтикой символов, герменевтикой религиозного опыта и онирического опыта. Речь идет о доязыковом опыте, хотя, конечно, не о досемантическом. Представляется, что герменевтика текста не даёт достаточного основания для того, чтобы эксплицитировать и прояснить этот до-предикативный опыт понимания.

Мы показали, каким образом Рикёр понимает обязательства герменевтики перед феноменологией. Можно добавить, что некоторые из этих тем звучали у Поля Рикёра в его феноменологии воли. Например, он утверждал еще в свой первый период, что «я есть» более первично по отношению к «я говорю»; там действительно имело место утверждение первичности до-языкового опыта.

Герменевтика делает несколько существенно важных утверждений относительно языка. Одна из самых базовых герменевтических идей – это то, что язык действительно модифицирует, трансформирует наш опыт. Без языка мы не только не могли бы иметь определённых желаний и мыслей, но и переживать целую гамму эмоций и чувств, таких как возмущение, негодование, ярость, праведный гнев и т.д., которые являются, возможно, модификациями определённой базовой эмоции. Никакое до-языковое существо не способно почувствовать всю эту гамму.

Несомненно, когда в герменевтике утверждается, что язык модифицирует наш опыт, трансформирует наш опыт, это утверждение в значительной мере истинно, но проблема заключается в том, что герменевтика иногда может перейти от этого верного тезиса к гораздо более радикальным утверждениям о том, что язык *создает* наш опыт.

Изначально, если верно это здравое утверждение о том, что язык модифицирует наш опыт, значит, должен существовать некий до-языковой опыт, который обладает своей собственной умопостижимостью, своей собственной структурой – например, из области *материального априори*, которую описывает Гуссерль: мы не можем слышать звук без определенной высоты, не можем увидеть цвет без определённой протяжённости, мы не можем видеть вещь, кроме как через оттенки, *Abschattungen*. То есть существуют грани нашего опыта, которые имеют до-языковой характер. И если мы не будем учитывать этого до-предикативного опыта, герменевтика рискует впасть в идеализм, в языковой идеализм: все есть язык.

Наряду с этим реальной угрозой для герменевтики является релятивизм. Возьмем проблему историчности: всегда возможен вопрос о том, насколько исторично само утверждение об историчности; иными словами, исторична ли сама историчность. Нет ли чего-то инвариантного, что как раз и претерпевает изменения, что позволяет нам говорить об исторической вариации – вариации, имеющей место на фоне чего-то инвариантного. Здесь герменевтике следует вспомнить свою феноменологическую природу; в самом деле, герменевтика – это ведь своего рода феноменология понимания. Это значит, что герменевтика нацелена на поиск сущности понимания. Но сущность сама по себе не-исторична. Сущность не может меняться от века к веку – правда, меняться может наше описание сущности.

Наше описание сущности, несомненно, исторично. Здесь содержится очень важная корректировка со стороны герменевтики по отношению к феноменологии: любое описание, в том числе и описание сущности, предполагает некоторые концептуальные схемы – например, субъект–объект и т.п. Оно предполагает некоторые предрассудки, переданные нам традицией, в которых мы живем. Но, с другой стороны, сама сущность, конечно, не исторична. И если герменевтика является феноменологией понимания, значит, она должна опираться на этот более фундаментальный феноменологический анализ, который проявляет сущность. Например, понимание, как сущность является инвариантом, оно не будет меняться от века к веку. Это очень существенный момент – преодоление релятивизма и идеализма герменевтикой.

Но, с другой стороны, можно задаться вопросом о том, что вообще такое сущность. В наше время понятие сущности вызывает подозрение. Понятие сущности деконструируется в постструктурализме, понятие сущности отрицается в философии процесса. «Сущность» – это очень подозрительное понятие, оно вообще отрицается в философии анархизма с ее антиэссенциализмом. Поэтому если герменевтика все-таки должна опираться на какой-то инвариант, то отказываться от понятия сущности, разумеется, не следует, но, возможно, его следует модифицировать, – в частности, отказаться от идеи о том, что сущность – это некий всеобщий объект, эйдос. Тогда можно было бы понимать сущность адвербиально, как наречие. Например: человек *существенным образом* смертен или конечен. То есть сущность понимается как некое наречие – *по сути* или *существенно*, можно сказать. Понимание *существенно* исторично, но тем не менее историчность этого понимания не исторична. Нельзя сказать, что в XIX веке возник



историзм, и только тогда понимание стало историчным. Понимание существенным образом исторично, поскольку историчность принадлежит пониманию *по сути*, существенным образом.

Итак, идея сущности – это один из моментов, когда герменевтика нуждается в корректировке со стороны феноменологии, избавляющей ее от языкового идеализма и от релятивизма. Второй момент: когда мы говорим о том, что герменевтика должна опираться на до-предикативный опыт, чтобы не потерять связи с реальностью и чтобы вновь не впасть в идеализм и релятивизм, следует задаться вопросом о том, что же представляет собой этот опыт. В частности, является ли он чем-то субъективным или нет? В связи с этим вопросом, на мой взгляд, следует предложить реляционное понимание опыта (по данному вопросу можно согласиться с французским феноменологом Клодом Романо<sup>1</sup>).

