

ISSN 2226-5260

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

HORIZON

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

**STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES**

Том 1 (1) 2012

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

ТОМ 1 (1) 2012

Рекомендовано к публикации
Ученым советом философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета

Главный редактор

Н. Артёменко

Редакционная коллегия

Г. Чернавин, А. Паткуль, Д. Разеев, Т. Литвин, Ф. Станжевский

Учёный секретарь

А. Хахалова

Художник

А. Гриднев

Научный совет

Н. З. Бросова (Россия), М. Габель (Германия), Р. А. Громов (Россия),
Ж. Гронден (Канада), Х. Р. Зепп (Германия), С. Луфт (США),
В. И. Молчанов (Россия), Н. В. Мотрошилова (Россия),
К. Новотны (Чехия), Ю. О. Орлова (Россия), А. Э. Савин (Россия),
Л. Тенгели (Германия), А. Хаардт (Германия), М. Л. Хорьков (Россия),
А. Шнелль (Франция)

© Центр феноменологии и герменевтики
философского факультета СПбГУ, 2012

© Авторы выпуска, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ..... 5

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

Громов Р. Дефиниция и дескрипция у Brentano и Husserl. Языковые игры в феноменологии сознания..... 7

Паткуль А. Время как горизонт понимания бытия в фундаментальной онтологии..... 28

Станжевский Ф. Towards phenomenological foundations of the hermeneutical conception of personal identity over time..... 48

Серкова В. К вопросу о пространственном конституировании в феноменологии Эдмунда Гуссерля..... 65

Чернавин Г. Функции «исходного (живого) настоящего» в поздней феноменологии Гуссерля..... 76

II. АРХИВ

Эдмунд Гуссерль. Бернау-манускрипты о сознании-времени (1917/1918) № 14-15 (Перевод и комментарии *Г. Чернавина*)..... 96

Текстологический семинар по Бернау-манускриптам Э. Гуссерля (Руководитель *Ю. Орлова*)..... 115

Карл Фридрих Гетманн. Dasein: познание и действие. Хайдеггер в феноменологическом контексте. Раздел: Dasein и познание. Глава: Экзистенциальное понятие науки. К § 69 b «Бытия и времени» (фрагмент) (Перевод и комментарии *А. Паткуля*)..... 124

Людвиг Ландгребе. Проблема пассивного конституирования (Перевод и комментарии *Н. Артёменко*)..... 137

III. ДИСКУССИИ

Обзор международной конференции «ERKENNEN – HANDELN – BEWAHREN. PHANOMENOLOGIE UND PRAGMATISMUS» (15-18 июня 2011 г. Эрфурт, Германия) (*Т. Литвин*)..... 158

Обзор международной конференции «RETROUVER UN SENS NOUVEAU: RENCONTRER L'IMPREVISIBLE» (5-7 июля 2011 г. Тулуза, Франция) (Г. Чернавин).....	161
--	-----

IV. РЕЦЕНЗИИ

<i>Zahavi D.</i> Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective. The MIT Press, 2008 (Т. Литвин).....	168
<i>Gallagher S.</i> How the body shapes the mind. New York: Oxford University Press, 2005 (А. Хахалова).....	172

V. СОБЫТИЯ

Анонс исследовательских семинаров при Парижском Архиве Э. Гуссерля...	180
Анонс международной конференции «Проблематика случайности и фактичности в феноменологии» («Die Kontingenz und die Faktizität in der Phänomenologie»).....	183
Анонс международной конференции «Мартин Хайдеггер и философская традиция: повторение vs демонтаж».....	184
Анонс семинара «Проблемы современной онтологии».....	191
Анонс международной конференции «Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России».....	193
Объявление о виртуальном семинаре по книге А. Г. Чернякова «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера».....	194
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	195

ОТ РЕДАКЦИИ

Вопросы о сущности и значимости феноменологии как метода философии, понятой в качестве строгой науки, о смысле ее максимы — «назад к самим вещам», о ее «практическом повороте», о претензии феноменологии на статус «первой философии» до сих пор оказываются актуальными. Вместе с тем наблюдаются и негативные тенденции в феноменологическом сообществе — тенденции формализации, догматизации, упрощения задач феноменологии, превращение сообщества феноменологов в закрытую корпорацию, преследующую в лучшем случае архивные и школьные цели.

В каких режимах проводится сегодня развитие феноменологической традиции в современном философском пространстве? С одной стороны, имеет место углубленное исследование таких ключевых проблемных сюжетов феноменологии, как проблема времени, соотношение временности и субъективности, проблематика генетической феноменологии, феноменологическое обоснование метафизики, региональные онтологии, феноменологическая психология, теологический поворот в феноменологии. С другой стороны, мы сталкиваемся с попытками применения собственно феноменологического метода к анализу не получивших центрального места в самой феноменологии тем. Большой интерес проявляется к постфеноменологическим (прежде всего, во Франции) исследованиям и критике феноменологии, компаративному анализу отдельных проблем философской герменевтики и англо-американской аналитической философии. Также наблюдается тенденция к интеграции феноменологии с другими гуманитарными и естественнонаучными дисциплинами, такими как когнитивная психология, психоанализ, нарративная философия и т. д., что позволяет говорить об образовании нового академического пространства для дискуссии. В англоязычной феноменологии под влиянием Мерло-Понти сформировалось новое направление, и у феноменологии появились перспективы диалога с психологией и нейрофизиологией. Этот новый диа-

лог с науками, как представляется, сулит феноменологии интересное будущее: феноменология позволит наукам не упускать из виду целостного горизонта, науки же дают феноменологии прекрасную пищу для размышления и анализа. Все эти темы и направления, безусловно, расширяют поле феноменологической работы, обновляя в нем момент разноликости самой феноменологии.

Пунктирное существование феноменологического движения сначала в СССР, а затем в России, не раз вызывало к жизни разные издательские проекты, направленные на развитие феноменологических исследований, на создание общего поля для феноменологических дискуссий. Журнал «*Horizon. Феноменологические исследования*» призван стать проводником в мир феноменологической философии и связанных с ней, близких ей направлений. Издание ориентировано как на профессиональных феноменологов, так и на начинающих свой путь в феноменологию молодых заинтересованных исследователей.

Одна из главных наших целей — интенсифицировать коммуникацию представителей феноменологического направления современной философии, создать поле для актуальных дискуссий, поле живого общения и обмена новыми идеями.

Идея журнала, посвященного современным феноменологическим исследованиям, уже давно вызывала беспокойство и требовала своего воплощения. Летом 2011 года Юлия Орлова, Наталья Артёменко и Георгий Чернавин эту идею воплотили в проект журнала, который вы держите в руках. Нам бы хотелось посвятить этот номер светлой памяти нашего коллеги, известного российского феноменолога, нашего друга *Юлии Орловой*....

І. ИССЛЕДОВАНИЯ

РОМАН ГРОМОВ

ДЕФИНИЦИЯ И ДЕСКРИПЦИЯ У БРЕНТАНО И ГУССЕРЛЯ. ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ СОЗНАНИЯ*

DEFINITION AND DESCRIPTION AT BRENTANO AND HUSSERL. LANGUAGE-GAMES IN THE PHENOMENOLOGY OF CONSCIOUSNESS

In the article logic preconditions of the concept of description at Brentano and Husserl are considered, in particular, a connection between the doctrine of the definition and the practice of the description of consciousness. Originality of Brentanos doctrine is that he has departed from the Aristotelian principle of dichotomizing differentiation of generic concepts. On the contrary, Husserl comes back to an Aristotelian principle of differentiation of generic definitions and confirms an intentionality as a generic property of acts of the consciousness. The author shows how divergences in the logic theory of concept have caused many essential distinctions at Brentano and Husserl in practice of description and in interpretation of the structures of acts of the consciousness.

Keywords: phenomenology, Brentano, Husserl, description, theory of definition, intentionality.

В статье рассматриваются логические предпосылки понятия дескрипции у Brentano и Гуссерля, в частности, связь между учением о дефиниции и практикой дескрипции сознания. Оригинальность учения о дефиниции Brentano состоит в том, что он отошел от аристотелевского принципа дихотомической дифференциации родовых понятий. Напротив, Гуссерль возвращается к аристотелевскому принципу дифференциации родовых определений и утверждает интенциональность в качестве родовой характеристики актов сознания. Автор показывает, как расхождения в логической теории понятия обусловили многие существенные различия у Brentano и Гуссерля в практике дескрипции и в трактовке структур актов сознания.

Ключевые слова: феноменология, Brentano, Гуссерль, дескрипция, учение о дефиниции, интенциональность.

В настоящей статье мы хотели бы вынести на обсуждение два тезиса. Во-первых, мы попытаемся показать существенную связь у Brentano и раннего Гуссерля между учением о дефиниции (традиционно считавшегося частью логической теории понятия) и практикой

* Настоящая статья представляет собой полную версию одноименного доклада, сделанного на конференции «Эдмунд Гуссерль. К 150-летию рождения философа» в Институте философии РАН 10 декабря 2009 г.

дескриптивного исследования. Тем самым мы попытаемся выявить некоторые неявные логические предпосылки, которые определяли у этих авторов способы описания опыта сознания. Во-вторых, мы хотели бы обосновать полемический тезис. По нашему мнению, традиционная практика чтения *Пятого логического исследования* Гуссерля¹ проходит мимо языкового строя этой работы и очень часто игнорирует его имманентную проблематику. Мы имеем в виду то обстоятельство, что ключевые проблемы *Пятого исследования* формулировались и разрабатывались Гуссерлем как проблемы морфологии, то есть как вопросы классификации форм сознания. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на названия некоторых ключевых глав и параграфов этого раздела «Логических исследований».² Между тем зачастую морфологическая тематика у раннего Гуссерля рассматривается как рудиментарная, в ней видят наследие, доставшееся ему от ранних проектов дескриптивной психологии брентановской школ.³ Как правило, эта тематика декодируется в виде «проблемы интенциональности», хотя сам Гуссерль не использовал этого выражения и в явной форме тематизировал иные вопросы. В частности, в *Пятом исследовании* речь идет о проблеме «последних видовых отличий» суждений и представлений, о проблеме «родового единства» интенциональных переживаний, о принципах дифференциации видов сознания, о дифференциации подлинных и мнимых комплексов переживаний и т. д.

¹ Второй том «Логических исследований» Эдмунда Гуссерля состоит из шести исследований. Пятое исследование называется «Об интенциональных переживаниях и их “содержаниях”» и посвящено изучению сущности когнитивных актов сознания, благодаря которым осуществляется познание (см.: *Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1). Логические исследования. Т. II (1).* М.: Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 2001).

² См.: Пятое исследование. Гл. 2, § 15: «Могут ли переживания одного и того же феноменологического рода <...> частично быть актами, а частично не-актами»; Гл. 3, § 24: «Трудности. Проблема дифференциации родов качеств»; Гл. 5: «Дальнейшее развитие учения о суждении. “Представление” как качественно единый род номинативных и пропозициональных актов».

³ См. в качестве примера статью *Л. Ландгребе* «Интенциональность у Гуссерля и Brentano». В ней констатируется, что главным интересом Brentano при разработке понятия интенциональности была классификация базисных психических актов, и утверждается, что ранний Гуссерль заимствовал у Brentano только «слово интенциональность, между тем как по существу дела у него с самого начала в виду имелось нечто совершенно иное» (см.: *Логос: журнал по философии и прагматике культуры. 2002 (33). С. 33*). Тем самым Ландгребе полагает, что морфологическая проблематика «Логических исследований» не является существенной для понимания формирования оригинальной гуссерлевской позиции.

Нам представляется, что перекодировка проблем морфологии в проблему интенциональности упускает важнейший аспект в подходе Гуссерля, аспект выходящий за рамки его собственного проекта и затрагивающий общетеоретические вопросы философии сознания. Забегая вперед, мы хотели бы отметить, что в случае гуссерлевской морфологии мы имеем дело с поиском универсальной модели описания сознания, соответственно, универсального языка феноменологической дескрипции. Речь идет о такой модели, которая позволяла бы описывать все разнообразие опыта сознания единообразным способом, с помощью фиксированной номенклатуры характерных признаков интенциональных переживаний.

Понятие дескрипции на всех этапах феноменологического движения и вплоть до наших дней было и остается своеобразной шифрограммой. Каждый лидер феноменологического движения видел в дескриптивном характере феноменологии ее важнейшую, ключевую характеристику, но при этом давал ему оригинальную трактовку, вкладывал в понятия дескрипции собственное понимание стратегии феноменологического исследования. К примеру, Хайдеггер в седьмом параграфе «Бытия и времени» называет выражение «дескриптивная феноменология» тавтологией. Феноменология по определению является дескрипцией, заявляет он, феноменология призвана «в прямом показывании и прямом доказывании» выявлять в феноменах то, что подлежит разработке. И здесь же Хайдеггер оговаривается, дистанцируясь от ранних проектов дескриптивной психологии, что его собственная «дескрипция» представляет своеобразный подход, она не является методом описания по типу ботанической морфологии. В дальнейшем мы предпримем попытку частично расшифровать эту шифрограмму в случае с двумя родоначальниками феноменологического движения — Brentano и ранним Гуссерлем. При этом Brentano послужит нам точкой опоры в подступе к Гуссерлю и станет тем фоном, на котором можно будет оттенить своеобразие исследовательской практики Гуссерля.

Как известно, Brentano проводил различие между генетическим и дескриптивным подходами в психологии. Первый представляет собой каузальное объяснение феноменов сознания, второй — их описание, то есть выявление характерных особенностей, составляющих элементов и способов их связи.⁴ Это различие Brentano вводит под влиянием английского историка и теоретика науки Уильяма Вевеля. Вевель в серии

⁴ *Brentano F. Deskriptive Psychologie. Hamburg: Meiner, 1982. S. 1-10.*

своих масштабных исторических исследований утверждал, что с начала XVIII века, после длительного господства физикалистских дисциплин, в современном естествознании начала формироваться еще одна продуктивная ветвь исследования — дескриптивные или «аналитико-классифицирующие» науки.⁵ К таковым он относил геологию, биологию, сравнительную анатомию, ботанику и др. Их задача заключается в описании и систематизации явлений. Причем дескрипция у Вевеля, в отличие от ее трактовки у Джона Стюарта Милля, не была простой подготовительной процедурой к индукции, но представляла самоценное и продуктивное исследование. Эти дисциплины он называл также феноменологическими, в частности, он говорил о «феноменологической геологии», о «феноменальной глоссологии» в языкознании. Brentano в собственной классификации психологических исследований следовал за Вевелем вплоть до терминологических заимствований. В частности, он называет дескриптивную психологию *психогнозией* по аналогии с обозначением у Вевеля феноменологической геологии в качестве геогнозии.⁶

Можно сказать, что Вевель был посредником между дескриптивным естествознанием и дескриптивной психологией Brentanovской школы. С его точки зрения, локомотивом современных дескриптивных наук является ботаника. Ботаника совершила в XVIII веке научный прорыв (имелась в виду в первую очередь работа Линнея), и это произошло благодаря тому, что в ней был создан искусственный «точный и интеллектуальный язык» научного исследования. Именно разработку точного научного языка в ботанике Вевель считал главной особенностью современной интеллектуальной истории. Таким образом, для него и для многих его современников середины XIX века — в том числе, возможно, и для Brentano — не физикалистские науки и не математика, но именно ботаника служила примером систематической разработки искусственного и точного языка науки. Поэтому достижения современной ботаники воспринимались как образцовые для остальных

⁵ Whewell W. The Philosophy of the Inductive Sciences. London: John W. Parker. 1840, Vol. 1. P. LXI-LXII; а также: History of the Inductive Sciences from the earliest to the present time. The third edition with additions. New York: Appleton and Company, 1866. Vol. II. P. 313 ff.

⁶ См. более подробно о связях Brentano и Вевеля в статье: Громов P. A. Феноменология: философский прорыв или возрожденная схоластика (критика и самообоснование ранней феноменологии) // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010. М., 2010. Т. II. С. 216-218.

описательных наук. В этой связи важно отметить, что в совершившей, по мнению Вевеля, научный прорыв ботанике Линнея активно использовался понятийный аппарат схоластической логики, в частности, ее учение о дефиниции. Две трети «Философии ботаники» (1751) Линнея посвящено методу правильного определения.⁷ Это говорит о том, что, несмотря на критику в посткартезианской философии, аристотелевско-схоластическая логика, точнее, ее учение о дефиниции сохранилось в естественной истории как вполне релевантное средство научного познания, а именно в качестве инструмента научной систематики.

Развитие научной систематики в дескриптивных естественных науках на рубеже XVIII–XIX вв. является очень важным для понимания позиции Brentano. Brentановская концепция психологического описания формировалась сложным путем через интерпретацию аристотелевского учения о дефиниции в духе современной научной систематики. О важности для Brentано учения о дефиниции говорит уже тот факт, что он посвящает ему два из двадцати пяти своих габилитационных тезисов (шестнадцатый и семнадцатый).⁸ Он неизменно обращается к этому учению во всех своих крупных историко-философских работах об Аристотеле, а также в лекциях по логике, в исследованиях по метафизике.⁹ Его интерпретационная стратегия заключалась в том, чтобы сблизить Аристотеля с современными подходами в дескриптивном естествознании, более того, представить его в качестве предшественника современной научной систематики. В частности, Brentано утверждал, что учение Аристотеля о дефиниции претерпело существенную эволюцию. В поздних работах («О частях животных», «О душе», «Метеорологии») Стагирит переоценил, по мнению Brentано, познавательные границы дефиниции. Если в «Метафизике» посредством дефиниции определялись сущностные, субстанциональные свойства и различия вещей, то в поздних работах Аристотель, как позднее Локк и Лейбниц, фактиче-

⁷ Линней К. Философия ботаники. М.: Наука, 1989; см. также: Куприянов А. В. Развитие принципов систематики в XVII–XVIII вв.: автореф. ... канд. биолог. наук. М., 2005.