Дело в том, что оппозиция субъект–объект – это ложная дихотомия, в рамках которой утверждается, что если опыт не субъективен, значит, он не может не быть объективным (и наоборот). Например, если мне нравится какая-то девушка, её голос, её взгляд, её улыбка, её стиль держать себя определенным образом, то имеет место одно из двух: либо, как говорится, красота в глазах смотрящего – т.е. это моя проекция, либо же это ее объективное свойство. Однако реляционный момент опыта скорее позволяет нам говорить о том, что феноменологически это – свойство этой девушки, но свойство её именно *в отношении ко мне*. И отношение ко мне очень сильно предполагает мою *способность* очароваться этим типом красоты.

Такое понятие опыта, на мой взгляд, для герменевтики более убедительно, чем представление о конституирующем сознании. В герменевтике, особенно в случае Гадамера, понимание –

---

<sup>1</sup> Romano C. L'aventure temporelle. Paris : PUF, 2010.

это событие, но событие всегда нас удивляет, оно не поддается контролю. Это убедительно описывает в своей феноменологии события или событийной герменевтике Клод Романо. Если мир – это горизонт возможностей, которые представляют и причинно-следственные связи, и мои наброски, и связи между моими набросками, то событие, подлинное событие, которое затрагивает меня как такового, и только меня, которое обращено только к одному конкретному, – такое событие не понимается на горизонте мира, напротив, оно вносит свой собственный горизонт. Оно переворачивает все мои возможности, все мои наброски. Если так понимать события – как нечто, что вносит переворот в мой мир, то понимание как событие, конечно, не конституируется мною, субъектом. Наоборот, понимание – это то, что в значительной мере конструирует субъекта. Здесь можно сказать, что события имеют субъектную роль по отношению к сознанию: события его конституируют. При том что, разумеется, субъективность субъекта, его самость, конституируется в результате того или иного стиля реакции, ответа на это событие. Собственно говоря, таким образом и конституируется самость.

Можно напомнить, что в философии Поля Рикёра самость конституируется в результате контакта с текстом, тогда как в этом случае самость конституируется в результате ответа на событие. Для герменевтического опыта важно то, что мы никогда не конституируем смысл автономно, сами по себе. Мы в лучшем случае ко-конституируем его. Возьмем опыт восприятия, когда, допустим, я смотрю на стол с точки зрения разных *Abschattungen*, здесь стол нам уже дан заранее, как некое целое. Мы не можем синтезировать его из абсолютно самодостаточных и совершенно автономных элементов. Ведь эти элементы сами

понимаются лишь на горизонте целого. Стол был дан изначально, стол предписывает нам варианты синтеза. То есть в каком-то смысле здесь имеется совместная конституция – не я конституирую стол, а происходит ко-конституция. Для герменевтики важно именно такое представление о конституции. В конце концов, любой смысл рождается в результате вопроса и ответа, но мы никогда не задаём первыми вопрос. Первый вопрос – неизвестно, был ли он кем-то задан, – теряется в далеком прошлом.

Основной вывод из вышесказанного заключается в том, что феноменология и герменевтика находятся в некоем возвратном, круговом отношении друг с другом, которое позволяет говорить о феноменологической «корректировке» излишне радикальных устремлений герменевтики и одновременно о герменевтической корректировке ряда положений феноменологии. И хотя феноменология и герменевтика имплицитно содержатся друг в друге, можно тем не менее говорить о герменевтике как о насущно необходимом Другом для феноменологии, а о феноменологии – как о Другом для герменевтики; возможно, именно диалогическая настроенность на Другого позволяет каждой из этих дисциплин оставаться собой.

## Дискуссия

**Денис Михайлов:** Относительно примера с фигурой стола, который уже нам дан и собирается из разрозненных *Ab-schattungen*. Почему эта идея является особенной для герменевтического понимания? Следует отметить, что Ришир, интерпретируя Гуссерля, говорит о том, что существует некий X, вокруг которого собираются *Ab-schattungen*, т.е. они изначально совершенно разрозненные, но каким-то образом потом собираются в некоторые единства.

**Ф.С.:** Дело в том, что у Гуссерля присутствует некая опасность, что синтез может длиться бесконечно. Кроме того, не отменяется и гипотеза о том, что эти *Abschattungen* внезапно могут прийти в абсолютно разрозненное состояние и перестать согласовываться, т.е. мир перестанет существовать. Для герменевтики это не то, чтобы неприемлемо, но она исходит из совершенно другого. Весьма возможно, что то феноменологическое основание, которое необходимо для герменевтики, – это скорее реалистическая феноменология. С другой стороны, не обязательно соглашаться с Рикёром, который критикует идеализм Гуссерля, ведь Гуссерль – слишком сложный мыслитель, чтобы ему приписывать какие-то «измы». И если моменты идеализма у Гуссерля присутствовали уже в «Логических исследованиях», то момент реализма присутствует и в точке трансцендентального поворота. Ведь сущности, которые не зависят от индивидуального сознания, – это именно шаг в сторону реализма.