⁸ Brentano F. Über die Zukunft der Philosophie, Leipzig: Felix Meiner, 1929. S. 139.

⁹ Brentano F. Über Aristoteles. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. S. 22-23, 29-31, 73-82; idem.: Die Lehre vom richtigen Urteil. Bern: Francke Verlag, 1956. S. 51-53, 80-97; idem.: Aristoteles und seine Weltanschauung. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977. S. 17-20, 54-56; idem.: Geschichte der griechischen Philosophie. Bern; München: Francke Verlag, 1963. S. 234-235; idem.: Kategorienlehre. Leipzig: Meiner 1933. S. 20-25, 32-38, 104, 146-147.

ски отказывается от попыток непосредственного постижения субстанции и ориентируется на выявление непосредственно данных в опыте, эмпирических отличительных признаков того или иного вида явлений.¹⁰ Иначе говоря, на позднем этапе в дефиниции Аристотеля фиксируются не субстанциональные, сущностные свойства, но то, что сам Аристотель назвал «собственным», а средневековые схоласты обозначали как «*propria*». Речь в данном случае идет о не-сущностных, но, тем не менее, характерных признаках, присущих исключительно явлениям данного вида. Например, для человека такими характерными признаками являются чувство юмора, способность учиться и читать. Данные характеристики не выражают сущностного определения человека в понимании Аристотеля, но присущи исключительно человеку и составляют его отличительные свойства.¹¹

Таким образом, Brentano стремился модифицировать учение о дефиниции в духе времени, он трактует его как современное средство эмпирического научного исследования. Подобно большинству современников, он отказывается от «сущностной дефиниции» (*definitio essentialis, definitio quidditativa*) в схоластическом смысле как непосредственного постижения субстанциональных свойств, он ограничивает дефиницию

¹⁰ «*Метафизика Z*, где дефиниции в строгом смысле слова ограничены одной единственной категорией субстанции, нигде отчетливо не выражает убеждения, что мы фактически не обладаем понятиями субстанциональных отличий. Напротив, складывается впечатление, как будто Аристотель в выбранных им примерах на самом деле указывает нам такие субстанциональные отличия. Вопреки этому *Метеорология* показывает самым определенным образом, что мы совершенно лишены понятий субстанциональных отличий, и что они должны заменяться акцидентальными определениями, которые сопутствуют им в качестве характерных свойств (*Eigentümlichkeiten*), а именно через выявление характерных активностей, которые осуществляет соответствующий вид. Таковые более всего заметны в случае живых существ, а потому также виды живых тел могут дефинитивно определяться нами лучше, чем виды тел безжизненных. Здесь взгляды Аристотеля совершенно отчетливо усовершенствовались не только в отношении способа, каким следует давать определение, но также, как представляется, относительно познаваемости субстанций. Мы видим, что они теперь существенно приблизились к учению Локка и Лейбница <...>. Равных убеждений придерживается затем также работа *De Partibus Animalium*. Мы должны использовать в дефинициях не отличия самих субстанций, но характерные свойства, которые связаны с ними как типичные для них и которые в своей совокупности служат нам заменой для них» (*Brentano F. Aristoteles und seine Weltanschauung*. S. 18; см. также: *Brentano F. Über Aristoteles*. S. 23, 80-81).

¹¹ См. Аристотеля о различии сущностных (субстанциональных), собственных и входящих свойств: *Аристотель*. 1) *Топика*. I, 4-5; 2) *Метафизика*. Кн. 7. Гл. 4, 5, 9-12; 3) *Аналитика*. II, 5, 91b 35-39.

феноменальной сферой опыта, а также отделяет ее от каузального объяснения. Дефиниция становится у него средством систематизирующего описания непосредственных опытных данных. Фактически, в своей историко-философской экзегетике Аристотеля он редуцирует аристотелевскую дефиницию к тому, что схоласты называли «дескриптивной дефиницией» (*definitio deskriptiva*). Дескриптивная же дефиниция означала в схоластике не определение субстанциональных свойств вещи, а фиксирование эмпирических отличительных или собственных признаков (*propria*), присущих явлениям определенного вида.¹²

Однако вместе с тем Brentano стремился сохранить дефиницию в качестве важнейшего средства философского исследования и обосновать высокий познавательный потенциал, в частности, дескриптивных определений. Он оставался на почве аристотелевско-схоластической модели познания и разделял вместе с Линнеем тезис о естественности родовых отличий. Это означает, что роды не являются просто результатом конвенции, они не конституируются посредством классификации, но выявляются благодаря ей. Научная дескрипция не является просто эвристическим средством для лучшей ориентации и экономии исследовательских усилий, она должна обеспечить приближение к естественному порядку природы, отражать объективную структуру мира. Brentano не отказывается также от схоластической субстанциональной онтологической модели (правда, существенно ее модифицирует). Признавая, что непосредственным объектом научного исследования являются феномены, представляющие собой эмпирические манифестации субстанциональной природы, он был убежден в принципиальной по-

¹² В свой собственной классификации дефиниций Brentano выделял, наряду с прочими, «дескриптивные» и «циркумскриптивные» определения. Немецкое *Zurkumskription* происходит от латинского *circumscribo*, что означает намечать границу, определять местожительство, а также в риторике давать иносказательную характеристику. В классификации Brentano «дескриптивные дефиниции» — это определения, фиксирующие характерные или отличительные признаки феноменов определенного класса, а «циркумскриптивные» дефиниции представляют собой пояснения с помощью единичных, наглядных примеров (см.: *Brentano F. Die Lehre vom richtigen Urteil*. Bern: Francke Verlag, 1956. S. 51-97; в особенности S. 92-93, 96-97). Brentano был хорошо знаком с логикой схоластики и заимствовал понятие дескриптивной дефиниции у французского томиста XVII века Антуана Гудена (*Antoine Goudin*, 1639–1695), книга которого «Философия святого Фомы» была популярна в середине XIX века и выдержала с 1851 по 1860 г. четыре переиздания. Brentановское определение дескриптивной дефиниции буквально совпадает с определением Гудена (см. об этом: *Hedwig K. Deskription. Die historischen Voraussetzungen und die Rezeption Brentanos // Brentano Studien*. Würzburg, 1989. Bd. 1. S. 35).

знаваемости природы субстанции. Мы приближаемся к ее постижению эмпирическим путем через описание феноменальных характерных свойств.¹³ Таким образом, отказавшись от сущностной дефиниции и от отождествления родо-видовых определений с определениями субстанциональными, он все же не отказался от традиционной онтологической модели и традиционных философских притязаний. На деле, дескрипция у Brentano оказывается своеобразным эрзацем для традиционной сущностной дефиниции, с ее помощью он решает традиционные метафизические задачи: артикулирует разные роды сущего, определяет объективный, категориальный порядок мира. Отказавшись от сущностных дефиниций, он вместе с тем качественно переоценил в сравнении со схоластикой познавательные возможности дескриптивной дефиниции. Если для схоластов *definitio deskriptiva* означала познание эмпирических признаков того или иного вида без проникновения в его сущность, а потому познание не точное и не глубокое, то у Brentano она становится ключевым средством определения категориального порядка бытия, разграничения сфер научного исследования и построения научной систематики.

Дескриптивная дефиниция оказывается также продуктивным инструментом психологического исследования. Многие важнейшие фрагменты Brentановских психологических работ, оказавшие влияние на молодого Гуссерля, представляют собой не что иное, как поиск дескриптивных дефиниций психических явлений. Например, знаменитое различие физических и психических феноменов в «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874) и определение последних как разных способов отношения к предмету. Эта характеристика, получившая название тезиса об интенциональности, есть не что иное, как дескриптивная дефиниция, фиксирующая отличительный признак психических феноменов.¹⁴ Другим примером могут служить лекции Brentано

¹³ Brentano отмечает: «<...> по этой причине, безусловно, не будет неуместным сказать, что среди этих видов определений и различений одно значительно более [чем другое] соответствует радикальному отличию в самих вещах. Если подобные определения сами не являются субстанциональными, то все же они суть знаки особого субстанционального родства, которое само по себе наблюдаться не может» (см.: *Brentano F. Die Lehre vom richtigen Urteil. S. 53*).

¹⁴ Brentano дает следующее определение психического феномена: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не долж-

по эстетике 1885–1886 гг., которые прослушал Гуссерль и которые он позднее в своих воспоминаниях о Brentano оценивал как образцовое дескриптивное исследование. Здесь также речь шла о «понятийном определении фантазии», то есть о выделении отличительных признаков, которые были бы присущи исключительно феноменам фантазии и отличали бы их от всех прочих психических феноменов, в первую очередь от ощущений.¹⁵

Вместе с тем Brentano вносит в аристотелевское учение о дефиниции существенное изменение, которое имело далекоидущие последствия для психологического исследования. Он отходит от принципа дуального или дихотомического деления родовых понятий. Как известно, у Аристотеля родовые понятия дифференцируются на взаимоисключающие виды. Например, род «животные» может делиться на разумных и неразумных животных, на живущих на суше и живущих в воде. Таким образом, виды, входящие в род, имеют контрадикторные признаки. Животное может быть либо разумным, либо неразумным, оно не может принадлежать сразу двум видам. Brentano отвергает этот дихотомический принцип дифференциации родовых понятий. По его мнению, родовые понятия могут специфицироваться на виды, не исключаящие друг друга. Например, суждение может быть одновременно утвердительным или отрицательным, аподиктическим или ассерторическим, очевидным или слепым, иметь тот или иной темпоральный модус, быть так или иначе мотивированным и т. д.¹⁶ Это разные видовые характеристики суждения, которые не исключают друг друга и не находятся

на пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта. Хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любит, в ненависти — ненавидит и т. д.» (*Brentano Ф.* Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 33).

¹⁵ *Brentano Ф.* Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 22-44; или *Brentano F.* *Psychologie vom empirischen Standpunkt.* Leipzig: Meiner, 1924. Bd. I. S. 109-140; а также: *Grundzüge der Ästhetik.* Hamburg: Meiner, 1959. S. 3-87; см. также: *Husserl E.* *Erinnerungen an Franz Brentano* // *Kraus O.* *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und Lehre.* München, 1919. S. 157-158. См. подробный разбор этих примеров в статье: *Громов Р. А.* Феноменология: философский прорыв или возрожденная схоластика... С. 224-227.

¹⁶ «<...> быть-судящим специфицируется непосредственно многократно на утверждающего или отвергающего, судящего с настоящим или иным темпоральным модусом, судящего о том или ином объекте, судящего ассерторически или аподиктически, судящего очевидно или слепо, мотивированного так или иначе» (см.: *Brentano F.* *Kategorienlehre.* Leipzig: Meiner 1933. S. 24-25; а также: S. 34-35).

между собой в отношении субординации, то есть одно определение (к примеру быть утвердительным) не включает в себя другие (быть очевидным, быть аподиктическим). Утвердительное суждение может быть очевидным, аподиктическим, но может быть также слепым и ассерторическим.

Согласно Brentano, полная определенность психической активности достигается благодаря пересечению и взаимному дополнению разнотипных видовых характеристик. Этот тезис имел важнейшие последствия для его психологии. Исходя из него, Brentano стремился к как можно более дифференцированной и разнотипной спецификации психических феноменов. Он пытался по возможности умножать способы их классификации и дифференциации. В его работах мы находим богатейшую морфологию сознания, разнообразнейшие классификационные таблицы для каждого класса психических феноменов. Это означает, что Brentano не стремился к унификации языка дескрипции и к созданию единообразной классификации форм сознания. В частности, интенциональность, то есть способ отношения к предмету, не был у него единственным принципом дифференциации и классификации психических феноменов. Brentano предлагал также иные способы классификации: по предмету, по способу мотивации, по способу связи с другими феноменами и т. д. Таким образом, интенциональность не выступала у него в качестве единой и единственной родовой характеристики психических феноменов, в рамках его концепции неуместно отождествление модусов сознания с «видами интенциональности».

Обращаясь в этом контексте к Гуссерлю, мы обнаруживаем, что он возвращается к традиционному, аристотелевскому понятию «сущностной дефиниции». Буквально он пишет, что в Brentановском определении актов сознания как интенциональных отношений он видит «сущностную дефиницию» (*essentielle Definition*) актов сознания.¹⁷ Более того, он заявляет, что «все феноменологические определения [Feststellungen], которых мы здесь добиваемся, следует понимать... как сущностные определения».¹⁸ В этой связи возникает вопрос, как соотносятся между собой «дескриптивная дефиниция» Brentано и «сущностная дефиниция» Гуссерля? Не имеем ли мы здесь дело с простым терминологическим разночтением?

¹⁷ Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1). Логические исследования. Т. II (1). С. 346.

¹⁸ Там же. С. 347.

Прежде всего, ясно, что в основе данного терминологического различия лежат эпистемологические расхождения. Понятие дескрипции было призвано подчеркнуть у Brentano эмпирический характер его психологического исследования. Речь шла о максимально свободном от метафизической нагрузки определении эмпирически доступных, характерных свойств психических феноменов. Избегая понятий «сущность» и «сущностная дефиниция», Brentano дистанцировался от эмпирически не обоснованных спекулятивных проектов в психологии. Гуссерль, напротив, дистанцируется в своих ранних работах от эмпирической, экспериментально ориентированной психологии. В первом издании «Логических исследований» он еще не вполне последовательно, а во втором издании уже целенаправленно дифференцирует эмпирический, психологический подход и сущностное (априорное) философское исследование сознания. Одним из средств последнего становится сущностная дефиниция. У Гуссерля мы имеем дело с построением эйдетики (учения о сущности) сознания, то есть с учением о его всеобщих и необходимых характеристиках, трактуемых как универсальные условия его возможности.

Однако, констатируя это расхождение, мы хотели бы поставить вопрос в ином направлении. Отражают ли эти терминологические расхождения также различия в практике дескрипции? Для того чтобы ответить на этот вопрос необходимо сопоставить исследовательские стратегии Brentano и Гуссерля с их учениями о дефиниции. Своеобразие подхода Гуссерля, в отличие от Brentano, видится в том, что он не только рассматривает интенциональность в качестве характерного свойства актов сознания, но также утверждает интенциональность в качестве «родовой идеи» («Gattungsidee») или «родовой характеристики» («Gattungscharakter») когнитивных переживаний.¹⁹ Это означает, что все акты сознания обладают едиными родовыми свойствами и единообразной структурой, а следовательно, могут быть описаны посредством единых морфологических (родовых) признаков, то есть описаны единообразно. Причем Гуссерль настаивает на родовом единстве актов сознания. Все их многообразие может быть описано без привлечения элементов, которые были бы внешними родовой идее интенциональности.²⁰ Эта

¹⁹ Там же. С. 346-347, 368.

²⁰ Гуссерль пишет: «<...> единство дескриптивного рода “интенция” (“типологическое свойство акта”) обнаруживает видовые различия, которые основываются в чистой сущности этого рода <...> Имеют место сущностно различные виды и подвиды интенции» (Там же. С. 345, 346).

родовая идея может специфицироваться на виды, под-виды интенциональных переживаний, и такими видами интенциональности являются: восприятие, воспоминание, символическое мышление, воображение, суждение, эстетические переживания, волевые решения, то есть все многообразие осмысленного и предметного опыта сознания.

Общий ход исследования Гуссерля в *Пятом исследовании* следующий: сначала он определяет родовую идею интенционального переживания, устанавливает его универсальную структуру и характеристики.²¹ К таковым, в частности, относятся «материя» и «качество».²² По сути, речь здесь идет об универсальных условиях возможности предметного отношения. Затем в рамках этой модели он описывает разные виды сознания в качестве спецификаций родовой идеи интенционального переживания. Тем самым Гуссерль стремится к установлению единообразных принципов дифференциации интенциональных переживаний. Он выделяет несколько родовых характеристик, которые он также называет «абстрактными моментами» (частями), на основании которых он будет дифференцировать все разнообразие актов сознания. Структуры интенциональности у Гуссерля — это не только условия предметного отношения, но также универсальные морфологические признаки для классификации актов сознания.

Важным следствием этого становится то, что результаты дескрипции Гуссерль фиксирует в виде родо-видовой типологии пережи-

²¹ «<...> идеация, осуществленная на показательных отдельных случаях таких переживаний <...> дает нам чисто феноменологическую родовую идею *интенционального переживания*, или акта, а затем и ее чистые подвиды» (Там же. С. 346, 369).

²² «Качество» акта — это то, благодаря чему акты сознания отличаются друг от друга как суждения (утверждение или отрицание), желания (любовь или ненависть), представления. «Материя» акта — это то, благодаря чему акты с одним и тем же качеством отличаются друг от друга как суждения, представления или желания с разным «содержанием». Подробно Гуссерль разъясняет различие между качеством и материей акта в § 20 *Пятого исследования* следующим образом: это «<...> различие между общим свойством акта, которое характеризует акт или как просто представляющий, или как судящий, чувствующий, желающий и т. д., и его «содержанием», которое характеризует его как представление этого представленного, как суждение этого обсуждаемого и т. д. Так, например, оба высказывания: $2 \times 2 = 4$ и *Ибсен считается основателем современного реализма в драматургии* — квалифицируются как высказывания одного вида, каждое квалифицируется как высказывание. Это общее мы называем *качеством суждения*. Первое, однако, есть суждение одного «содержания», другое — другого. Для того чтобы отличить это понятие содержания от других, мы говорим здесь о *материи* суждения. Подобные различия между *качеством* и *материей* мы делаем относительно всех актов» (Там же. С. 375).