**Вопрос из зала (1):** Есть ли какая-то схожесть во взглядах Сартра в плане дорефлексивного *cogito* и этой аскезы *cogito* у Рикёра? Кто кем вдохновлялся?

**Ф.С.:** Анализ дорефлексивного опыта, конечно же, имеет строго феноменологический характер. У Рикёра же речь идёт о менее фундаментальном опыте сознания, потому что дорефлексивное «я» или хорошо работающее дорефлексивное «я» – это основа нашего сознания и самосознания. Это то, что расщепляется при шизофрении, когда расщепляется само сознание времени и коррелятивно с этим – самосознание. У Поля Рикёра рассматривается несколько менее фундаментальный вопрос аскезиса нашего «я» перед лицом текста. Начнем с того, что в наше время далеко не все люди вообще что-то читают. Поэтому проблема, поставленная Рикером, точно не выражает фундаментального человеческого опыта, неких условий возможности нашего сознания. В этом

смысле Сартр и Рикёр находятся в этом вопросе на разных уровнях. Но это и понятно: феноменология зачастую описывает более базовые, фундаментальные и необходимые уровни опыта, чем герменевтика.

**Вопрос из зала (2):** Можно уточнить ещё раз по поводу этой фигуры: вокруг чего собираются *Abschattungen*? Например, Ришир говорит, что у объекта как бы нет ядра, что он пуст внутри, но это «ничего» всё равно выступает в роли своеобразного центра, вокруг которого собираются *Abschattungen*. Вокруг чего в таком герменевтическом понимании собираются оттенки, что как бы нам пред-дано. Является ли этим смысл, или что-то другое?

**Ф.С.:** Это некоторый гештальт как некое целое, внутри которого только и возможно восприятие частей на горизонте целого, поскольку сам горизонт является уже заданным. Примером может быть созвездие, например, Лебедя. Мы не синтезируем созвездие Лебедя из отдельных звезд. Наоборот, каждую отдельную звезду мы воспринимаем только в контексте целого, т.е. они приобретают вот этот гештальт-фактор, каждая из них приобретает его из соотношения с целым. Важен этот момент целостности, и это вполне герменевтическая проблема – ведь любая часть воспринимается только на горизонте целого. Не горизонт синтезируется из частей, а наоборот, любая часть воспринимается только на горизонте целого. Причём тут появляются и внутренних, и внешний горизонты, потому что, говоря языком гештальт-психологии, имеет место фигура на фоне.

**Михаил Белоусов:** А я тогда позволю себе тоже задать вопрос, он распадётся на несколько небольших вопросов касательно сопоставления, которое Вы провели, между герменевтикой и гуссерлевской феноменологией.

Во-первых, что касается различия в плане конституирования. Как я понимаю, Вы противопоставили герменевтическую идею гуссерлевой концепции конституции; здесь может возникнуть, возможно, некая видимость того, что речь идёт действительно о некотором Я, которое чуть ли не господствует над миром, конституирует его, трансцендентальная субъективность порождает какой-то смысл, но здесь мы всё-таки сталкиваемся с контраргументом: согласно Гуссерлю, конституирующая субъективность – это всегда интерсубъективность, так он сам пишет в «Кризисе». Все становится сложнее, если мы примем во внимание, что это не может само по себе конституировать – только вместе с другими сознаниями, другими субъектами. И оно всегда вовлечено в некий исторический процесс. Это значит, что феноменология должна стать чуть ли не герменевтикой, т.е. она должна разматывать структуры взаимного смыслоформирования, и поэтому, в частности, это уже не какая-то чистая дескрипция, а генетическое исследование, и в этом смысле момент ко-конституирования тоже присутствует и всё-таки сближает Гуссерля, в частности, с Хайдеггером и с герменевтикой.

Второй момент – это интересный, плодотворный момент, который Вы хорошо описали, который связан с реляционностью опыта, – опыт ни субъективен, ни объективен, а это всегда корреляция. Но вот этот момент уже у Гуссерля присутствует очень явно, причём даже с ранних его работ, в «Логических исследованиях». В частности, он показывает, что смысл или значение – это всегда что-то промежуточное, это, с одной стороны, никогда не переживания, с другой – это и не предмет. Смысл всё время оказывается где-то там, посередине, и смысл, если вдуматься, – это интенциональная корреляция. И, стало быть, здесь нет такого большого расхождения между классической феноменологией и герменевтикой.

И третье, что касается горизонта, – это интересная дискуссия, которая сейчас развернулась. Целое–часть: у Гуссерля идея горизонта является центральной, особенно начиная со зрелого периода, всё вращается вокруг горизонта; и действительно, справедливо подчеркивает Романо, вот этот момент целого всегда присутствует, но в то же время, я думаю, что едва ли мы могли бы понять Гуссерля в том смысле, что он утверждает, будто горизонт – это то, что мы собираем из оттенков. Другое дело, что здесь возникает некая двойственность, интересная, на мой взгляд, может быть, и продуктивная в плане герменевтики, которая не обязательно должна быть источником какого-то конфликта интерпретаций, а именно: с одной стороны, и, конечно, Гуссерль постоянно на этом настаивает, горизонт всегда уже дан, т.е. есть целое, что находит кульминацию в бытии мира как горизонта. Это целое всех целых. Мы всегда воспринимаем только в мире. Но в то же время здесь есть проблема, связанная с тем, что то, что всегда уже дано, то, что всегда уже есть, – оно в то же время ещё и не есть. Потому что горизонт – это возможность. А возможность имеет двойную какую-то хитрую природу: с одной стороны, она уже есть и без нее ничего не получится, в данном случае это смысловая, конечно, возможность. С другой стороны, возможность все время под угрозой, и вот эта угроза, она ведь может быть, наверное, продуктивной с точки зрения герменевтики, потому что это угроза, которая всё время угрожает наш мир разрушить на какие-то осколки, угрожает каким-то возможным распадом. Кажется ли Вам, что здесь обязательно какой-то возникает конфликт или, может, это как раз те моменты, которые могли бы быть плодотворной почвой взаимодействия?