ваний. Язык родо-видовой типологии становится языком дескрипции (само выражение «виды интенциональности» оказывается возможным именно вследствие трактовки интенциональности как родовой идеи актов сознания и не встречается у Brentano). В ранних психологических манускриптах Гуссерль еще обходился без развитой родо-видовой типологии. Ее появление в «Логических исследованиях» объясняется, по нашему мнению, не только оформлением концепции сущностного познания (феноменологии как эйдетики сознания), но также стремлением придать дескрипции системный характер, выработать единообразную модель описания сознания. Следствием этого стала полезная и во многом удачная унификация концептуального аппарата феноменологического исследования, но вместе с тем также и его опасный схематизм. Видимо, это стремление Гуссерля к созданию универсальной модели сознания, его стремление к описанию многообразия опыта сознания посредством единых типологических характеристик дало повод многим его современникам для упреков в абстрактном конструировании жизни сознания. Дильтей в «Построении исторического мира в науках о духе» упрекает Гуссерля в «психологической схоластике», то есть в попытке «компоновать жизнь из абстрактных сущностей». Вундт в работе «Психологизм и логицизм» говорит о Гуссерле как о высшем пункте «схоластического логицизма», который полностью подчиняет психологию логике.²³ Повод к такой критике за использование схоластических методов исследования дает, по нашему мнению, выбранная самим Гуссерлем стратегия дескрипции.

Сравнивая Гуссерля с Brentano, можно сказать, что утверждение интенциональности в качестве родовой идеи сознания было принципиально новым моментом гуссерлевской феноменологии. Brentano был далек от разработки универсальной модели сознания, через призму которой, в виде ее спецификации, можно было бы описывать весь разнообразный опыт. На деле мы находим у него лишь комбинаторную модель акта сознания, который формируется из единообразных простейших психических элементов, каковыми выступают психические феномены. Но он был далек от того, чтобы представлять восприятие или фантазию как видовые спецификации единой родовой идеи интенционального пе-

²³ *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Bd. VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften / hrsg. B. Groethuysen. Stuttgart-Göttingen, 1968. S. 237; *Wundt W.* Psychologismus und Logizismus // *Wundt W.* Kleine Schriften. Bd. 1. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1910. S. 519.

реживания. Более того, интенциональность не рассматривалась им как универсальный принцип дифференциации психических феноменов. Психические феномены класса представлений не различаются у Brentano по способу отношения к предмету. Как уже отмечалось, такой подход явился следствием его учения о дефиниции. Brentano выделяет три базовых класса психических феноменов и для каждого из них разрабатывает своеобразную систему дифференциаций.²⁴ Гуссерль ясно видел принципиальное расхождение в их подходах. В *Пятом исследовании* он вступает в прямую полемику с Brentano, а именно в своей критике брентановского тезиса о фундирующей роли представлений. Из шести глав *Пятого исследования* две главы (третья и четвертая) целиком посвящены этой полемике. Речь здесь идет, как мы надеемся показать, не просто о разном понимании структуры актов сознания, но также о разных моделях феноменологического описания.

Согласно Brentano, все психические феномены являются либо представлениями, либо имеют представления в своей основе. Невозможно судить (утверждать или отрицать что-то), не представляя объект суждения, радоваться, не представляя объект радости, страшиться, не представляя объект испуга. Исходя из этого, Brentano приходит к выводу, что все акты, которые не являются только представлениями, но включают также суждения и эмоции образуют комплексы психических феноменов, то есть комбинацию из нескольких разнотипных феноменов. Например, если мы судим о чем-то, то в основе суждения должно лежать представление объекта, на который направлено суждение. Суждения и эмоции надстраиваются над представлениями, задающими их объект. В этих комплексах имеется односторонняя зависимость — представления возможны без суждений и эмоций (можно представлять что-то в нейтральном модусе, не утверждая и не отрицая существование объекта, без выраженного эмоционального отношения к нему), но не наоборот. Эта концепция оказывается в фокусе гуссерлевской критики, поскольку она противоречила его универсальной модели интенционального переживания, в частности, она входит в противоречие с его постулированием «материи» и «качества» как универсальных структурных характеристик актов сознания. Гуссерль выводит из брентановской концепции два следствия.

²⁴ Хорошим примером этому могут служить его лекции по дескриптивной психологии см.: *Brentano F. Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Meiner, 1982.

Во-первых, из нее следует признание класса простых представлений, то есть представлений как таковых, не сопровождаемых суждениями и эмоциями. Такие простые представления не отличались бы друг от друга по «качеству», но лишь по представленному в них содержанию, по «материи».²⁵

Во-вторых, отсюда следует, что суждения и эмоции не являются самостоятельными актами. Это просто добавочные компоненты к представлениям, поскольку они направлены на объекты, данные в фундирующих их представлениях, они от представлений получают собственное содержание, «материю». Они отличаются от лежащих в их основе представлений лишь своим качеством, способом отношения к представленному содержанию (признают его или отвергают, любят или ненавидят).

И здесь Гуссерль сталкивается с проблемой «последней видовой дифференциации» интенциональных переживаний. Что является отличительным свойством разных видов интенций, а именно, что отличает друг от друга суждения, эмоции, представления?²⁶ Из брентановской концепции следует, что принципом видовой дифференциации представлений является материя, а принципом видовой дифференциации суждений и эмоций — качество, поскольку последние получают материю от представлений и в этой части от них не отличаются. Если бы Brentano

²⁵ Как уже отмечалось, Brentano полагал, что представления не различаются между собой по способу отношения к представляемому предмету, но отличаются друг от друга лишь по своему объекту или содержанию. Наряду с представлениями он различал еще два базисных класса психических феноменов — суждения и эмоции. Эти классы отличаются по способу отношения к предмету. В классе суждений он выделял два противоположных способа отношения — утверждение и отрицание, в классе эмоций — спектр разных способов отношений от любви до ненависти. Вместе с тем он полагал, что суждение и эмоциональное отношение получают свой объект благодаря представлению и отличается от фундирующего представления не своим содержанием (объектом), а только способом отношения к нему. Например, мы можем признавать или отрицать один и тот же объект, сначала любить, а позднее ненавидеть что-то. В этом случае в основе двух разных психических отношений лежит одно и то же представление.

²⁶ Относительно вышеописанной брентановской концепции он замечает: «Во всяком случае, бросается в глаза своеобразное предпочтение, которое отдается представлениям как единственному роду интенциональных переживаний, интенциональная сущность которых, или, что означало бы теперь то же самое, интенциональное качество которых могло бы быть действительно простым. В связи с этим возникает трудность, как же понимать предельную видовую дифференциацию различных родов интенциональной сущности (скажем кратко: интенций)» (*Гуссерль Э. Соб. соч. Т. III (1). Логические исследования. Т. II (1). С. 403*).

был прав, полагает Гуссерль, то следовало бы заключить, что материя и качество интенциональных переживаний — это не два аспекта единой родовой сущности, а свойства двух разных родов, что они соотносятся между собой подобно тому, как соотносятся в единой материальной вещи атрибуты разного рода как цвет и форма. Действительно, цвет и форма нераздельны, они невозможны друг без друга. Но они внутренне не связаны между собой, это качества разных родов. Они могут меняться независимо друг от друга, они имеют собственные предельные видовые отличия.²⁷ Если в интенциональных переживаниях дело обстоит именно так, то качество — то есть то, что делает суждение суждением, эмоции эмоциями — не имело бы сущностной связи с материей, с содержанием акта сознания. Это означало бы, что ни суждения, ни эмоции не имеют собственного оригинального содержания и собственной оригинальной предметности.

Подробно разобрав позицию Brentano, Гуссерль приходит к следующему выводу: Brentano описывает акты сознания, сформированные из трех типов базовых психических феноменов, как комплексы феноменов разных родов. Это происходит у него вследствие того, что для Brentano моделью акта сознания служила материальная вещь как комплекс качеств разных родов, в частности, как феноменальное единство качества и протяженности, цвета и формы.²⁸ Это тонкое замечание Гуссерля является, по нашему мнению, совершенно справедливым. Действительно, в основе психологической дескрипции Brentano лежит неявная, но вполне определенная, можно сказать, традиционная онтологическая модель сознания. Он рассматривал психические феномены как акциденции духовной субстанции. Представления, суждения и эмоции являются для него не абстрактными моментами реально единого переживания, но реально отличными друг от друга акциденциями субстанции, имеющими собственные видовые спецификации, причем разнообразными.

В результате этой критики Гуссерль стремится доказать, что все акты сознания дифференцируются одинаковым образом, то есть по ма-

²⁷ Там же. С. 406-407.

²⁸ «Это есть форма комплекса, для которой еще недостает вполне подходящего имени. Brentano и некоторые из его последователей говорят здесь об объединении метафизических частей. Штумпф предпочитает название «атрибутивные части». *Объединения внутренних свойств в единство феноменальных внешних вещей* предоставляют типичные примеры, на основе которых можно понять идею этой комплексной формы» (курсив мой. — P. Г.) (Там же. С. 407).

терии и качеству. Материя и качество образуют два универсальных компонента интенциональных переживаний, которые внутренне связаны между собой как аспекты единой родовой сущности. На этой основе он делает очень важный вывод, что не все интенциональные переживания являются комплексами. В частности, восприятие и суждение суть простейшие виды интенциональности.²⁹ По его мнению, Brentano не смог отличить реальные комплексы психических переживаний от мнимых. В акте суждения представления не являются самостоятельными актами, но образуют лишь несамостоятельный компонент переживания. Из этого следует, что суждения — это особый вид интенциональных переживаний, который обладает оригинальным способом отношения и оригинальной, не сводимой материей (значением), а следовательно, и оригинальной предметностью. В полемике с Brentano Husserl фактически обосновывает идею корреляции между актами сознания и предметностью, а именно, он доказывает, что каждый вид интенциональности имеет собственный вид качества и материи, а значит, и особый тип предметности.

В этой полемике присутствует еще один важный для Husserl и для последующей феноменологии аспект. Brentano описывал каждый акт сознания как комплекс психических отношений и их объектов. Тем самым он стоял на позиции характерного для эмпирической психологии XIX века «семантического атомизма». У него содержательное (смысловое) единство акта сознания формируется из комбинации простейших элементов, каковыми являются психические отношения и соответствующие им объекты. Из этого следовало, что представление комплексных, сложных предметов предполагает также сложно организованный, комплексный психический акт, а усложнение предметности — умножение психических отношений и усложнение акта сознания как такового. У Brentano просматривается своеобразный структурный изоморфизм предметности и сознания. Husserl в своем учении о родовой сущности интенционального переживания пытается отойти от Brentановского семантического и психологического атомизма, от того чтобы описывать акты сознания как комбинации простейших психических феноменов. Простые виды интенциональных переживаний, как суждение или восприятие, не являются комплексами или пучками интенциональных отношений, они обладают несводимым смысловым единством и осно-

²⁹ См. в *Пятом логическом исследовании* о восприятии § 27, о суждении § 28, 29, в особенности С. 415, 419-420.

ванным на нем единым предметным отношением. Вместе с тем предметность этих актов не обязательно является простой, в случае суждений она представляет собой синтетическое единство.

Оглядываясь на эту дискуссию, можно поставить вопрос: что означает эта полемика, какова природа расхождения между Гуссерлем и Brentano? Этот вопрос можно расширить: как можно объяснить разногласия внутри феноменологии, разногласия между концепциями, которые апеллируют к непосредственному опыту и претендуют на интуитивную достоверность? Brentano утверждает: психические акты суть комплексы психических феноменов с разными видовыми характеристиками. Напротив, Гуссерль отвечает на это: интенциональные переживания имеют единую родовую сущность, представления не являются в актах суждений самостоятельными актами, но лишь несамостоятельными компонентами. При этом, разбирая и критикуя позицию Brentano, он, по существу, заменяет его примеры собственными, в целом излагает Brentano-скую концепцию на основе собственной модели интенционального переживания и на своем языке. Может ли здесь идти речь об аутентичном воспроизведении позиции оппонента? Не является ли этот спор конфликтом разных моделей систематики, иными словами, конфликтом разных, теоретически несоизмеримых концептуальных моделей сознания? Если это конфликт альтернативных способов описания, то он имеет эвристическую природу и должен решаться не путем апелляции исключительно к опыту, но на основе, в том числе, таких прагматических критериев, как большее удобство конкурирующих моделей, их простота, более значительный теоретический потенциал.

Сам Гуссерль ставил в «Логических исследованиях» вопрос о возможности разногласия в феноменологии. В двадцать седьмом параграфе *Пятого исследования* он дифференцирует «интуитивный сущностный анализ» (*intuitive Wesensanalyse*) и «понятийное схватывание» (*begriffliche Fassung*)³⁰, то есть интерпретацию. Первое он понимает как интуи-

³⁰ Гуссерль подчеркивает, что очевидность «имманентного сущностного созерцания» не исключает возможности заблуждения, «как только оно (созерцание. — *P. Г.*) призвано, т. е. приведено к понятийному схватыванию и высказано, [оно] может весьма потерять в своей силе и вызвать, поэтому, обоснованные сомнения. Апеллируя к одному и тому же «внутреннему восприятию», одни приходят к такому, другие — к противоположному воззрению; одни читают или вычитывают [там] одно, другие — другое. Так и в нашем случае. Проведенный анализ как раз дает нам возможность осознать это и в каждом отдельном случае отличить и распознать ошибки в интерпретации данностей феноменологического сущностного анализа» (Там же. С. 409-410).

тивное погружение в переживания и их дифференциацию, второе же представляет собой языковое выражение анализа, его концептуальное закрепление. Гуссерль полагает, что тезис об интенциональности Brentano основан на внутренней очевидности, но ему недостает правильного понимания, то есть верного истолкования.³¹ Тем самым он намекает, что речь здесь может идти о конфликте двух систематических моделей, о конфликте интерпретаций.³² Однако в итоге он приходит к утверждению, что концепция Brentano ошибочная. Она стала следствием недостаточно глубоко проведенного анализа и упущенной многозначности понятия представления. Таким образом, Гуссерль претендует на то, что его дескриптивная модель является единственным адекватным отражением опыта. Тем самым он снимает вопрос о возможности альтернативных концепций в феноменологии, о возможности альтернативных и равноправных дескрипций опыта сознания. Спор с Brentano представляется им как столкновение менее и более адекватного описания.

Это происходит, по нашему мнению, вследствие того, что сам Гуссерль обосновывает феноменологическое исследование в рамках ставшей классической для феноменологии дихотомии конструирования и дескрипции. Он исходил из следующей альтернативы: либо мы играем в разные языковые игры, аналитически конструируем разные модели сознания, либо мы погружаемся в переживания и поступательно приближаемся к их более адекватному выражению. Он дает категорический ответ: феноменология не занимается конструированием, она представляет собой до-теоретическое, избегающее гипотетических конструкций описание жизни сознания. Нам представляется, что эта дихотомия сформировалась в феноменологии под влиянием двух установок, заимствованных Гуссерлем еще у Brentano, а именно: ориентации на объективистский, по сути, позитивистский идеал научного познания как чистого описания опытных данных, а также вследствие негативного отношения к немецкому идеализму с его идеей самостановящегося и самосозидающего духа.

Эта дихотомия представляется нам ошибочной, поскольку она упускает продуктивный характер дескрипции в философии сознания. Мы полагаем, что дескрипция в феноменологии не просто отражает

³¹ «Мы не будем подвергать, конечно, эту очевидность сомнению; однако мы можем, пожалуй, попытаться истолковать (deuten) ее и все положение дел иначе» (Там же. С. 417).

³² Там же. С. 402-403, 417.

объективно уже предзаданные и в неизменном виде созерцаемые структуры сознания, но сама по себе продуктивна, она побуждает исследователя и его последователей к новым формам переживаний, то есть она стимулирует появление новых форм опыта и сама является творческим опытом. Например, у Brentano таким новым опытом стал опыт вариативных дифференциаций психических отношений к фиксированной предметности. Сравнив психическое переживание с отношением, он демонстрирует возможность разнообразных переживаний в отношении одного и того же предмета, побуждает своих последователей к различению психических переживаний в отвлечении от их предметности, то есть к довольно сложным и ранее не практиковавшимся формам рефлексии и самонаблюдения. У Husserl появляются иные разнообразные и оригинальные опыты различений, в частности, дифференциация предмета и воспринятого содержания, сложнейший опыт феноменологической редукции. У Heidegger в фокусе внимания оказывается своеобразный опыт непредметного постижения, в частности, широко представленный в искусстве. Во всех этих случаях речь идет о специфических формах опыта, которые не инициировались сознательно до феноменологического исследования, и которые культивируются и утончаются в ходе самой дескрипции. Поэтому вовсе не случайно, что в черновых материалах предисловия для второго издания «Логических исследований» Husserl описывал свое развитие как многолетнее совершенствование личной искусности в созерцательной практике.³³

Если исходить из того, что «или-или» между конструированием и дескрипцией в феноменологии является ложной дихотомией, то было бы неверно трактовать разные морфологии сознания, в частности концепции Brentano и Husserl, либо как просто разные языковые игры, альтернативные концептуальные каркасы, либо как более или менее адекватное отражение внутренних данностей. По нашему мнению, они в первую очередь являются выражением разного опыта исследователей,

³³ «Уже более двух десятилетий вся моя работа движется в имманентном созерцании, при беспримерных усилиях я научился видеть и удерживать увиденное на расстоянии от привнесений. Я вижу феноменологические отличия, в особенности отличия интенциональности, так же хорошо, как вижу отличие этого белого и того красного в качестве чистых цветовых данных» (*Husserl E.* *Husserliana, Gesammelte Werke, Bd. XX/1. Logische Untersuchungen, Ergänzungsband, Erster Teil.* Dordrecht: Kluwer, 2002. S. 321). В этих биографических фрагментах Husserl рассматривает феноменологию как особую профессиональную практику, требующую особой, длительной подготовки (см.: *Ibid.* S. 322).

основываются на разных парадигматических примерах, и именно вследствие этого оказываются теоретически несоизмеримыми друг с другом. С этой точки зрения феноменологическое движение можно охарактеризовать с помощью тропов философии немецкого идеализма как форму самосозидания человеческого духа.

Формулируя квинтэссенцию представленной полемики, можно сказать, что проекты Brentano и Husserl в этой части можно рассматривать как поиск неконвенциональных моделей описания сознания, а вместе с тем и новые пути развития личного опыта. Эти модели неконвенциональны в том смысле, что они сознательно не ориентируются на сложившуюся естественную и научную языковые практики. По сути, они представляют собой изобретение нового языка, нового способа самоописания, который открывает горизонт и побуждает к новым формам переживаний. С этой точки зрения феноменология может самоутверждаться как один из путей творчески создающего себя личного духа.

АВТОР

Громов Роман Анатольевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии и культурологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону).

GROMOV ROMAN — candidate of philosophical sciences, Associate Professor of the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy und Culture Studies, Southern Federal University, Rostov on Don.

E-mail: rgromov@yandex.ru

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

ВРЕМЯ КАК ГОРИЗОНТ ПОНИМАНИЯ БЫТИЯ
В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ*

TIME AS HORIZON OF UNDERSTANDING OF BEING IN THE FUNDAMENTAL ONTOLOGY

This article deals with the notion of time in the Martin Heidegger's fundamental ontology. The conceptual deference between the ordinary understanding of time and its ontological comprehension as temporality is made here. Namely the time of the ordinary understanding is guided by the moment of "now", but the temporality as the meaning of human being (of Dasein) has to be treated on the base of its ecstatic character. It is shown in which way the temporality as the ontological meaning of human being can be the condition of possibility of any understanding of being in general.

Keywords: fundamental Ontology, Martin Heidegger, being, time, Dasein, temporality, ecstasis.

Статья посвящена понятию времени в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. В ней проведено концептуальное различие между обыденным пониманием времени и научно-онтологическим его пониманием. Согласно этому различию, обыденное понимание времени ведомо моментом «теперь», тогда как онтологическое его понимание в качестве смысла бытия человеческого сущего (Dasein) должно трактоваться исходя из его экстатического характера. В статье также демонстрируется, каким образом временность как смысл бытия человека может выступать условием возможности понимания какого бы то ни было бытия вообще.

Ключевые слова: фундаментальная онтология, Мартин Хайдеггер, бытие, время, Dasein, временность, темпоральность, экстазис.

Известно, что хайдеггеровская постановка вопроса о бытии — в той мере, в какой она была осуществлена в его проекте фундаментальной онтологии — непосредственно связывает бытие со временем. Соответствующим образом понятое время оказывается здесь единственным и предельным горизонтом, «тем, из чего» бытие вообще может быть понято. Причем — и это непременно надо иметь в виду, — понято не только смутно, непонятно, в понимании, которое, согласно Хайдеггеру, у нас всегда уже состоялось и имеет характер *факта*, но так же

* Исследование поддержано Фондом Zeit-Stiftung Ebelin und Gerd Bucorius, Hamburg, а так же Конкурсным центром фундаментального естествознания Минобробразования России, грант № M02-1.3К-19.

© А. Паткуль, 2012

может быть постигнуто и понятийно, научно, став собственным предметом философии как онтологии. Представляется поэтому, по крайней мере, полезным дать общую схематическую реконструкцию того, что разумеется в фундаментальной онтологии под временем. Конечно же, подобная реконструкция останется только абстрактной, и в ней будет упущено нечто важное и существенное. Но при этом она позволит выработать определенный подход, в дальнейшем позволяющий достигнуть конкретности в исследованиях хайдеггеровского понимания времени. Подобная *реконструктивная схема* и предлагается в настоящей статье.

Предварительное восстановление содержания понятия времени у Хайдеггера периода фундаментальной онтологии должно в предельном случае включать в себя следующее:

- отличие хайдеггеровского понятия времени от традиционного понятия времени;
- заботу как бытие понимающего бытие сущего и ее структура;
- временность как смысл бытия понимающего бытие сущего и ее структура;
- временность и темпоральность;
- онтологию как темпоральная наука о бытии.¹

Итак, прежде всего, для Хайдеггера очень важно отличить то понимание времени, которое он предлагает в своей онтологии, от того, как время понималось прежде — и в дофилософском опыте, и в основывающихся на этом опыте философских концепциях. Хотя данное отличие может на первый взгляд показаться исключительно негативным, не приносящим ничего содержательного в понимание времени у Хайдеггера, оно является очень важным; и подход к реконструкции этого понимания не может его не учитывать.

Философ обозначает то понимание времени, на котором основываются и из которого исходят все прежние или, как называет их сам Хайдеггер, традиционные концепции времени, как расхожее понимание времени. В самых общих чертах то, что имеется здесь в виду под подобным пониманием, можно выразить следующим образом. Оно видит во времени *бесконечную последовательность сменяющих друг друга моментов «теперь»*. «И таким образом для расхожего понимания време-

¹ К сожалению, последний из перечисленных пунктов в данной статье не может быть раскрыт. Но здесь будет дано определенное указание на возможную перспективу его раскрытия в дальнейшем.

ни время является как череда постоянно «наличных», сразу уходящих и приходящих теперь. Время понимается как некое одно-за-другим, как «поток» теперь, как «течение времени»,² — пишет Хайдеггер. Это время может быть названо также теперь-временем. Для него характерно то, что подлинно сущим оказывается некий момент «теперь», тогда как другие моменты «теперь» суть либо уже не сущие, т.е. прошедшие, бывшие, либо еще не сущие, т.е. наступающие, будущие. В целом оно представляет собой прехождение каждого настоящего момента «теперь» в «уже-не-теперь» и становление «еще-не-теперь» будущего настоящим теперь. Причем каждый отдельный момент теперь, несмотря на различие «уже-не» и «еще-не», именно как момент теперь, остается в силу своей бессодержательности тождественным любому другому моменту «теперь». И все они оказываются при этом тождественными друг другу: «...мы говорим: в каждом теперь есть теперь, в каждом теперь оно уже и исчезает. В *каждом* теперь теперь есть теперь, т.е. постоянно пребывая как *то же самое*, пусть в каждом теперь всякий раз, наступив, исчезает другое. Как *это* меняющееся оно кажет все же и постоянное пребывание себя самого, оттого уже Платон должен был при этой направленности зрения на время как возникающе-уходящую череду теперь назвать время образом вечности...».³

Именно поэтому, с другой стороны, такая последовательность безразличных моментов «теперь» «непрерывна и не имеет пробелов. Как бы «далеко» мы не зашли в «делении» теперь, оно всегда еще есть теперь».⁴ Кроме того, понятое таким образом время с необходимостью рассматривается как «бесконечное» время, которому, выражаясь словами Гегеля, «одинаково не найти предела как тогда, когда <...> мы *выходим* наружу, так и тогда, когда мы <...> путем деления *входим внутрь*...».⁵ Сам Хайдеггер описывает видимую бесконечность так понятого времени следующим образом: «Время подает себя ближайшим образом как непрерывная череда теперь. Каждое теперь есть уже и только-что, со-отв. вот-вот. Если характеристика времени первично и исключительно держится *этой цепочки*, то в нем как таковом в принципе не найти начала и конца. Всякое последнее теперь *как теперь* есть всегда уже сразу-больше-не, т.е. время в смысле уже-не-теперь, прошлого; всякое первое

² Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 422.

³ Там же. С. 423.

⁴ Там же.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Система наук. Ч. I: Феноменология духа. СПб.: Наука, 1994. С. 51.

теперь есть всегда чуточку-еще-не, т. е. время в смысле еще-не-теперь, «будущего». Так что время «в обе стороны» бесконечно».⁶

Именно от подобного понимания времени как необратимой и бесконечной последовательности наличных моментов «теперь», каждый из которых, несмотря на свою отдельность, одинаков с любым другим таким моментом, пытается дистанцироваться Хайдеггер. Вместе с тем указанное понимание времени не является для него чем-то полностью ложным или безосновательным. Более того, расхожее понимание времени есть именно *естественное* его понимание. Оно заключает то, как именно время ближайшим образом и без дальнейшего разбора вообще может быть понято.⁷ Но при этом естественно понятое время не является временем подлинным, исконным. Оно, напротив, представляет собой отход от времени в собственном смысле.

Дело в том, что в данном случае время уже заранее оказывается связанным с пониманием бытия как наличия, как присутствия в настоящем. Не только каждый момент «теперь» воспринимается здесь как наличествующий, но налична и сама необратимая последовательность этих моментов: «Теперь-последовательность воспринимается некоторым образом наличной; ибо она движется сама “во времени” <...> Постоянство времени видят в горизонте неразложимого наличного. В онтологической ориентации на постоянно наличное ищут проблему непрерывности времени, соотв. дают здесь остаться апории».⁸ В той мере, в какой естественным является понимание времени как последовательности моментов «теперь», естественным и ближайшим является и понимание бытия как наличия. Для естественного понимания бытия «быть» означает быть в настоящем, присутствовать; подобно тому, как для естественного понимания времени должен присутствовать в настоящем каждый отдельный момент временной последовательности моментов «теперь».

Однако естественность того и другого скрывает за собой некое упущение. Если обратиться к пониманию бытия как наличия, в силу которого и время естественно рассматривается в качестве наличной последовательности приходящих к наличию и уходящих из него момен-

⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 424.

⁷ В связи с этим Хайдеггер говорит о «естественном опыте и понимании времени». Ср., напр.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 300-301.

⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 423.

тов, то оно естественным образом приписывает наличие как способ быть тому, что на деле имеет совершенно иной способ быть. Например, человеческое существо, имея в качестве единственного сообразного себе способа быть экзистенцию, рассматривается прежде всего по аналогии с наличными вещами в качестве наличествующего. Вместе с тем в подобном естественном понимании бытия как наличия упускаются не только различные несводимые друг к другу модификации бытия, но и смысл бытия вообще, редуцируемый к простому наличию. Впрочем, согласно Хайдеггеру, уже само понимание бытия как наличия, чтобы вообще быть возможным, должно предполагать некий горизонт, обеспечивающий понимание бытия вообще и, в частности, бытия как наличия. Поэтому понимание бытия как наличия следует признать производным от этого исходного горизонта, который, являясь условием возможности того, что от него производно, уже в этом самом близком и естественном *для нас* понимании скрыт за ним. Сходным образом и время, понятое исходя из наличествования моментов «теперь», является производным от некоторого исходнейшего времени, которое оно за собой скрывает, но которое только и делает расхожим образом понятое время возможным.

В силу этого в задачи онтологии входит показ того, что, с одной стороны, и понимание времени как последовательности наличных моментов «теперь», и связанное с ним естественное понимание бытия как наличия укоренены в некотором фундаментальном горизонте, который вообще является условием их возможности, а они, в свою очередь, являются его дериватами. А с другой стороны, — почему естественное понимание бытия и времени необходимо не видит этого горизонта, принимая всякое бытие лишь за наличие, а время — за связь наличествующих «теперь».

В методологическом отношении начальным пунктом для выявления названного горизонта, по мысли создателя фундаментальной онтологии, должно служить такое сущее, которое единственно способно понимать бытие. Это сущее обозначается при этом как *вотбытие* (*das Dasein*). А понимание им бытия принимается как *факт*.⁹ Конкретный же анализ бытийного устройства этого сущего, именуемый *экзистенциальной аналитикой вотбытия*, призван вести к тем структурам, которые и обеспечивают возможность состоявшегося понимания бытия названным сущим. А коль скоро тем, что вообще делает возможным бытийное

⁹ Ср.: Там же. С. 5.

понимание, здесь в итоге окажется исходное время, время в собственном смысле, указанная аналитика должна перейти от выявления бытия вотбытия к смыслу этого бытия, который и составляет подлинная временность, обосновав при этом правомерность этого перехода.

Предварительно и формально Хайдеггер выделяет следующие черты понимающего бытие сущего; причем так, что, по его замыслу, сам ход выявления обеспечивающих понимание бытия структур должен оправдать выделенные предварительные определенности. Но эти черты также составляют преимущество вотбытия перед всяким иным сущим в онтологическом отношении. Во-первых, вотбытие *как* сущее, т. е. в своем *бытии*, определено *экзистенцией*. Это означает, что, как пишет Е. В. Борисов, «содержание актуального бытия вот-бытия составляет понимание этим сущим собственного существования».¹⁰ Вотбытие понимающее относится к своему бытию, оно не безразлично к нему: «...для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии».¹¹ Во-вторых, вотбытие не только открыто собственному бытию, но и бытию вообще, понимая также бытие того сущего, которое не есть оно само. Ф.-В. фон Херрманн следующим образом раскрывает данное обстоятельство: «Бытийно-познающим присутствие в своей экзистенции и образующих ее экзистенциалах является постольку, поскольку в этих последних и в их осуществлении раскрыто, непотаено и освещено бытие в целом. Бытие вообще как бытие в целом — это бытие как экзистенция, а также многообразные способы бытия сущего, не имеющего характера присутствия, которые раскрыты, освещены экзистенцией и ее осуществлением».¹² Наконец, в-третьих, вотбытие и только оно как сущее является необходимым условием подступа к научной разработке того искомого предельного горизонта, который и обеспечивает как экзистенциальность вотбытия, безразличное отношение к собственному бытию, так и то, что бытие вообще, бытие любого иного сущего понимается вотбытием как экзистирующим сущим. Поэтому любая онтология онтически предполагает также существование такого преимущественного сущего, как вотбытие. Р. А. Баст применительно

¹⁰ Борисов Е. В. Эволюция трансцендентально-феноменологических оснований онтологии в работах Э. Гуссерля и экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера: автореф. ... канд. филос. наук. М., 1997. С. 23.

¹¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 12.

¹² Херрманн Ф.-В. фон. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии» // Философия Мартина Хайдеггера и современность: сб. докладов / под ред. Н. В. Мотрошилова. М., 1991. С. 65.

к экзистенциально-онтологической аналитике этого сущего отмечает: «Аналитика вотбытия как осуществление познания в конечном итоге даже находится в этом отношении, ибо она также экзистентно, т. е. онтически, укоренена в вотбытии».¹³

Основываясь на этих формальных характеристиках вотбытия, Хайдеггер в девятом параграфе «Бытия и времени» резюмирует предварительные определенности вотбытия в двух пунктах.

1) Сущность вотбытия заключается в его «быть». Способом же быть этого сущего является экзистенция. В силу этого Хайдеггер утверждает: «Сущность присутствия лежит в его экзистенции».¹⁴ Вотбытие не имеет некоторой заранее данной ему чтойности, не обладает наличными свойствами, но лишь возможностями так-то и так-то быть.

2) «Бытие, о котором для этого сущего идет дело в его бытии, всегда мое».¹⁵ Бытие вотбытия небезразлично вотбытию. Оно не может от него отказаться, не перестав как таковое быть. Быть *всегда моим* означает, что бытие дано *каждый раз* этому вот сущему, а не иному; оно, выражаясь диалектически, не может быть отчуждено. Однако, оставаясь для каждого вотбытия всегда моим и только всегда моим, его бытие может пониматься им либо в модусе *несобственности* (а так оно, как правило, и понимается), либо в модусе *собственности*. Если вотбытие понимает свое бытие собственным образом, то оно понимает его из своих и только своих возможностей быть. Если же — несобственно, то — из возможностей быть других сущих, будут ли это другие экзистирующие сущие или сущие, вообще несоизмеримые с вотбытием.

Ход феноменологически осуществляемой экзистенциально-онтологической аналитики вотбытия показывает, что сами предварительные формальные характеристики — отнесенность к своему бытию и понимание в этой отнесенности бытия вообще — оказываются возможными только потому, что исследуемое в подобной аналитике сущее имеет определенным образом устроенное бытие. Выявление этого бытия и основных элементов его устройства является решающим шагом на пути к раскрытию предельного горизонта понимания бытия вообще в качестве исходным образом понятого времени.¹⁶ А значит и к выяснению

¹³ Bast R. A. Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie. Stuttgart: Bad-Cannstatt, 1986. S. 95.

¹⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 42.

¹⁵ Там же.

¹⁶ В «Бытии и времени» осуществлению этого выявления соответствует первый раздел первой части, озаглавленный «Подготовительный фундаментальный анализ

источника как естественного понимания бытия в качестве наличия, так и расхожего понимания времени.

Итак, бытием сущего понимающего как свое бытие, так и бытие иного рода сущего, является *забота*. М. Хайнц справедливо утверждает: «Всякое по отношению к вотбытию высказываемое или подразумеваемое «есть» означает бытие qua забота».¹⁷ Забота, правда, не является характеристикой, как бы сказал Хайдеггер, онтического поведения вотбытия, его озабоченности или беззаботности. Для автора «Бытия и времени» забота — это онтологический термин, посредством которого обозначается *в целом* та бытийная структура, которая делает возможным для вотбытия опыт существующего вообще, показывая при этом то, что само это сущее есть. Вместе с тем как бытие вотбытия она не является чем-то в себе простым и несоставным. Забота, как это уже отмечалось, имеет внутреннее устройство. Являясь раскрытием бытия сущего, для которого в его бытии дело идет о самом этом бытии, она, как говорит сам Хайдеггер в своих посвященных истории понятия времени лекциях, «...предполагает, что в этом сущем имеется что-то такое, как *устремленность к чему-то* (Aussein auf etwas); вот-бытие устремлено к своему собственному бытию, к самому своему бытию, к тому, чтобы «*быть*» своим бытием. *Забота как такое бытие-чтобы... есть эта устремленность к бытию, которое и есть сама эта устремленность.* Это следует понимать в том смысле, что вот-бытие в своей заботе словно бы *предвосхищает* само себя».¹⁸ Впрочем, бытие такого сущего, как вотбытие, не может ограничиваться таким ни с чем не связанным, «свободнопарящим» предвосхищением своего бытия. Подобное упреждение

присутствия». В рамках данной статьи нет возможности даже в самом общем виде воспроизводить ход этого анализа, в силу чего придется ограничиться лишь его результатом, вопреки тому, что корректность такового может быть подтверждена лишь всем этим ходом. Кроме самого «Бытия и времени» в русскоязычной литературе можно найти реконструкции упомянутого анализа, впрочем, не только его, но и всей экзистенциальной аналитики в целом. См., напр.: *Бимель В.* Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск, 1998; *Маргвелашвили Г. Т.* Аксиологическое значение различия между экзистенциальным и категориальным в хайдеггеровском онтологическом учении. Тбилиси, 1979; *Ставцев С. Н.* Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000.