**Ф.С.:** Спасибо большое за пояснение. Боюсь, строгое противопоставление гуссерлевой феноменологии и герменевтики про-

диктовано Рикёром, с которым я все же не вполне согласен. Возможно, что он не вполне отдаёт должного Гуссерлю, он немного однобоко интерпретирует всевластие *cogito* у Гуссерля.

Действительно, я совершенно с Вами согласен относительно историчности и согласованности феноменологии с герменевтикой. *Lebenswelt* – это основание герменевтичности. По поводу горизонта, конечно, Вы правы – да, горизонт может выступать как источник того самого события, которое преворачивает все мои возможности. Очень интересное и важное дополнение. По большому счету, я действительно думаю, что модель интерпретации Гуссерля через призму Декарта несколько однобока. В конце концов, даже понятие жизненного мира – это уже некая самокритика со стороны Гуссерля, новый шаг в становлении его творческой мысли.

**Георгий Чернавин:** Очень интересен этот рикёровский ход через самокритику субъекта, предположительность самопознания. А скажите, возможно ли этот ход к самокритике проделать не через марксистскую критику идеологии, а через некоторый такой автохтонный феноменологический вариант самокритики? Чем была бы феноменологическая критика идеологии, не предполагающая обязательно, допустим, марксистскую подкладку?

**Ф.С.:** Я думаю, что определенное феноменологическое намерение у Рикёра уже содержится в этом моменте взятия в скобки первичной референции текста, чтобы открыть сущность, сущностную референциальность текста, ту референцию, которая отсылает к самому нашему жизненному миру, к укоренённости в нем. Здесь есть феноменологический момент. Этот вопрос был затронут Натальей Андреевной Артеменко, когда она говорила об ощущении очевидности, или подлинности и когда она приводила пример с ветром, который в высшей степени применим в нашей современной ситуации. Множество людей на сегодняшний день придерживается очень



неоднозначных мнений, и здесь необходим поиск такой какой-то внутренней очевидности, в которой парадоксальным образом интерсубъективность нам не помогает, и *эпохе* нуждается во внутреннем подтверждении. Однако генетически, несомненно, способность внутреннего подтверждения очевидности или подлинности рождается через интерсубъективность. Прямым образом феноменологическое *эпохе* здесь служит своего рода критикой всеобщего мнения, болтовни, «людей». Другой вопрос – как это осуществлять методически. Можно вспомнить роман Форстера «Говардс-Энд» – там как раз описывается эта ситуация, когда один из героев, Леонард, приходит к сестрам, которые предстают читателю как достаточно «подлинными» личности. И вот он пытается сыпать разными цитатами из ученых книг, проявляя тем самым неподлинность, но вместе с тем в нем есть и нечто подлинное, поскольку он ищет нового опыта и пускается ради этого в пешее путешествие. И вот эта диалектика подлинности и неподлинности, в нем она находит отражение через посредство других людей, т.е. он сам не в состоянии оценить, когда именно он подлинный, а когда нет. В глазах других людей эта подлинность или неподлинность находит какое-то подтверждение и признание. А вот в нашей ситуации, в которой мы оказались, когда вокруг столько неподлинных людей, которые затерялись в этой болтовне, в установке, которая не имеет никакого отношения к действительности, вот здесь, я думаю, что феноменолог лучше всего скажет, каким образом *эпохе* может стать критикой такого рода.

**Г.Ч.:** Мне показался радикальным рикёровский ход в том смысле, что если самопознание имеет предположительный характер, если тезис воспринимать как бы во всей полноте, то тогда и феноменолог тоже состоит из мнений, он не находится в некотором привилегированном положении.

**Ф.С.:** Абсолютной уверенности, что феноменолог всегда избегает неподлинности, нет. Такой риск есть всегда, но здесь уже необходима работа герменевтики. И, на мой взгляд, вот как раз самый сильный ход Рикёра, это как раз диалектика между феноменологической интуицией и герменевтической интерпретацией. Мне кажется, что вот здесь как раз появляется продуктивная диалектичная связь между феноменологией и герменевтикой.