¹⁷ *Heinz M.* Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Fröhwerk Martin Heideggers. Amsterdam, 1982. S. 33.

¹⁸ *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 310.

себя самого осуществляется понимающим бытие сущим всегда в тех обстоятельствах, которые так-то и так-то сложились прежде того, как вотбытие предвосхищает свое бытие и которые, конечно же, в подобном предвосхищении оно не способно обойти. «Вперед-себя-бытие означает не что-то вроде изолированной тенденции в безмирном «субъекте», но характеризует бытие-в-мире. К последнему же принадлежит, что оно, вверенное самому себе, всегда уже брошено *в некий мир*. <...> Бытие-вперед-себя означает, схваченное полнее: *вперед-себя-в-уже-бытии-в-некоем-мире*».¹⁹ Но и такая более подробная характеристика заботы как бытия вотбытия оказывается при этом недостаточной. Вотбытие не просто имеет позади себя нечто уже состоявшееся как некоторую отвлеченность, некий мир вообще, но всегда в своей заботе о своем бытии вынуждена иметь дело с тем сущим, с которым оно в этом своем бытии актуально встречается: «...фактическое экзистирование присутствия есть не только вообще и индифферентно брошенная способность-быть-в-мире, но оно всегда уже и растворилось в озаботившем мире. <...> Во вперед-себя-уже-бытии-в-мире заключено по сути и падающее *бытие при* озаботившем внутримирном подручном».²⁰

Таким образом, развернутое феноменологическое определение заботы формулируется следующим образом: *вперед-себя-уже-бытие-в-как-бытие-при*. Поскольку же *бытие-в* предполагает мир как целостность отсыланий значимости как *ради-чего*,²¹ а *бытие-при* — то сущее, при котором вотбытие существует и с которым оно в своем бытии так или иначе встречается, феноменологическое определение может быть конкретизировано далее в такое: *вперед-себя-уже-бытие-в-(мире) как-тие-при (внутримирно встречном сущем)*.²²

Забота как целое бытия понимающего бытие сущего, в соответствии с подобным развернутым феноменологическим определением, включает, таким образом, в устройство своего бытия три равноправных и взаимосвязанных элемента. И без любого из них такое бытие оказалось бы просто невозможным. А именно, в целом определения заботы аналитически выделяются: 1) вперед-себя-бытие, 2) уже-бытие-в-мире и 3) бытие-при-внутримирно-встречном-сущем. Каждый из них

¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 192.

²⁰ Там же.

²¹ К проблематике мира и мировости в экзистенциальной аналитике см. там же третью главу первого раздела первой части.

²² См.: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 192.

в рамках экзистенциальной аналитики получил определенное название, соответственно, 1) экзистенциальности, 2) фактичности, 3) подпадения (*der Verfall*).

Уже при первом приближении становится очевидным, что забота как бытие человеческого сущего, имея подобную структуру, должна заранее включать в себя определения времени. Точнее говоря, каждый структурный элемент заботы уже предполагает некоторое определение времени, которое только и делает его возможным. Так, например, экзистенциальность человеческого сущего, его вперед-себя, уже подразумевает *будущее* (*die Zukunft*) в качестве некоторого временного измерения. Будущее человеческого бытия радикально отлично от будущего времени в его расхожем понимании. Оно «значит не некое теперь, которое *еще не* став «действительным», лишь когда-то *будет быть*, но наступление, в каком присутствие в его *самой* своей способности быть настает для себя». ²³ Такое будущее есть, скорее, возможность и позволение настать вотбытию для самого себя. Фактичность, т. е. уже-бытие-в-мире, также невозможна без уже каким-то образом имевшего место быть *бывшего* (*die Gewesenheit*). Бывшее есть то, что и как вотбытие *уже было*: «Удерживая или забывая нечто, *Dasein* всегда некоторым образом вступает в отношение с тем, что оно само уже было. Оно есть — как оно всякий раз фактически есть — только таким способом, что оно всякий раз уже было тем сущим, которое оно есть». ²⁴ Точно так же и подпадение вотбытия внутримировому сущему, его всякий раз бытие-при, неизбежно включает в своей основе настоящее, *настояние* (*das Gegenwärtigen*). Разъясняя подобным образом понятое настоящее, Хайдеггер говорит: «*Настоящее* (*Gegenwart*) в экзистенциальном смысле не тождественно присутствию (*Anwesenheit*) или наличию (*Vorhandenheit*). Поскольку *Dasein* экзистирует, оно всякий раз удерживается при некотором сущем. Оно владеет этим сущим в своем настоящем. Только как настаивающее на настоящем *Dasein* в особом смысле есть наступающее и бывшее. Находясь в ожидании некоторой возможности, *Dasein* есть всегда так, что оно, настаивая на настоящем, соотносится с чем-то имеющимся в наличии и держит это [сущее] как присутствующее в своем настоящем». ²⁵

При этом следует также иметь в виду, что каждый из заложенных в бытии человеческого вотбытия элементов может пониматься различ-

²³ Там же. С. 325.

²⁴ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 350.

²⁵ Там же. С. 351-352.

но. Различие в этом понимании зависит от того, в каком именно модусе — *собственно* или *несобственно* — «всегда мое» бытие открыто, дано каждому вотбытию.

Так, например, будущее, понимаемое вотбытием из своих собственных возможностей быть, есть *забегание вперед* (das Vorlaufen). В нем вотбытие в своей решимости быть из своих собственных возможностей забежало вперед себя, так, что при этом оно только подступает к себе. С другой стороны, собственным образом понимаемое бывшее Хайдеггер обозначает как *повторение, воспроизведение* (die Wiederholung). Он говорит: «В решимости, т. е. в понимании себя из *самой* собственной способности быть, в этом подступании к самому себе из *самых* собственных возможностей, Dasein возвращается к тому, что оно есть и вступает во владение собой как таким-вот сущим. В возвращении к самому себе оно вновь привносит (holt wieder) себя вместе со всем тем, что оно есть, в свою *самую* собственную выбранную способность быть».²⁶ Наконец, собственно понимаемое настоящее обозначается у Хайдеггера как *мгновение ока* (der Augenblick). Философ полагает, что «мгновение ока есть вовлечение в настоящее такого присутствующего, которое, принадлежа решению, размыкает ситуацию, на которую решимость решилась. В мгновении ока <...> экзистирующее Dasein, решившись, отстраняется к всегда уже фактично определенным возможностям, обстоятельствам, случайностям ситуации поступания».²⁷

В фундаментальной онтологии ряду временных определенностей бытия вотбытия, понимаемых собственным образом, противопоставляется ряд таковых, понимаемых несобственно, из чужих способностей быть. Будущее, понимаемое вотбытием несобственно, обозначается в фундаментальной онтологии как *ожидание* (das Gewärtigen). В нем вотбытие понимает свою способность быть, исходя из вещей, о которых оно заботится. «Несобственное будущее есть пребывающее ожидание и выжидание. Пребывание же дает возможность держаться позиции выжидания, обнадеженности, пожелания и желательности».²⁸ Несобственно понимаемое бывшее рассматривается у Хайдеггера как *забывание* (das Vergessen). В забывании происходит следующее: «Ожидая нашей собственной способности быть от вещей, мы уже забыли фактичное

²⁶ Там же. С. 381.

²⁷ Там же. С. 382.

²⁸ *Бимель В.* Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск, 1998. С. 108.

Dasein в его былом...».²⁹ Забывание оказывается всегда забыванием чего-то, поэтому оно «имеет характер отстранения от *самого* собственного бывшего и именно так, что это отстранение от... замыкает то, от чего забывание отстраняется».³⁰ Несобственно же понимаемое настоящее может быть обозначено точно также, как и сам индифферентный к собственности и несобственности элемент временности, соответствующий бытию-при как элементу заботы; а именно, как *настоящее, настояние* (das Gegenwärtigen). Хайдеггер указывает: «Формально понятое, всякое настоящее актуализирующе, но не всякое “мгновенно-очно”... Поскольку однако несобственное понимание набрасывает способность быть из могущего-озаботить, то значит оно временит из актуальности. В отличие от этого мгновение-ока временит наоборот из собственного будущего».³¹

Впрочем, различие собственного и несобственного модусов в понимании временных определенностей, заложенных в самом бытии человеческого бытия, не умножает самих этих определенностей. Наоборот, именно эти определенности делают вообще возможным указанные модусы, которые, со своей стороны, скорее являются лишь конкретизацией изначальной тройственной структуры временных определений, поскольку каждый ее элемент находится во взаимно однозначном соответствии с одним из моментов заботы. В силу этого, каждое временное определение, заложенное в бытии вотбытия, вне зависимости от собственности или несобственности своей модификации, понимается через некоторую единую характеристику: будущее характеризуется по существу через *подступание-к-себе*; бывшее — через *возвращение-к*, настоящее — через *удерживание-себя-при*.

Решающим для Хайдеггера оказывается то, что усматриваемые в заботе, т. е. в бытии человеческого вотбытия, временные определения не имеют место изолированно друг от друга, но *определенным образом* являются элементами единой фундаментальной структуры, которая только и делает их возможными в качестве именно временных определений и в которой только они могут быть связаны друг с другом. Структуру эту Хайдеггер обозначает как *временность* (die Zeitlichkeit). Он отличает таковую от времени в его традиционном понимании, прежде всего, от расхожего понимания времени как времени мира, соотнося ее

²⁹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 385.

³⁰ Там же.

³¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 338.

исключительно с таким сущим, как человеческое вотбытие. Еще в своем докладе 1924 года о понятии времени Хайдеггер недвусмысленно заявляет: «Вотбытие в его предельнейшей возможности быть *есть само время, но не во времени*».³²

Общее же для всех временных определений, лежащих в основе заботы, Хайдеггер видит в том, что каждое из них (подступание-к-себе, возвращение-к, удержание-себя-при) изначально может быть охарактеризовано как *вне-себя*. Хайдеггер разъясняет подобное понимание элементов временности следующим образом: «Как наступающее Dasein смещено по направлению к своей сбывшейся способности быть, как бывшее — к своему бывшему, как вовлекающее в настоящее — к другому сущему. Временность как единство будущего, бывшего и настоящего смещает Dasein [, и это происходит] не время от времени и не от случая к случаю, но она сама как временность есть *исходное «вне-себя»*...».³³ Вне-себя указывает, как он полагает, на некоторое изначально исступление, исхождение, пребывание в несовпадении, нетождественности с собой; поэтому структурные элементы временности вотбытия Хайдеггер называет ее *экстазисами*. А. Г. Черняков следующим образом поясняет данное понятие в его хайдеггеровском употреблении: «Экстазис — вектор наброска, указывающий одно из трех глубинных «направлений набрасывания», трех «сдвигов» или «отстранений» времени: к наступающему, к бывшему, к присутствию в настоящем».³⁴

Именно поэтому и сама временность, будучи в единстве трех входящих в нее экстазисов вне-себя, имеет *экстатический характер*, в ней ее экстазисы — будущее, бывшее и настоящее, — *исконно* принадлежат друг другу. При этом нужно подчеркнуть, что временность для Хайдеггера не есть какое-либо сущее, которое существовало сначала как некоторое в себе и лишь затем овнешнялось бы вовне себя в своих экстазисах. Напротив, экстазически понятая временность есть в качестве единства всегда находящихся вне себя своих экстазисов вне-себя *уже изначально*. Сами же экстазисы временности являются друг по отношению к другу *равнозначальными*. М. Хайнц следующим образом восстанавливает соотношение экстазисов временности между собой и их

³² Heidegger M. Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924. Herausgegeben von Hartmut Tietjen, 2, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Nimeyer Verlag, 1995. S. 19.

³³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 352-353.

³⁴ Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб., 2001. С. 375.

соотношение со временностью в целом: «Равнозначальность экстазисов конституитивна для единства временности. Для отношения экстазисов это означает: каждый экстазис есть исходное распаивание, каждый высвечивает собственное ему, только ему соответствующим образом; ни один экстазис не может быть сведен к другому. Как конституитивные моменты некоторого единства экстазисы необходимо принадлежат друг другу; ни один экстазис не может быть без другого. Поэтому временность временится в каждом экстазисе целиком».³⁵

Не следует рассматривать временность и так, как если бы она предполагала сам по себе существующий субъект, которому она бы принадлежала или свойством которого она была бы. Она, скорее, представляет собой ни к чему далее не сводимое единство различных и всегда уже находящихся вне себя экстазисов. Во вне-себя она не есть как некоторое сущее, но *временит*. Вот как Хайдеггер описывает временение экстазической временности в целом: «Бывшесть возникает из будущего, а именно так, что бывшее (лучше бывшествующее) настоящее выпускает из себя настоящее. Этот феномен, как бывшествующее-актуализирующее-настоящее единый, мы именуем *временностью*».³⁶ Будучи устроенной таким вот образом, временность исходно «временит, ...давая время возможным способам самой себя».³⁷

Таким образом, если забота, согласно Хайдеггеру является *бытием* вотбытия человека, то временность как некоторая фундаментальная структура оказывается для этого сущего *смыслом бытия*. По словам Г. Т. Маргвелашвили, «...время здесь определено в качестве онтологического смысла всей структуры экзистенции как заботящегося о себе существа».³⁸ Временность — и только она — открывает возможность для онтологического понимания и интерпретации бытия человека как включающей в себя три выявленных выше элемента заботы, поскольку, как указывает Ф.-В. фон Херрманн, «трехчленность заботы: вперед-себя-уже-бытие-при покое в трехчленной временности вот-бытия. Каждый структурный момент заботы имеет свою основу в экстазе временности».³⁹ Единственно понятая таким вот образом временность

³⁵ *Heinz M. Zeitlichkeit und Temporalität*. S. 108-109.

³⁶ *Хайдеггер М. Бытие и время*. С. 326.

³⁷ Там же. С. 328.

³⁸ *Маргвелашвили Г. Т. Аксиологическое значение различия между экзистенциальным и категориальным в хайдеггеровском онтологическом учении*. Тбилиси, 1979. С. 45.

³⁹ *Херрманн Ф.-В. фон. Временность вот-бытия и время бытия // Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля*. Минск, 2000. С. 156.

оказывается возможным объяснением любых бытийных характеристик и способов быть такого сущего, как человек, связывая всех их в некое единое целое и удерживая их в этом единстве. На это указывает и М. Фляйшер: «То, что Хайдеггер в «Бытии и времени» мыслит *бытие* вотбытия как временность (как свершение временения трех экстазисов), имеет следствие: временность должна раскрываться для всех способов бытия вотбытия, то есть она должна лежать в основе их различия, и одновременно она должна связывать различное в целое».⁴⁰

Однако выявление временности как фундаментального горизонта понимания смысла бытия вотбытия человека *в виду* хайдеггеровского научно-онтологического проекта в целом оказывается недостаточным. Временность является смыслом бытия лишь одного определенного рода сущего — человека, — тогда как в конечном итоге в онтологии Хайдеггера искомым оказывается смысл бытия *вообще*. Правда, раскрытие временности как смысла бытия вотбытия с ее сложной экстатической структурой становится также и небесполезной для осуществления онтологии, темой которой стал бы смысл бытия как такового. Дело в том, что, как уже отмечалось ранее, человеческое вотбытие обладает известными преимуществами перед сущим любого иного рода. Если кратко повторить суть этих преимуществ, то можно будет сказать, что вотбытию и только ему открывается собственное бытие, причем так, что в этой его открытости для него открывается и бытие другого сущего. Человеческое сущее, в силу этого, является единственным возможным основанием какого бы то ни было онтологического исследования, а значит и онтологического разыскания смысла бытия вообще. Но, как оказалось, тем, что обеспечивает сущему, бытием которого выступает забота, подобную открытость, является временность как предельный смысл его бытия. Поэтому благодаря временности для вотбытия открывается не только его бытие, но и бытие вообще. *«В исполнении подлинной временности временится не только вот-бытие как самостоятельная временность, вот-бытие разомкнуто не только для себя самого как забегающий вперед подход-к-себе, возобновляющее себя к-себе-возвращение и как имеющая характер мгновения-ока актуализация, но оно держит в этом разомкнутой разомкнутость бытия-вообще как обладающую характером времени. Но обладающая характером времени разомкнутость есть время как изначальный горизонт, из которого*

⁴⁰ Fleischer M. Die Zeitanalysen in Heideggers «Sein und Zeit». Aporien, Probleme und ein Ausblick. Würzburg, 1991. S. 33.

вот-бытие понимает сущее в многообразии его бытия»,⁴¹ — подобным образом характеризует данную ситуацию Ф.-В фон Херрманн. Отсюда видно, что онтологическое разыскание смысла бытия вообще, с одной стороны, не может миновать временности как смысла бытия определенного преимущественного сущего, но точно так же, с другой стороны, не может ограничиваться ее раскрытием, т.к., ограничиваясь им, оно не подошло бы к научной разработке смысла бытия вообще.

Хайдеггер пытается разрешить подобное затруднение, вводя понятие *темпоральности* (die Temporalität), которое оказывается не тождественным уже известному понятию временности (die Zeitlichkeit), хотя и очень близко с ним связанным. В отличие от временности, являющейся смыслом бытия понимающего бытие вообще сущего, темпоральность является горизонтом какой бы то ни было понятности бытия вообще. Время в смысле темпоральности и оказывается искомым смыслом бытия как такового. Например, С. Н. Ставцев утверждает: «Бытие, следуя Хайдеггеру, не обладает никакой особой содержательной, субстанциальной определенностью, иной, нежели определенность первичного временного синтеза. Само бытие и есть этот временной синтез — первичное простое синхронизирующее действие, — и в этом смысле никакого иного бытия, полагает Хайдеггер, просто не существует. Что и означает — само время и есть бытие».⁴² И именно поэтому Хайдеггер называет «исходную смысловую определенность бытия с его чертами и модусами из времени его *темпоральной* определенностью».⁴³

Теперь следует посмотреть, что же именно Хайдеггер понимает под темпоральностью. В самом абстрактном виде определение, которое мыслитель дает этом понятию, гласит: «Темпоральность есть изначальное временение временности как таковой».⁴⁴ Очевидно, что темпоральность определяется здесь через временность и по отношению ко временности как смыслу бытия вотбытия. Можно утверждать, что темпоральность не есть еще некое время, помимо времени в смысле временности вотбытия; скажем, время, принадлежащее сущему, отличному от такового. В собственном смысле темпоральность вообще никоим образом не противопоставляется временности, но, скорее, дополняет ее, раскрывая в направлении бытия того сущего, смысл бытия которого не

⁴¹ Херрманн Ф.-В. фон. Временность вот-бытия и время бытия. С. 162.

⁴² Ставцев С. Н. Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000. С. 19.

⁴³ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 19.

⁴⁴ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 401.

составляет временность. Данное Хайдеггером определение темпоральности как временения временности следует интерпретировать здесь в том смысле, что *темпоральность есть осуществление, если угодно, энтелехия временности как таковой*.

Для того чтобы прояснить, что же понимается здесь под понятием осуществление, поставленным на место употребляемого учредителем фундаментальной онтологии понятия временения, позволительно будет привести еще одно, уже более конкретное, определение темпоральности: *«Темпоральность есть временность с точки зрения единства принадлежащих ей горизонтов»*.⁴⁵

Для раскрытия смысла темпоральности, таким образом, существенным оказывается понятие *горизонта*. Понятие это оказывается тесно связанным с понятием экстазиса как элемента временности. Дело здесь заключается в том, что каждый экстазис временности как экстазис есть изначально вне-себя. Это вне-себя неизбежно предполагает некоторое *направление*, которое есть у каждого экстазиса временности, хотя, конечно же, у каждого экстазиса это направление различно. Направленность экстазисов означает, что каждый из них обладает собственным *«то, куда»* (*das Woraufhin*) он направлен или, как еще говорит Хайдеггер, *«то, в направлении чего»* данный экстазис распахнут. Подобная область *«того, куда»*, *«того, в направлении чего»* распахнут каждый экстазис и называется в хайдеггеровской онтологии горизонтом или *горизонтальной схемой экстазиса временности*. Более подробно философ проясняет это понятие в связи с экстатическим характером временности так: *«Поскольку эта экстатическая черта характеризует временность как таковую, в сущности каждого экстазиса, который временит лишь в единстве с другими, заключено отстранение к..., по направлению к чему-то в некотором формальном смысле. Каждое отстранение в себе распахнуто. Экстазису принадлежит своеобразная распахнутость, которая дана наряду с «вне себя». То, в направлении чего каждый экстазис определенным образом распахнут, мы обозначаем как *горизонт этого экстазиса*. Горизонт — это распахнутая ширь, в направлении которой отстранение как таковое есть вне себя. *Отстранение распахивает этот горизонт и держит его распахнутым*. Как экстатическое единство будущего, бывшего и настоящего временность имеет горизонт, определенный посредством экстазисов. Временность как экстатическое единство будущего, бывшего и настоящего в самой себе *экстатически-**

⁴⁵ Там же. С. 408.

горизонтальна».⁴⁶ А. Г. Черняков отмечает, что «в основе всякого набрасывания, всякого проекта лежит общий «корень» трех экстазисов времени, «экстатически-горизонтальная» временность как таковая».⁴⁷

Характерной чертой горизонтальных схем экстазисов временности является то, что каждая из них, будучи «тем, куда» распахнут каждый экстазис временности, уже не имеет подобного структурного момента. Соответствующий горизонт в известном смысле замыкает собой экстатическую распахнутость экстазисов временности, делая их тем самым всегда *конечными* экстазисами. Сама же экстатически-горизонтально времяящая себя временность, являясь единством трех экстазисов, в отличие от времени в его традиционном понимании оказывается *конечной* временностью.

Итак, исходя из сказанного, становится ясным, что темпоральность представляет собой у Хайдеггера *триединство распахивания различных экстазисов конечной временности в направлении своих горизонтальных схем*. Поскольку же темпоральность есть то, из чего может быть понято как бытие вообще, так и все возможные его модификации, *бытие сущего вообще и его различные способы могут и должны быть поняты из единства горизонтально-экстатического временения временности в виду различия ее экстазисов и их соответствующих горизонтальных схем*. Говоря коротко, для Хайдеггера это означает, что бытие в его единстве и многообразии понимается на основании целостности временения конечной временности человеческого вотбытия. И если смысл бытия вообще может быть понят и научно разработан, исходя из ее единства, то различные модификации бытия, — исходя из различий определенных экстазисов и их горизонтальных схем. Это достигается, постольку, поскольку, по словам М. В. Позднякова, «все возможные способы бытия сущего (подручность, наличие) структурированы посредством сочетания тех или иных модусов временности».⁴⁸

В частности, А. Г. Черняков замечает, что, с точки зрения Хайдеггера, «...презентация как схематизированное настоящее позволяет понять вещь в ее бытии-под-рукой...».⁴⁹ Действительно, Хайдеггер указывает,

⁴⁶ Там же. С. 354.

⁴⁷ Черняков А. Г. Онтологическая дифференция и темпоральность // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 149.

⁴⁸ Поздняков М. В. Понятие «бытия» в философии М. Хайдеггера в 20–30-е гг. (От «Бытия и времени» до «Статей по философии»): автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2000. С. 17.

⁴⁹ Черняков А. Г. Онтология времени. С. 420.

что экстазис настоящего имеет соответствующую горизонтальную схему, которую он называет *презенцией* (die Präsenz). И только потому, что понимающее бытие сущее уже имеет такую схему настоящего, оно способно понять бытие некоторого сущего как *присутствие* (das Anwesen), либо как *отсутствие* (das Abwesen). Причем и то, и другое суть модификации заранее имеющейся презенции как временного смысла бытия *подручным* (zuhandene).⁵⁰

Экстатически-горизонтально времяющая себя временность, далее, оказывается, по Хайдеггеру, основанием не только понимания бытия, но и, кроме того, основанием «естественного опыта времени», его расхожего понимания, из которого исходят традиционные концепции рассматриваемого явления. И хотя этот естественный опыт укоренен во временности, последняя для понимающего бытие сущего, как правило, остается сокрытой, равно как сокрытым остается и происхождение расхожего понимания времени как бесконечной последовательности моментов «теперь» из экстатически-горизонтального устройства конечной временности. Такая ситуация связана с уже упоминавшейся тенденцией вотбытия понимать бытие, прежде всего, как наличное бытие. Понимание бытия как только наличия скрывает для понимающего бытие сущего прочие способы быть (в том числе и его собственный способ быть — экзистирование) и вместе с тем затмевает единый горизонт понятности бытия вообще. Естественное сведение вотбытием бытия к наличию Хайдеггер проясняет следующим образом: «Соккрытие специфических структурных моментов мирового времени, соккрытие их происхождения из временности, соккрытие ее самой имеет основание в присущем Dasein способе быть, который мы именуем *падением* (Verfallen)».⁵¹ На деле и это оказывается возможным лишь потому, что вотбытие уже обладает такой схемой временного экстазиса настоящего, как презенция. Презенция как горизонтальная схема экстазиса настоящего, имея для вотбытия определенный естественный приоритет, уже раскрыла и обеспечила ему понимание бытия как наличия. Поэтому-то вотбытие не только в понимании бытия ориентировано на наличие, но и в понимании времени ориентировано на наличные (или же еще и уже неналичные) «теперь».

Исходя из подобного понимания характера времени или, по крайней мере, в непосредственной связи с ним, Хайдеггер формирует и осо-

⁵⁰ Ср., напр.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 405 и далее.

⁵¹ Там же. С. 360.

бое понятие философии как онтологии, т. е. науки о бытии. К сожалению, в рамках данной статьи, — прежде всего, из-за ее ограниченного объема нет возможности реконструировать это понятие даже только в его связи с хайдеггеровским пониманием времени. Однако здесь позволительно будет сделать принципиальное указание на содержание этого понятия; указание, связующее данную статью с перспективой дальнейших исследований о существовании философской работы у Хайдеггера. Итак, для этого мыслителя *философия есть научно-понятийное раскрытие темпоральных определений бытия вообще и его возможных модификаций из временения экстатически-горизонтально времяющей себя временности человеческого вотбытия, поскольку это временение составляет горизонт любого возможного понимания бытия, так, что в этом раскрытии предъясляются и основания изначального сокрытия этого горизонта для понимающего бытие вотбытия человека.*

АВТОР

Паткуль Андрей Борисович — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ.

PATKUL ANDREY — candidate of philosophical sciences, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Philosophy, St.-Petersburg State University.

E-mail: patkul@rambler.ru

FEDOR STANZHEVSKIY

TOWARDS PHENOMENOLOGICAL FOUNDATIONS
OF THE HERMENEUTICAL CONCEPTION
OF PERSONAL IDENTITY OVER TIME

К ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИМ ОСНОВАНИЯМ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЛИЧНОСТНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ВО ВРЕМЕНИ

Герменевтическая концепция личностной идентичности и самопонимания — это концепция повествовательной (нарративной) идентичности. Последняя задействует герменевтический круг, который различными способами вписывается в повествовательное самопонимание. В свою очередь, самопонимание само фундировано более первичными формами сознания, связанными с телесностью.

Ключевые слова: нарративность, самость, самопонимание, самосознание, герменевтический круг, телесность.

The hermeneutical conception of personal identity and self-understanding is based on narrativity. The latter is hermeneutical in so far as it involves hermeneutic circle which is inscribed in different ways into our self-understanding. However, the narrative self is founded in the phenomenology of embodiment. There is a reciprocal connection between our narrative and embodied selves.

Keywords: narrative, self, self-understanding, self-consciousness, hermeneutic circle, embodiment.

What is the role of narratives in our life, what is their impact and scope? Some authors take a deflationary attitude towards narratives, maintaining that their importance is exaggerated and overestimated. Others tend to explain everything by having recourse to narratives to the detriment of other components and layers of our being. In this paper I would like to take a middle stance between these two extremes. In effect, on the one hand it is hard to seriously deny the influence of narratives in our cultural and social life; on the other hand narratives do not exhaust everything that can be said about human beings. We humans are at the same time biological and social-cultural beings, our nature comprises both *bios* and *logos*. Before we become participants of the objective spirit, we are embodied creatures, and before we weave complex social and cultural concepts of our selves we are defined by our bodily

© Ф. СТАНЖЕВСКИЙ, 2012

determinations. This is not to deny the reverse influence of our cultural and social dimensions on our styles of embodiment, and this circularity makes our existence more dramatic.

In this paper I pursue the task of outlining some aspects of relation that holds between the hermeneutical conception of narrative self and the phenomenology of embodiment. I agree with Dan Zahavi who considers the phenomenological conception of the self to be more fundamental with regard to the hermeneutical view,¹ even though the latter obviously remains extremely influential in our everyday life (indeed all of us are practicing hermeneuts). But before suggesting some crucial points at which our embodiment underpins our narrative self-understanding, I would like to show in what sense the latter is hermeneutical. My main emphasis in the first section will therefore be on the circular character of our self-understanding, the circle in question being hermeneutical rather than vicious. In the second section I will address the issue of our embodiment which underlies some crucial aspects of our narrative comprehension.

I must apologize to the reader for excessive generality and schematism of my presentation. In fact this paper constitutes a program for further research and therefore its scope perhaps is too global, sometimes at the expense of “local” details.

1. TOWARDS THE HERMENEUTICS OF SELF-UNDERSTANDING

Hermeneutical conception of personal identity reveals our ways of self-understanding, rather than demonstrating any metaphysical principles of identity. According to this conception, narrative takes a crucial part in our self-understanding. Since there is no one unanimously accepted definition of narratives, I will quote one that is susceptible of satisfying most scholars owing to its generality: “at least two events must be depicted in a narrative and there must be some more or less loose, albeit non-logical relation between the events. Crucially, there is a temporal dimension in narrative”.² Narratives are ascribed various roles and forms. Here I would like to dwell on two of them — the so-called folk-psychological narratives and self-narratives that make up narrative identity. My thesis will be, firstly, that both forms are re-

¹ *Zahavi D.* Self and Other, the limits of narrative understanding // *Hutto D.* Narrative and Understanding Persons. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 200.

² *Gallagher S., Hutto D.* Understanding others through Primary Interaction and Narrative Practice // *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity* / ed. by J. Zlatev, T. Racine, C. Sinha, E. Itkonen. Amsterdam: John Benjamins, 2008. P. 17.

lated to the hermeneutical range of problems and, secondly, that the former constitutes a basis for the development of the latter. For that purpose I am going to address the Narrative Practice Hypothesis of Daniel Hutto and narrative psychology of Jerome Bruner.

The term “folk-psychology” is often applied to our ability to understand people’s actions (as well as sometimes our own actions) in terms of reasons. Reasons are constituted by propositional attitudes such as fear, hope, desire etc. which are appropriately interrelated but the most often applicable of them are beliefs and desires. The dominating theory intended to explicate folk-psychological abilities is the so-called “theory theory” which postulates the presence of an innate set of general principles and rules for “mind-reading”, that is for understanding others’ reasons for acting thus and so. On this view children have an innate “theory of mind” that enables them to understand people’s actions by appealing to general laws including what people normally do given some combination of belief and desire. In this paper I am not going to criticize this theory at full length since my task is a more positive one — namely, to present in outline an alternative theory. However, I would like to note one important detail: the theory theory does not explain how children apply these presumed general rules to particular situations. Thus, the theory theory faces the problem which has been formulated by Aristotle under the name of phronesis; as is well known, the issue of phronesis has been adopted by Gadamer as properly hermeneutical. Using the terms of Gadamer we might also say that the theory theory implies separation of application from comprehension.

The Narrative Practice Hypothesis can elicit what remains unexplained by the theory theory. According to D. Hutto folk-psychological accounts are of narrative character and explicating reasons in terms of belief-desire interrelation has a narrative form. Hence, “folk-psychology is, in essence, a peculiar kind of narrative practice”³. On this view, our folk-psychological abilities are shaped in the course of our engagement with certain kinds of narratives in childhood, those narratives, namely, that tell about persons who act for reasons.

When children start engaging in story-telling practices supported by their care-givers, they come to understand how the elements that they mastered before (first of all, propositional attitudes) are related one to another to form reasons. Stories serve as exemplars which show them different forms and applications of folk-psychological understanding. However, children do

³ *Hutto D.* The Narrative Practice Hypothesis: Origins and Applications of Folk Psychology // *Hutto D.* Narrative and understanding persons. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 45.

not passively receive information, on the contrary they engage in a narrative practice: first of all they identify imaginatively with protagonists, then they participate in conversations about the stories they heard, often they are encouraged to present their own explanations of actions and finally they re-enact the stories with care-givers or with their own peers. Thus, rather than learning a new set of rules they master a new skill.

Being exposed to or rather engaged in stories, children come to understand different relations that hold between various elements of the story: they get to know how desires and beliefs, hopes and fears are related to each other and what their possible connections with perceptions and emotions etc. are. As the complexity of stories grows, children learn additional factors that may influence reasons for acting, such as the protagonist's personal history, his or her character and particular circumstances in which their action is deployed. It is very important to note that rather than in an abstract way, in stories they see reasons as deployed in a concrete situation, in flesh and blood, in different contexts and against various backgrounds, and we could say that in this way they get to know some aspects of the fundamental structure of our being-in-the world. They are presented with actions and reasons in normal contexts in which these operate. Owing to this children learn some constant features of folk-psychological narratives, the norms of folk-psychology; thus, they learn also what is to be taken into account in their own stories intended to explain or justify their actions. By following numerous features that vary from story to story or within the same story they also learn what adjustments are to be made for particular situations. According to D. Hutto, encounters with folk-psychological narratives help to develop the ability to use folk-psychology in specific situations:

“The simplest person-narratives engender this kind of practical knowledge by introducing children to distinct characters and their specific background beliefs and desires, particular agendas, unique histories, personality traits and so on... [T]hese stories have precisely the right properties for familiarising children, not only with the core mentalistic framework, but also with the rudimentary norms governing its practical application. By putting examples of people acting for reasons on display, they show both how the items in the mentalistic toolkit can be used together to understand reasons in general, as it were, but also how and when these tools might be used—i.e. what to adjust for—in specific cases. They not only teach children this but they also give some hints about how to make the relevant adjustments”.⁴

⁴ Ibid. P. 51.

As we can see, folk-psychology is a skilled practice and children master at the same time both the general norms of interpreting actions and the ways to apply this skill to specific contexts. Speaking in terms of Gadamer, we could conclude that the unity of comprehension and application, disrupted by the theory theory, is restored by narrative practice hypothesis. Indeed, the knowledge that children obtain in narrative practice is not a kind of know-what, a set of general rules that need first to be understood and then applied. Rather, it is know-how which permits to understand a given particular situation in its unicity and without appeal to general principles. Would it be too daring to qualify this ability as a kind of phronesis?