**Д.М.:** Относительно понимания текста у Рикёра: что глобально мешает нам сказать, что тот мир, который открывает перед нами текст, есть следствие какой-то установки, которая в этом тексте содержится? И в этом смысле это не подрывает идею Я, которое является центром интенциональности в этой установке, которое в эту установку, собственно, попадает. Например, установки, заложенные сознанием автора. Или же то обстоятельство, что текст как определенное произведение продуцирует из себя установку из горизонта, который очерчивает некий новый горизонт мира, в котором, собственно, появляются те объекты, те отношения, которые из этой установки и сопутствующей методологии становятся видны. Но если предположить, что любой текст несет такого рода установку, то мы можем сказать, что «я» в таком понимании текста не исчезает, а, наоборот, остаётся тем ядром, который в эту установку входит. В этом смысле что позволяет обойти такой подход у Рикёра?

**Ф.С.:** Относительно того, что текст содержит какую-то установку – надо сказать, что сложные художественные тексты, как правило, не содержат какой-то одной однозначной установки.

По Рикёру, текст уже дистанцировался и от автора, и от его установок, и от изначального адресата благодаря определенному временному периоду, благодаря кодификации, в силу которой это

написанный текст. Какую бы установку автор ни вкладывал, благодаря временной дистанции, благодаря самому акту объективации, эта установка не может содержаться в тексте как единственная доминирующая установка – иначе это просто довольно плохой художественный текст. Как правило, если такой однозначный текст у нас имеется – это не очень большая литература, хотя, наверное, могут быть исключения. Например, когда Толстого спросили, зачем он написал «Анну Каренину», т.е. с какой установкой он её писал, он сказал, что для ответа на этот вопрос ему надо второй раз написать «Анну Каренину». То есть некая установка, которую можно было бы отделить от тела текста, представить как его душу, как нечто одухотворяющее текст, как некий смысл, который довлеет над этим текстом – сам Толстой не видел свою работу таким образом. Для Рикёра важен момент дистанции. Важно, что текст дистанцируется от всех установок автора. И это неизбежно, если это мало-мальски сложный текст.

Я подозреваю, что все-таки в мысли Рикёра не идет речи о том, чтобы стать рабом текста, беспрекословно слушая все, что он говорит, а речь идет о том, чтобы это пропустить через свою субъективность. Когда Рикёр говорит о том, что самость является продуктом текста, то эта самость всё же не является его созданием. Текст её конституирует, но не создает. Эта самость в каком-то ещё не вполне готовом виде существовала до текста. И здесь два крайних тезиса, которых Рикёр избегал, – это, во-первых, романтическая герменевтика, которая утверждает: для того чтобы понять, что говорит текст, надо войти, вчувствоваться в психику автора, перенять его установку. И другая крайность – постструктуралистская герменевтика, согласно которой сколько читателей, столько и текстов, т.е. читатель всегда навязывает тексту своё прочтение. Рикёр держится посередине между этими крайностями, т.е. читатель не раб ни автора, ни текста, но и не хозяин

текста. Из этой диалектики раба и господина при обращении к тексту нужно выйти. Гадамеровская идея диалога здесь применима к герменевтике Поля Рикёра; имеет место некий диалог с текстом.

Это же касается и мира – Мерло-Понти описывает восприятие как изначальную коммуникацию с миром, встречу с миром, диалог с миром. Вот в этом-то и есть реляционность, при которой важны оба термина реляции – и моя субъективность, и реальность мира. То же самое применимо и к герменевтике Рикёра, ведь моя субъективность не исчезает перед лицом текста, она модифицируется, однако чтобы модифицироваться, надо, чтобы было что модифицировать. В связи с этим, конечно, субъективность читателя не является рабом текста. Текст с навязываемой однозначной установкой – это вполне реальная возможность прочтения текста, но это прочтение имеет девиантный характер. Тот же идеал нормативного прочтения, который предлагает Рикёр, – совсем другой. Он предполагает именно коммуникацию с миром. Не подчинение себя миру и не господство над ним, а коммуникация как диалог. И даже если у текста есть такая установка, то у читателя есть средства для того, чтобы не перенимать по-рабски эту установку.

**Д.М.:** От какого же «я» тогда мы отказываемся при чтении текста, согласно Рикёру? Если должно быть некоторое Я, которое могло бы потом модифицироваться в прочтении, тогда по большому счету нам ничего не мешает сказать, что то, от чего мы отказываемся, это наш некоторый исторический бэкграунд. А то, что остается, это своеобразное идеализированное, трансцендентальное Я в стиле Гуссерля.

**Ф.С.:** Согласно Рикёру, мы отказываемся от претенциозности «Я», от идеи о том, что я понимаю себя, схватываю себя прозрачно и адекватно. Да, мы отказываемся от картезианского «Я»,

от хозяина текста – это просто упражнение в некотором интеллектуальном смирении. Поэтому он не случайно использует понятие аскезиса, когда говорит о чтении. Но смирение – не значит самоуничтожение. Это разные вещи: когда мы беспрекословно подчиняемся установке текста, то это уже не смирение, это самоуничтожение. Это значит, что мы полностью отказываемся от всякой субъективности, но если мы отказываемся от субъективности, то мы никакой субъективности и не получим от текста. В результате мы не получим новой изменённой самости. У Рикёра самость отказывается от эгоцентризма в чтении и от господства – господства над текстом, и это имеет политическое значение, в том числе в современной философии республиканизма.