No doubt, the influence of stories is overwhelming in our childhood and in adolescence; in a way it shapes our consciousness. With time its influence gets attenuated, but it is never completely effaced. The subtle relation between the general and the particular that helped us master the skill of phronesis remains instructive afterwards. Literature remains the subtle art and model of specific situations that still nourishes our capacities for phronesis.

If phronesis is acquired in a narrative way, then narrative practice can account not only for folk-psychological abilities. Or else folk-psychology should be understood in a broader way, as “a system by which people organize their experience in, knowledge about and transactions with the social world”.⁵ In this case narrative practice teaches us to organize our experience and brings us into the culture. Indeed, even the concept of person which is so important for our self-understanding and understanding others is part of our folk-psychological tradition.

Most stories are based on dialectics between the exceptional and the extraordinary, the normal and the unusual, the canonical and the unorthodox. Indeed, according to Bruner, stories show actions deviating from the ordinary “in a comprehensible form”, that is they show something which is out of the common against the background of norms. In a way narrative practice illustrates both the norms accepted in our cultures and possible violations of them. The latter are comprehensible against the backdrop of norms, but at the same time it is deviations that shed light on normality. Therefore we do not risk exaggeration if we say that narrative practice is hermeneutical in so far as it installs a kind of hermeneutical circle between general norms and specific deviations from them.

⁵ *Bruner J. Acts of Meaning*, Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press, 1990. P. 35.

In Bruner's view, one of the most important roles of stories in our cultures is to exercise mediation between norms and deviations, thus mitigating the potential destructivity of the latter. This is done by narratively showing the reasons for actions that seem to be out of ordinary. Indeed, children master this function of narrative when they begin to create stories intended to justify their behavior. They learn the skill of interpretation when they realize that the way they present their story is important for justifying their actions and for adjusting them to what is normal and canonically acceptable: "Children come to recognize very early on... that what they have done or will do will be interpreted not only by the act itself but by how they tell about it".⁶ They also come to understand that there can be different narrative interpretations of the same events when for example their story enters in conflict with those of their peers. So we are motivated to become interpretive narrators under the impact of our cultural setting in childhood.

* * *

The issue of narrative identity is related to the fact that understanding occurs against some background; we understand by placing things in larger contexts. Narrativisation is one way of recourse to a larger context. Thus, according to Alasdair MacIntyre, the idea of intelligible action is primary with regard of that of action *tout court*, and actions become intelligible only in the context of some narrative sequence. When we face an agent's action that we cannot make sense of, we place it in some possible contexts of other actions, thereby creating some possible stories; we do this because action itself has a basically historical character. The idea of narrative identity consists in the fact that the largest narrative context for our self-understanding is our whole life presented as a story. MacIntyre understands the unity of human life as that of a narrative embodied in this life. "I am the *subject* of a history that is my own and no one else's, that has its own peculiar meaning".⁷

Paul Ricoeur considers the problem of narrative identity in terms of correlation between plot and character, the identity of character being constructed in connection with that of the plot. The identity on the level of emplotment is dominated by two opposite tendencies: the demand for concordance and inevitable discordances that threaten the identity and continuity of the plot. Concordance is the principle of order that accounts for the continuous and

⁶ Ibid. P. 81.

⁷ *MacIntyre A. After Virtue*. Indiana: Notre Dame, 2007. P. 218.

ordered arrangement of facts. Discordances are constituted by reversals of fortune and turnabouts that seem to break the unity and consistency of the plot. Configuration exercises mediation between concordance and discordance; for that reason Ricoeur calls it discordant concordance and considers it to be characteristic of all narrative composition. The latter is thus a synthesis of the heterogeneous since it mediates between diverse events and the temporal unity of the story, “between the disparate components of the action — intentions, causes, and chance occurrences — and the sequence of the story; and finally, between pure succession and the unity of the temporal form, which, in extreme cases, can disrupt chronology to the point of abolishing it”.⁸ In more general terms, it is a dialectics between the multiplicity of episodes and the unity of the plot. The same dialectics (or hermeneutic circle for that matter) of discordant concordance takes place in personal identity understood in narrative terms. My life seems continuous and ordered, but all of a sudden an event occurs that threatens this unity of sense and does not fit into my overall narrative bringing discordance into it. In order to restore the unity and meaning of my life-narrative I might rewrite my story in order to incorporate the new event into it. But anyway with time the new event becomes integrated into my story and creates some new meaning which is grasped in the light of subsequent events. The unfolding of my life-narrative makes me appropriate the new event and renders it an episode integrated into the whole of my story. This is one of the ways in which the hermeneutical circle between parts and the whole is realized in our personal stories.

We can see once again that narrative has an integrating function: it gathers together what otherwise would be disparate elements so that every element of the narrative is understood in the context of the whole.

Let me cite another example of such hermeneutical and integrative functioning, this time borrowed from psychology of personality. Dan MacAdams distinguishes three layers of personality: personality traits, contextualized concerns and narrative identity. Personality traits are relatively decontextualized and stable dispositions to behave in particular ways (in moral psychology and in ethics it is still discussed whether they have any real impact on our situated actions). They constitute what is called psychology of the stranger since they describe only rough characteristics of a person.

The second level of personality is constituted by personal concerns which comprise motive, values, personal projects and life tasks, current concerns, skills and talents etc. They represent a much more detailed and specific

⁸ *Ricoeur P. Oneself as Another*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. P. 141.

domain as compared to general traits since they are placed in different contexts of time, place or role. Many of these elements are characterized by their directedness toward future — such as motives, projects, goals and plans. Others pertain to various social roles or contextual self-images: the same person can have different self-images according to contexts, depending on persons with whom s/he speaks etc. The third level is the narrative self which is called to integrate otherwise scattered elements of personality. In the historical context we live in, which is defined as modernity, “individuals are expected to create selves that develop over time and that define who they are as similar to and different from others and as individuals whose lives manifest some degree of unity and purpose”.⁹ Therefore narrative identity meets the need of our contemporaries for meaning, unity and purpose in their lives. Our culture induces us to integrate our different roles, values and skills into a unified self that “organizes into a meaningful temporal pattern [our] reconstructed past, perceived present and anticipated future”.¹⁰ This is done by constructing a story that tells my life and illustrates the continuity of my past, present and future selves.

When we look more closely at this triple division, it may seem somewhat schematic. Indeed, if personal concerns such as goals, plans and projects as well as motives are contextualized, is it not first and foremost against the background of our whole lives or parts of them? In effect, my projects and goals are on the one hand oriented towards future, on the other they are in a way motivated by my past. If there is any truth to the saying: “if you want to know where you are, you have to know how you got there”, then all my personal concerns have their history which is part of my life-story. In other words, they are already narrative. And as for my personality traits, do not they influence in part the course of my life-story? And are not there in my character, along with innate traits, some acquired dispositions, *hexeis*, which have each its own history of acquisition and sedimentation? We could conclude paradoxically enough that before being integrated by (into) one’s narrative identity or overall self-conception, traits and concerns are already understood narratively against the background of our self-story. Indeed, if someone displays hopes and projects that drastically deviate from his life story (for example, if he hastens to Borodino to fight a battle with Kutusov), we may rightly conclude that something is wrong with his mental health. The paradox will dissipate, however, if we consider that our goals, projects, plans, skills, concerns etc. are but

⁹ *MacAdams D.* Personality, Modernity and storied Self // *Psychological Inquiry*. 1996. N 7 (4). P. 306.

¹⁰ *Ibid.* P. 306.

paradigmatic elements of what can be fully understood only syntagmatically, in the unfolding narrative. There certainly exist other elements of narrative, still more closely related to time, such as actions that we do and events that happen to us; they make our narratives move on.

Any distinction of this kind is necessarily conceptual; in real life there are circular relations between the distinguished terms that breathe life into conceptually dissected elements and confer meaning to them in the context of the whole.

In an influential article Ulric Neisser has distinguished five kinds of self-knowledge: ecological, interpersonal, extended, private and conceptual selves. It would be interesting to retrace the complex relations that hold between these levels, but for our purposes it will be enough to have a glimpse at the extended and conceptual selves. The extended self is based on memory and anticipation; it presupposes both episodic memory (remembering what I did) and script-memory (remembering what I do regularly). Life-narratives define “the self in terms of a particular series of remembered experiences”.¹¹ The conceptual self or self-concept is a cognitive model which comprises social roles, significant traits, “*what things we have done in the past and likely to do in the future*”¹² [italics added] etc. Neisser notes that our memory of past experiences depends not only on originally stored information, but also on what we believe now on ourselves that is on our self-conception. Therefore, our past is interpreted in the light of our actual self-conception. But Neisser does not explicitly note the inverse relation; namely, that our self-conception is in part narratively formed, that is our actual self-understanding is partially fashioned by our past experiences. The same relation holds between our self-concept and our actual experiences. The latter are understood against the backdrop of the former, but at the same time under certain conditions they may contribute to a change in self-conception. Our self-understanding is circular.

We are approaching what constitutes the essence of hermeneutics, according to Paul Ricoeur. Any hermeneutics is necessarily reflexive since comprehension always involves also self-comprehension: it is by understanding the other that I understand myself. But any reflection is also hermeneutical since we don't have transparent and immediate self-understanding; our self-comprehension needs the mediation of texts — whether those of my unconscious or those of action (Ricoeur demonstrates a semantical homology between text and action), or, finally the texts of our cultures — literature, his-

¹¹ Neisser U. Five Kinds of Self-knowledge // *Philosophical Psychology*. 1988. N 1 (1). P. 49.

¹² Ibid. P. 54.

tory, poetry. Now, narratives constitute an important form of texts particularly suitable to be the milieu of self-reflection. No doubt, a significant part of our lives passes without much self-reflection — many actions and indeed, interactions are culturally prescribed in forms of scripts and social roles. Reflection is needed when something goes wrong or changes in our narrative: when, for example we feel guilty because of an action of ours that does not fit the whole of our self-narrative or our self-conception, or when we hear something new and revelatory on our account, or else when we face a difficult and important choice. What we do when we reflect in these cases is not so much deep introspection as rather narrativization. We try to retrace events, actions and words shaping them into what we consider to be the right story and thus we make up a narrative in order to justify ourselves (rationalization is a particularly narrative mechanism of defence) or to put up with an unpleasant truth and modify our self-concept; when making a choice, we weigh up different possibilities by imagining possible narrative developments. It is in this way that reflection promotes (or hinders) our self-understanding and affects our notion of who we are.

Understood narratively, reflection is not quite different from folk-psychological exercise; in effect, it seems to have the same origin: before we learnt how to make account of our actions to ourselves, we had to make such accounts to others. In fact, self-reflection and self-criticism seem to be an internalized dialogue which is carried out by means of narratives (we could understand it better if we addressed the issue of inner speech in Vygotsky: the children's so called "egocentric" speech that, when internalized, becomes inner speech, is in fact always other-oriented). When we put ourselves to critical revision, it is the internalized voice of the other that speaks in us — whether that of particular significant others or that of the society in the whole: one of the paramount functions of narratives is to integrate us into the society and whether we want it or not, when we reflect we use criteria produced by our society. We have learnt many of them when we engaged in narratives in childhood and it was then that otherness was firmly installed in our minds.

But if even reflection which used to be considered as intimately mine, is in fact permeated with the other, what then remains for me? Am I but a passive carrier or transmitter of tradition? Not quite, since hermeneutical thought does not understand tradition as a purely passive affair; I may creatively re-think or remodel it, I can use it consciously and finally co-author my life with the other, but I will never be the only author of my life. Even if I want to radically change my understanding and self-understanding revolting against tradition, it will always remain my starting point. However, I am not a robot

that realizes a built-in program: in fact, novel situations I have to cope with when I reflect or when I exercise my narrative capacity for understanding are not programmed and demand the exercise of my phronetic abilities; in fact it is difficult to imagine a domain of experience more specifically human than phronesis. It is always creative.

In reflection I appropriate my attributes or my past actions and thoughts, I incorporate them (or reject and repress) into the unity and continuity of my life and in this way I constitute my identity or my self-conception. On the other hand, my identity, “my sense of who I am guides my actions and deliberations and projects my identity into the future”.¹³ Once again we deal with a circle which makes me advance and thus is not vicious but hermeneutical.

Importantly, when I reflect on myself, I am at the same time the subject and the object of reflection; I look at my (third-personal) self from my first-person perspective. Who is then the one who reflects? In the famous fragment of the “Blue book” Wittgenstein says: “When I said, from my heart, that only I see, I was also inclined to say that by “I” I didn’t really mean L. W., although for the benefit of my fellow men I might say “It is now L. W. who really sees” though this is not what I really mean. I could almost say that by “I” I mean something which just now inhabits L. W., something which the others can’t see¹⁴”. What was then the difference for Wittgenstein between these two expressions, and what makes difference for John Doe to say “I see” or “John sees”? Wittgenstein continues: “There are two different cases in the use of the word “I” (or “my”) which I might call “the use as object” and “the use as subject”. Examples of the first kind of use are these: “My arm is broken”, “I have grown six inches”, “I have a bump on my forehead”, “The wind blows my hair about”. Examples of the second kind are: “I see so-and-so”, “I hear so-and-so”, “I try to lift my arm”, “I think it will rain”, “I have toothache”. This division between the two uses of the word “I” and “me” is related with the issue of immunity to error through misidentification: I can be in error when I use “me” as object, but I cannot wrongly identify myself as subject. I can mistakenly attribute a trait or an action to myself, but I cannot be in error as for the fact that it is me who makes the attribution.

But this distinction does not settle the question about who is the subject of reflection or attribution. We could make a first step towards clarification together with Dan McAdams. Drawing on William James, he distinguishes

¹³ *Atkins K.* Narrative identity and embodied continuity // *Practical Identity and Narrative Agency.* Routledge, 2008. P. 86.

¹⁴ *Wittgenstein L.* The Blue Book. Blackwell, 1958. P. 66.

two aspects of self — the I and the Me.¹⁵ These are not understood as two entities; rather, the I is a process, and the Me is its product. The I is understood as a verb, a sort of “selfing”, which is a process of making a self out of experience. “To self is to apprehend one’s actions, feelings and thoughts as mine... to grasp phenomenal experience as belonging to me”.¹⁶ The “Me” is a product of selfing, it embraces personal traits, concerns and life stories. They are appropriated as mine, synthesized and reflected upon by means of the process of selfing. The latter binds together different aspects of Me over time. In this sense the process of selfing is the subject whose object is narrative identity. This picture permits to understand both the subject of reflection or narrative attribution and its object in an integrated way; it does not postulate any mystical entity over and above the process of selfing which is no other than the stream of consciousness. However, this description remains somewhat abstract and it needs to be fleshed out; this can be done with help of the phenomenology of embodiment.

2. TOWARDS PHENOMENOLOGICAL GROUND OF OUR SELF-UNDERSTANDING

In this section I would like to briefly outline the ways in which our embodied condition underlies our hermeneutical self-understanding. The first thing to be demonstrated is that our narrative self-consciousness is based on a more fundamental kind of self-awareness.

According to the neurobiologist Antonio Damasio consciousness is always accompanied by self-consciousness; the latter being a feeling what happens when we perceive or apprehend. This feeling is what marks our perceptions as ours, it is a “sense of self in the act of knowing”.¹⁷ It reveals “some presence of me” in relationship with the objects of my perception or apprehension; it provides me with the feeling that it is me who sees, hears, touches etc. This presence of me in my experiences is not reflexive, it is “quiet and subtle”. This sense of me accompanies all my experiences and actions. Damasio calls this kind of consciousness “core consciousness”, which is my self-awareness here and now. This core consciousness underpins a more complex kind of self-consciousness, extended consciousness which accounts for our identity and personhood and places me in culture and society. It has obviously a narrative structure, and it makes me aware of my lived past and anticipated future

¹⁵ *MacAdams D.* Personality, Modernity and storied Self. P. 302-303.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Damasio A.* The Feeling of What happens. New York, 1999. P. 25.

along with the here and now of my present situation. While core consciousness may be said to be tied with short-term working memory, extended consciousness is related to episodic memory. Importantly enough, while impaired extended consciousness leaves core consciousness intact, impairments of the latter provoke also the disruption of extended consciousness. This suggests that extended consciousness is founded on core consciousness which is more basic with regard to the former. Damasio notes that core consciousness is correlated with the core self, while extended consciousness is connected with the autobiographical self.

Core consciousness seems to be identical with what Dan Zahavi, drawing on the phenomenological tradition calls pre-reflective self-awareness. Pre-reflective self-awareness enables us to be conscious of our experiences in their first-personal mode of givenness, or in other words it provides us with first-personal access to everything we experience. Owing to it our various experiences which otherwise would be disparate become united by one common quality, their mineness. I feel an experience as mine immediately and non-reflexively, its mineness being felt “as a subtle background presence”.¹⁸ Zahavi correlates this pre-reflective sense of mineness with “a minimal or core self”. However, this self is not an entity which would have a separate existence from our stream of consciousness, it is just the feature of first-personal givenness of our experiences. This self, being inseparable from the stream of consciousness is a good candidate for the processual “I” of selfing that objectifies and appropriates the narrative “me” as well as for the subject who thematizes himself in reflection; for there to be anything or anybody to reflect on, first there needs to be prereflective self-awareness. Indeed, prereflective self-awareness constitutes the most intimate aspect of the life of subject, but it shows the subject as already immersed in the world, engaged in situations, since it quietly accompanies his intentional consciousness.

Pre-reflective self-awareness is embodied, as we can see if we address the issue of body schema.¹⁹ Body schema is a system of sensory-motor processes that regulate our postures and movement; it is holistic and sensitive to our environment. It is body schema that permits me not to consciously control my bodily movements when my intention is oriented to an object or situation. Body schema is “pre-noetic”, it leaves body transparent and subordinates it to larger intentional activities.

¹⁸ *Zahavi D.* Subjectivity and Selfhood. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2005. P. 124.