Я бы сказал, что настоящий диалог с любым человеком всегда каким-то образом что-то во мне меняет. То же самое и с текстом. Но для этого нужно уметь слушать этот текст: вот это Рикёр имеет в виду. Вот здесь Сцилла и Харибда – с одной стороны, как Вы сказали, это вполне реальная опасность полного подчинения установке текста, а другая опасность – навязывать ему свои собственные смыслы. Но это не диалог; диалог, как говорит Гадамер, – это игра, которая нас ведёт.



## Заключение

Современная феноменология характеризуется большим богатством и разнообразием направлений и идей, поскольку развивается в различных культурно-исторических контекстах и национальных философских традициях, взаимодействует с различными философскими и научными школами и направлениями, причем в зависимости от этих контекстов и традиций это взаимодействие принимает различные формы. Иногда она переплетается с психоанализом, иногда с аналитической философией, иногда с критической теорией, и этот список можно продолжать.

В этой связи становится понятным, что осуществленные в монографии концептуализации феноменологии не исчерпывают возможных истолкований ее существа. Более того, они не могут претендовать даже на то, что в них продуманы все значимые линии развития современного фенологического движения и раскрыты неявно присутствующие в них и определяющие их истолкования идеи феноменологии. Во многом попытки феноменологического самоосмысления, представленные в настоящей работе, и были вызваны этим расхождением линий, за которым стало незаметным, а возможно, и действительно стало исчезать концептуальное единство феноменологии как философского направления. В этой связи настоящую работу можно рассматривать как попытку совместного обдумывания существа феноменологического дела или, по меньшей мере, как попытку консолидации сил для такого совместного обдумывания.

Следует обратить внимание и на то, что в книге представлены размышления работающих феноменологов, а потому, с одной стороны, это их размышления о существовании своего собственного дела, и поэтому они знают его как никто другой. С другой стороны, это размышления, имеющие открытый горизонт, поскольку развитие феноменологии и даже ход их собственных исследований – а представленные в монографии авторы работают на переднем крае современной феноменологии, на границах с современной психиатрией и теорией сознания, критической теорией общества, философией религии и политики, современной теорией искусства и герменевтикой или, напротив, в ходе историко-философских изысканий движутся вглубь, к античным началам и последующим сущностным преобразованиям философии, в том числе и феноменологической, – может существенно трансформировать эти концептуализации.

Несмотря на сделанные выше оговорки, которые нельзя было не сделать, развернутые в работе концепции дают достаточно целостное представление о современном феноменологическом движении как незавершенном проекте, развертывающемся и обогащающемся в полемике с другими направлениями современной философской и научной мысли. Вместе с тем в достаточной мере представлены и разнонаправленные тенденции в понимании феноменологии самими феноменологическими философами.

Одни из них видят ее как работу по экспликации искусственности естественной установки, ее нагруженности наведенными, а иногда и специально насаждаемыми и поддерживаемыми мнениями, и здесь нависает даже вопрос, не может ли быть она сведена к ним целиком. Феноменология тогда рассматривается как расширенная и модифицированная версия критики идеологии. При этом она предстает в широком спектре – от выявления проблематичности «самих вещей» до гипер-картезианства, т.е. жизни в

свете идеи злокозненного гения, и радикальной герменевтики подозрительности. Другие, напротив, рассматривают ее как расчистку пути к непосредственному опыту «самих вещей», полное очищение от контаминаций, сколь бы сложно ни был организован этот непосредственный опыт (например, в качестве данности в модусе ускользания, сокрытости), требующий генеалогической работы или деструкции метафизики. Здесь феноменология также предстает в широком спектре: от «генеалогии доверия к миру», выполняющей посредством рефлексии также и работу восстановления этого доверия, до «перво-славия сущего». И это расхождение между современными концепциями феноменологии, представленными в работе, вовсе не единственное.

Несмотря на это многообразие направлений и концептуализаций феноменологии, по представленным в книге работам можно уверенно сказать одно. Следуя линии своего основателя Эдмунда Гуссерля, феноменология продолжает оставаться непримиримым противником натурализма и объективизма. Она предстает как критика жизненных установлений и мысленных конструкторов, препятствующих свободной, разумной и достойной жизни. Стремясь способствовать избавлению человечества от шор и оков, – начиная от неконтролируемой власти собственных сущностных предрассудков, включающих и предрассудки относительно значимости и функции самих предрассудков, – феноменология отстраняется от наличного мира, но лишь в надежде попытаться позволить человеку стать ближе к миру, к сущности вещей и к самому себе.

Ввиду верности «самим вещам», сколь бы феноменологически сложным ни представлялся сам этот концепт и сколь бы ни проблематизировала его она сама, феноменология выступает как начинающая с себя, с освобождения собственного сознания часть



освободительного движения. Верность «самим вещам», недоступным никакому позитивизму, позволяет ей сохранять ориентацию на жизнь в свете истины, даже если сама истина трактуется как нескрываемость и содержит в себе самоскрывание и ускользание.

В этой связи, как показывают представленные здесь разработки, современная феноменология предстает не только как ряд новаторских исследовательских программ в области исследований структуры сознания, взаимосвязи человеческого живого тела и окружающей его среды или генезиса категорий, но и как специфическая трансформативная практика.

***А.Э. Савин***

*01.12.2024*

## Информация об авторах

**Артеменко, Наталья Андреевна** – канд. филос. наук, доцент, заведующая отделом истории феноменологии Института феноменологии Томского государственного университета, постоянный приглашенный профессор в НЕРІ (Институт гуманистической и экзистенциальной психотерапии, Литва). Основные сферы научных интересов – трансцендентальная феноменология, проблематика интерсубъективности и пассивных синтезов, феноменологические подходы в психотерапии, история субъективности и практик себя. Автор множества научных статей, учебных курсов и переводов, а также монографии «Хайдеггеровская ‘потерянная’ рукопись: на пути к *Бытию и времени*» / «Zu Martin Heideggers Interpretation von Aristoteles. Der wiederaufgefundene Natorp-Bericht von 1922» (СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2012). Соучредитель и главный редактор журнала *Horizon. Феноменологические исследования*.

**Белоусов, Михаил Алексеевич** – канд. филос. наук, доцент РАН-ХиГС, сотрудник Центра феноменологической философии РГГУ, заместитель директора Института феноменологии Томского государственного университета. Сферы научных интересов – трансцендентальная феноменология, проблематика данности и опыта в феноменологической философии. Автор множества научных работ и учебных курсов. Член редколлегии журнала *Horizon. Феноменологические исследования*.

**Коначева, Светлана Александровна** – д-р филос. наук, профессор, декан философского факультета РГГУ, ведущий научный сотрудник Института феноменологии Томского государственного

университета. Основные сферы интересов – феноменология религии, фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера, систематика в современной теологии. Автор монографий «Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и филос. теология XX века» (М.: РГГУ, 2010), «Бог после Бога. Философская теология в постметафизическую эпоху» (М.: РГГУ, 2019). Заведующая редакцией «Философия» Большой российской энциклопедии.

**Луфт, Себастиан** – д-р филос. наук, профессор Падерборнского университета (Германия), профессор Университета Маркетт (MU) (Милуоки, США). Специализируется на развитии посткантiansкой философии XIX и XX веков в американском и европейском контекстах. Сферы научных интересов – феноменологическая философия, немецкая философия культуры, педагогика. Автор монографий «Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology» (Northwestern University Press, 2011), «The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture» (Cohen, Natorp, and Cassirer) (Oxford University Press, 2015). Член научного совета журнала *Horizon. Феноменологические исследования*.

**Молчанов, Виктор Игоревич** – д-р филос. наук, профессор РГГУ. Ключевая сфера научных интересов – феноменологические концепции сознания и проблематика интересубъективности. Автор множества научных работ, среди которых – монографии «Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания» (Москва: Колеров, 2004), «Исследования по феноменологии сознания» (М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007), «Феномен пространства и происхождение времени» (М.: Академический проект, 2015), программные статьи *Одиночность сознания и коммуникативность знака* (Логос. 1997. № 9. С. 5–24), *Предпосылка тождества и аналитика различий* (Логос. 1999.

№ 10). Переводчик ключевых работ Эдмунда Гуссерля на русский язык. Руководитель Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, член научного совета журналов *Логос* и *Husserl Studies*. Член научного совета журнала *Horizon. Феноменологические исследования*.

**Мухутдинов, Олег Мухтарович** – канд. филос. наук, доцент УрФУ (Екатеринбург). Сферы научных интересов – трансцендентальная феноменология, возможность интеграции антропологической проблематики, история ранней феноменологии и фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера. Член редколлегии журнала *Horizon. Феноменологические исследования*.

**Паткуль, Андрей Борисович** – канд. филос. наук, доцент Института философии СПбГУ, заведующий отделом истории немецкой классической философии и критической теории Института феноменологии Томского государственного университета. Сферы научных интересов – философия техники, немецкий идеализм, источниковедение докантовой немецкоязычной философии, фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера, феноменологическая философия. Автор монографии «Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера» (СПб.: Наука, 2020). Заместитель главного редактора журнала *Horizon. Феноменологические исследования*.

**Савин, Алексей Эдуардович** – д-р филос. наук, заведующий кафедрой философии РАНХиГС, профессор Московской школы управления «Сколково», директор Института феноменологии Томского государственного университета. Сфера научных интересов – история феноменологической философии, немецкая классическая философия, история критической теории. Член редколлегии журналов «История философии», «Ежегодник по феноменологической философии», член научно-редакционной

коллегии Большой российской энциклопедии. Автор монографии «Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля» (Ханты-Мансийск: РИЦ ЮГУ, 2008). Член научного совета журнала *Horizon. Феноменологические исследования*.

**Станжевский, Фёдор Алексеевич** – канд. филос. наук, старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного технологического института. Автор курсов в Академическом центре Нью-Йоркского университета в Праге. В центре научных интересов – проблемы феноменологии, социального сознания, свободы воли, эстетики. Переводчик научных работ с французского, итальянского и английского языков. Член редколлегии журнала *Horizon. Феноменологические исследования*.

**Фукс, Томас** – д-р филос. наук, профессор Департамента общей психиатрии в Университете Гейдельберга (Германия). Председатель Немецкого общества феноменологической антропологии, психиатрии и психотерапии (DGAP). Автор междисциплинарных исследований в области феноменологии, психопатологий и нейронаук, сконцентрированных вокруг энактивизма, проблем интерсубъективности и темпоральности. Автор множества монографий, среди которых: “Ecology of the Brain: The phenomenology and biology of the embodied mind” (Oxford, 2018), „Randzonen der Erfahrung: Beiträge zur phänomenologischen Psychopathologie” (Karl Alber Verlag, 2020).

**Чернавин, Георгий Игоревич** – канд. филос. наук, профессор факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, старший научный сотрудник отдела истории феноменологии Института феноменологии Томского государственного университета. Сфера научных интересов – феноменологическая философия, критика идеологии, постструктурализм, философия литературы. Автор монографий «La phénoménologie en tant que philosophie-en-travail» (Grenoble: Éditions Gerôme Millon, 2013), «Непонятность

само собой разумеющегося» (М.: Добросвет, 2018); «Философия тролля: феномен платных ботов» (М.: Рипол-Классик, 2021). Член редколлегии журнала *Horizon. Феноменологические исследования*.

**Шнелль, Александр** – д-р филос. наук, профессор теоретической философии и феноменологии в университете Вупперталя (Германия). Ключевые области исследования – немецкий идеализм, феноменологическая философия (Мартин Хайдеггер, Эмманюэль Левинас, Марк Ришир). Автор множества монографий, среди которых – «La déduction transcendantale des catégories de Kant. Interprétation phénoménologique» (Paris: Vrin, 2022), «Zeit, Einbildung, Ich. Phänomenologische Interpretation von Kants ‘Kategorien-Deduktion’» (Frankfurt am Main: Klostermann, 2022), «Le clignotement de l'être (= Le bel aujourd'hui)» (Paris: Hermann, 2021), «La déhiscence du sens (= Le bel aujourd'hui)» (Paris: Hermann, 2015). Председатель Международной феноменологической ассоциации (А.І.Р). Член редколлегии журнала *Horizon. Феноменологические исследования*.

**Ямпольская, Анна Владимировна** – д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник ЦФФ РГГУ. Сферы научных интересов – франко- и немецкоязычная феноменология, русский формализм, структурализм, теологический поворот во французской феноменологии (Мишель Анри, Эмманюэль Левинас, Жан-Люк Марион). Автор монографий «Эмманюэль Левинас: философия и биография» (Киев: Дух і Літера, 2011); «Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода» (РГГУ, 2013); «Искусство феноменологии» (М.: Рипол-классик, 2019).

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Предисловие</i> .....	5
Что такое феноменология ( <i>Алексей Савин</i> ) .....	41
Was ist Phänomenologie ( <i>Alexander Schnell</i> ) .....	61
Что такое феноменология ( <i>Виктор Молчанов</i> ) .....	81
Что такое феноменология ( <i>Анна Ямпольская</i> ) .....	104
Что такое феноменология ( <i>Олег Мухутдинов</i> ) .....	136
Что такое феноменология ( <i>Светлана Коначева</i> ) .....	156
Was ist Phänomenologie ( <i>Sebastian Luft</i> ) .....	177
Was ist Phänomenologie ( <i>Thomas Fuchs</i> ) .....	207
Что такое феноменология ( <i>Андрей Паткуль</i> ) .....	230
Что же такое феноменология ( <i>Георгий Чернавин</i> ) .....	273
Что такое феноменология ( <i>Михаил Белоусов</i> ) .....	306
Что такое феноменология ( <i>Наталья Артеменко</i> ) .....	346
Что такое феноменология [Герменевтика как Другой для феноменологии (и взаимно)] ( <i>Федор Станжевский</i> ) .....	378
<i>Заключение</i> .....	406
<i>Информация об авторах</i> .....	410

## *Научное издание*

Алексей САВИН, Александр ШНЕЛЛЬ, Виктор МОЛЧАНОВ,  
Анна ЯМПОЛЬСКАЯ, Олег МУХУТДИНОВ, Светлана КОНАЧЕВА,  
Себастиан ЛУФТ, Томас ФУКС, Андрей ПАТКУЛЬ,  
Георгий ЧЕРНАВИН, Михаил БЕЛОУСОВ,  
Наталья АРТЕМЕНКО, Фёдор СТАНЖЕВСКИЙ

## **Что такое феноменология**

Редакторы: К.Г. Шилько, А.А. Цыганкова, Н.А. Афанасьева  
Компьютерная верстка А.И. Лелюрю  
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой

Подписано к печати 02.12.2024 г. Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага для офисной техники. Гарнитура Times.  
Печ. л. 26. Усл. печ. л. 24,8.  
Тираж 500 экз. Заказ № 6132.

Отпечатано на оборудовании  
Издательства Томского государственного университета  
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36  
Тел. 8+(382-2)-52-98-49  
Сайт: <http://publish.tsu.ru>  
E-mail: [rio.tsu@mail.ru](mailto:rio.tsu@mail.ru)

ISBN 978-5-907890-30-5