¹⁹ *Gallagher S.* How the body shapes the mind. New York: Oxford University Press, 2005.

Body schema is manifested in newborns in the phenomenon of neonate imitation. Newborn infants can imitate facial gestures of adults thus responding to stimuli in an appropriate way, their gestures matching those of their caregivers. This phenomenon suggests the presence of an innate body schema that already functions at birth. It enables collaboration between the visual perception of the other by the infant and its own proprioception. It is this collaboration that is responsible for natural coupling between self and other. Gallagher notes that the infant perceives its own embodied possibilities in the face of the other and most probably it is this perception of the other's movement that "triggers my own proprioceptive awareness". Therefore my self-consciousness at the very beginning, in its most primitive and fundamental form is linked with the other and in a way originates in the other's gaze and gestures. In effect, according to Gallagher "body schemas working systematically with proprioceptive awareness, constitute a proprioceptive self that is always already coupled with the other".²⁰ In Gallagher's view, the phenomenon of neonate imitation suggests the existence of a primary sort of self, proprioceptive self as well as the presence of some level of rudimentary differentiation between self and non-self.

Consequently, our primary and most fundamental sense of self, the basis of our first-person perspective is embodied, since it is closely related with body schema. Body schema also accounts for our primary intersubjectivity and in a way highlights its primacy over our subjectivity. Therefore our being exposed in childhood to others in narratives that gradually fashion and nourish our narrative self is itself rooted in our more primitive dependence on others due to our embodied condition — in that very dependence or coupling that Merleau-Ponty called intercorporeity. Once again a phenomenological concept (in the occurrence that of body schema) proves to have a founding role with regard to our narrative constitution. Others are already present in our narrative selves and in our reflection because otherness from the very beginning takes an inalienable part in our embodied self.

According to Gallagher who draws on Trevarthen in this matter, the bond that binds me with the other undergoes development as the infant grows.²¹ Thus, the stage of primary intersubjectivity is characterized by the infants being able to grasp meaning in others' gestures and actions as well as to understand emotions and disposals of others with regard to them. This

²⁰ Ibid. P. 81.

²¹ *Gallagher S., Hutto D. Understanding others through Primary Interaction and Narrative Practice. P. 20-26.*

perception is direct and immediate rather than reflexive or inferential, and it does not wither giving way to ulterior stages — rather, it characterizes our primitive way of dealing with others in the course of our entire lives.

Secondary intersubjectivity is more complex; it comprises not only perceptions of others' emotions or dispositions but also those of their relations to things in the world. At this stage children grasp others' intentions with regard to surrounding objects, they begin to understand how others interact with the world. The phenomenon of joint attention permits children to share a situation or an object with the other, and it lays foundations for further sharing of the world with others. Children begin to grasp the meaning of a situation, of pragmatic contexts or contexts of actions. This stage is extremely important and it is the condition of possibility of posterior narrative interpretations of situations, of people acting in different contexts and settings. In a way the bodily phenomenon of joint attention underlies our more mature folk-psychological abilities and thus enables us to become cultural and social beings and to have the ability of narrative (self)-interpretation.

The distinction between body image and body schema can elicit our capacities for reflection. Body image is a “system of perceptions, attitudes, beliefs and dispositions pertaining to one's own body”.²² Therefore, unlike purely “subjective” body schema, body image pertains to our objectifying attitude towards our body. Kim Atkins, drawing on Gallagher, shows that body schema and body image account for our having first-person perspective and our being third-personal entities respectively.²³ Therefore it is our body that makes possible this living and dynamical relation between first-person and third-person perspectives which underlies my ability to look from the first-person perspective at my third-personal characteristics, to make myself an object of my own reflection and to narratively constitute my “Me”.

Concluding this general and schematic review of the phenomenological foundations of our hermeneutical self-conception, we cannot omit the complex and dramatic issue of time. For reasons of space I will have to confine myself to a very brief outline of this problem.

The phenomenological conception of time is clearly fundamental with regard to the narrative view.²⁴ Recollection and expectation (which constitute

²² *Gallagher S.* How the Body shapes the Mind. P. 37.

²³ *Atkins K.* Narrative identity and embodied continuity // *Practical Identity and Narrative Agency.* Routledge, 2008. Of course body image is influenced also by others who can perceive my body, and in part it must be shaped under their impact, exactly as my conceptual self is.

²⁴ *Thompson E.* *Mind in Life.* Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 2007. P. 320.

my narratively constructed ways of remembering the past and anticipating the future) presuppose the functioning of retention and protention. Indeed, in Husserl's view recollection and expectation stand to retention and protention respectively as secondary memory and anticipation stand to primary ones, the former being representational while the latter are presentational. Recollection and expectation are deliberate and reflexive acts, whereas retention and protention are involuntary and pre-noetic (pre-reflexive) processes operating to make our experiences unified and continuous.

Shaun Gallagher argues in a convincing way that the triple structure of time (retention — primary impression — protention) characterizes our body schema, which is therefore temporally structured. For example, “motor action itself, in its prenoetic body-schematic performance, has the same tacit and auto-affective structure that involves the retention of previous postures, and the anticipation of future action”.²⁵ Here we cannot pursue this extremely important issue, but we can draw the conclusion that our time consciousness is deeply rooted in our embodiment.

CONCLUSION

In this paper I have outlined a program of research aimed at demonstrating the phenomenological aspects of embodiment underlying the hermeneutical conception of narrative self-understanding. I have distinguished in outline several points of intersection. Thus we have seen that our capacity to engage in folk-psychological narratives which brings us into culture and society is ontogenetically founded in the embodied mechanism of joint attention which constitutes an initial step towards understanding agents as acting in settings, contexts and situations. This capacity originates in body schema.

Then we have seen that our extended or narrative self is founded in a more embodied minimal or core self characterized by pre-reflective self-consciousness which is also related to body schema. Prereflective self-consciousness accompanying any intentional consciousness is the low-level embodied basis of the hermeneutical principle according to which any high-level understanding is at the same time self-understanding.

The distinction between body schema and body image as basis for first-personal perspective and third-personal self-objectification finds the possibility of reflection; phenomenology of embodiment provides us with an insight into the nature of the reflecting subject: it is not separate from our stream

²⁵ Gallagher S. *How the Body shapes the Mind*. P. 204.

of consciousness, in fact it coincides with the minimal self; besides that it is a kind of subject which is always immersed in the world. We might say that it is a phenomenological subject that appropriates hermeneutical reflection.

Finally, we have mentioned the fact that narrative time with its possibilities of recollection and expectation is itself founded in phenomenological time structured as retention — primary impression — protention. This time-structure is itself inseparable from our embodiment; in fact it characterizes our body schema.

Therefore our cultural and biological aspects do not exist apart from each other; on the contrary, they exercise mutual influence on each other. We have outlined the founding role of the body with regard to our self-understanding. The reverse influence of our social and cultural self-understanding on our bodily determinations is a topic for considerable research; however, it is clear that our embodied core self cannot but be modified under the impact of our cultural extended self. The style of my stream of experience given to me in the first-person perspective is colored by my cultural and social determinants that define my narrative being. Therefore my narrative “Me” has also some subtle impact on my selfing “I”, it affects the mode or shade of the process of selfing and nuances my unique perspective. Therefore there exists a kind of circular link between the subject and the object of reflection, the very circle that renders our being itself hermeneutical.

AUTHOR

STANZHEVSKIY FEDOR — research worker of the Centre for Phenomenology and Hermeneutics, Faculty of Philosophy, St.-Petersburg State University.

СТАНЖЕВСКИЙ ФЕДОР — научный сотрудник Центра феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ.

E-mail: stanzh@mail.ru

ВЕРА СЕРКОВА

К ВОПРОСУ О ПРОСТРАНСТВЕННОМ
КОНСТИТУИРОВАНИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

TOWARDS THE SPATIAL CONSTITUTING IN THE PHENOMENOLOGY OF E. HUSSERL

The article is devoted to phenomenological theory of spatial constituting in the philosophy of E. Husserl. It examines the basic concepts associated with the sense of spatial perception and spatial reflection, personal or bodily consciousness, kinestezy, appresentation, apperception. The author shows the connection the theory of spatial syntheses of consciousness with the theory of temporal syntheses of consciousness.

Keywords: corporeality, corporeal consciousness, kinestezy, appresentation, apperception, spatial syntheses of consciousness.

Статья посвящена феноменологической теории пространственного конституирования в философии Э. Гуссерля. В ней анализируются основные понятия, связанные с восприятием пространства и с пространственной рефлексией. Анализируются понятия: телесное, или плотское сознание, кинестезы, аппрезентация, апперцепция. Демонстрируется связь теории пространственных и темпоральных синтезов сознания.

Ключевые слова: телесность, плотское сознание, кинестезы, аппрезентация, апперцепция, пространственные синтезы сознания.

Пространство оставалось предметом внимания Эдмунда Гуссерля на всех этапах его философской деятельности. Можно утверждать, что пространственная проблематика вообще никогда не исчезала из поля зрения философа. Его интерес к геометрии как одного из видов пространственного конституирования проявился в начале его научной карьеры, о чем свидетельствует предисловие к самой ранней его работе «Философия арифметики» (1891), которая во многом стимулировала развитие его философских идей. В ней ведется речь о необходимости изучения неевклидовых геометрий. Архивные бумаги 1889–1901 гг., опубликованные в 12-м томе *Гуссерлианы*,¹ так же как «Статьи и иссле-

¹ *Husserl E. Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901) / hrsg. von Lothar Eley. 1970.*

дования по арифметике и геометрии» (21-й том *Гуссерлианы*),² свидетельствуют о том, что Гуссерль постоянно проявляет интерес к проблеме пространственного конституирования. В небольшой работе, не предназначенной самим Гуссерлем для публикации и названной впоследствии издателями «Начало геометрии», он проясняет свою позицию в отношении к фундаментальным основаниям «сознания пространственности». В «Фундаментальных исследованиях феноменологического истока пространственной природы» Гуссерль уточняет, что для него геометрия есть лишь название для выражения связи пространство-временности.³ Эта работа была задумана как пролегомены к «науке о начале пространственности и телесности».⁴

К чрезвычайно важному периоду становления гуссерлевой философии относятся материалы, опубликованные в 16 томе *Гуссерлианы* под названием «Вещь и пространство».⁵ Характерно, что одновременно Гуссерль разрабатывает теорию феноменологической редукции в первой книге «Идей к чистой феноменологии». Одной из важнейших для Гуссерля тем в это время становится пространственная интуиция, которую он исследует во второй книге «Идей к чистой феноменологии».⁶ Он различает пространство каждодневного опыта и геометризованный (математический) опыт как восприятие «в пространстве» и восприятие самого пространства. Однако, согласно Гуссерлю, ни визуальное поле, ни математические конструкты не выявляют непосредственно базовых пространственных интуиций. Согласно представлениям Гуссерля, существует более непосредственный и более фундаментальный опыт пространственного схватывания, уже включенный в обычное визуальное и каждодневное восприятие.⁷

В работе «Начало геометрии» Гуссерль показывает, как осуществляется редуктивистская практика феноменологического исследования и структурируется феноменологический опыт описания пространствен-

² *Husserl E. Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886–1901) / hrsg. von Ingeborg Strohmeier. 1983.*

³ *Гуссерль Э. Начало геометрии. М.: Ad Marginem, 1996.*

⁴ Там же. С. 20.

⁵ *Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907 / hrsg. von Ulrich Claesges. 1973.*

⁶ *Husserl E. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie / hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck, 1991.*

⁷ *Drumond J. Space // Encyclopedia of phenomenology. Dordrecht; Boston; London, 1997. P. 671.*

ности как формы сознания. При этом феноменологическая дескрипция ориентирована не на потенциально расширяющийся объем знания, а на изучение той неизменной базовой основы опыта, которая воспроизводится всякий раз во всех возможных эмпирических случаях. Гуссерль называет эту основу «началом» и исследует сущность этого фундаментального принципа.

Анализ пространственного конституирования осуществляется Гуссерлем на основе специфических актов сознания, в которых формируются предметности визуального поля, ограниченного множеством связанных с точкой восприятия перспектив, соотносенных с первичным импрессиональным предметным содержанием. Речь идет о таком реконструировании сознания «наличного пространства», которое, в соответствии с гуссерлевой терминологией, можно было бы назвать внутренним сознанием пространства.

В 4-м томе *Гуссерлианы* опубликованы материалы ко второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» — «Феноменологические исследования конституции». Основной темой исследования здесь стало то, что Гуссерль определяет понятием «кинестезис» (*Kinästhesis*), которое имеет смысл спонтанной телесной реакции на движущийся и меняющийся источник восприятия. Кинестезис является особым типом сознания, которое Гуссерль относит к «плотскому сознанию», фиксирующему и направляющему процессы телесной корреляции содержаний восприятия. Кинестетическая теория отразилась на исследованиях пространственно-телесной проблематики в феноменологии М. Мерло-Понти и М. Дюффрена, она повлияла на французскую постфеноменологическую теорию и на мышление тех философов, чьи концепции имеют эклектический характер, и феноменология которых сводится лишь к «феноменологическому мотиву» или к «феноменологическому остатку»,⁸ что бы ни подразумевали интерпретаторы под этими понятиями. Проблематика телесности особенно явственно определяет основу философствования таких философов-постмодернистов как Ж. Деррида, Ж. Делез, Ж. Бодрийяр, Ж. Лакан и др.

«Плотское сознание», которое анализирует Э. Гуссерль, представляет собой основу деятельности сознания, его разнообразной активности, и в этом смысле оно фундирует ее, как и в случае с темпоральными синтезами. П. Прехтль отмечает, что кинестезы — это не просто ощущения как части сознания. «Скорее, кинестезы представляют собой

⁸ Жак Деррида в Москве. М.: Ad Marginem, 1993. С. 18-19

исходно-предельные данности».⁹ Пространственное сознание представляет собой «телесно фундированное единство» и выражает «состояние сознания тождественного реального человеческого субъекта, который в этих состояниях сознания изъясняет свои индивидуальные реальные свойства <...>, единые с его являющимся телом».¹⁰

Тело, редуцированное в своей эмпиричности, в феноменологии представлено структурной основой актов сознания («телесно фундированное единство сознания»). Гуссерль анализирует его прежде всего как форму апперцепции («естественной апперцепции»), — и в этом смысле оно представляет «новый слой сознания». В редукциях смысл этого телесно фундированного сознания не утрачивается и тело как феноменологически понятая трансценденция утверждается в дескриптивной аналитике.

Во второй книге «Идей...» Гуссерль описывает опыт пространственного конституирования, исходя из идеальной ситуации, в которой телесные акты отождествляются поначалу с полем «простого» восприятия, когда воспринимающий находится в абсолютном покое. Затем Гуссерль вводит в эту упрощенную схему все новые и новые кинестетические акты — окуломоторную двигательную координацию глаза и цефаломоторную кинестетическую согласованность простейших движений головы. Эти виды телесной корреляции очень сильно меняют структуру первоначального визуального поля — настолько, что предмет может появляться или исчезать в зависимости от направления движения воспринимающего. Изменения, вносимые движениями глаза и головы, представляются Гуссерлю исходными формами телесного согласования материи восприятия. Следует отметить, что сама простота анализируемых актов не должна дать повод упрекнуть Гуссерля в физиологической тривиальности, что, кстати сказать, имело не раз место даже в среде ближайших последователей Гуссерля.

Итак, Гуссерль основывает анализ телесности на элементарных квадринеправленных движениях глаза и головы (вверх-вниз; вправо-влево), являющихся основой конституирования визуального поля. Он стремится понять, как порождается интуиция пространственной двухмерности, которая возникает именно в простых актах «плотского сознания». Гуссерль специально анализирует эти элементарные и глубокие формы интуиции,

⁹ Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск: Водолей, 1999. С. 50.

¹⁰ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 121.

определяющие непосредственные содержания воспринимаемого в кинестетических синтезах «плотского сознания». Человеческий глаз как моделирующая двигательная структура работает в режиме криволинейного плоскостного преобразования видимого материала и ограничивает возможности восприятия пределами зрительного поля. Мир в таком отражении представляет собой сосредоточенную у поверхности глаза развернутую криволинейную плоскость, охватывающую тело со всех сторон. Гуссерль показывает, что та «непосредственная данность» зрительных образов, которая предстает воспринимающему в естественной установке, не является интуитивной основой опыта, поскольку само зрительное восприятие скорее входит в структуру иллюзорного (телесно искажающего) моделирования, чем адекватного или объективного отражения реальности, материалистически или эмпирически понимаемой.

Гуссерль полагает, что телесное сознание определяет картину мира в соответствии с евклидовой моделью, допускающей известное упрощение и существенную «неправильность» в отражении картины «реально-го» устройства вещей — зрительно мир утверждается плоским, и потому именно евклидова геометрия кажется нам «врожденной», т. е. находящейся в полном соответствии с исходными пространственными интуициями. Он считает ее первичной по отношению к другим геометриям на основании того, что математические интуиции, заложенные в аксиомах евклидовой геометрии, изначально и предшествуют формам фундаментальных трансформаций, привносимых глазом в актах телесного восприятия. Чтобы разъяснить, что представляет собой реальность в феноменологическом смысле (описать *geell* сознания) и дополнить картину зрительных пространственных интуиций, Гуссерль в работе «Вещь и пространство» вводит понятие дистантности и, тем самым, вносит в зрительно-условную систему плоскостной развертки глубину, которая может привести к пониманию того, что именно стоит за интуицией трехмерности вещного мира. Вещь провоцирует и стимулирует нашу двигательную активность, а, следовательно, и наше восприятие-сознание, результатом чего являются множественные смысловые проекции ее в восприятии, наполняющие интуицию трехмерности все новыми содержаниями.

Это, в соединении с тактильными ощущениями, вносит в телесный опыт нечто чрезвычайно новое и ценное, несмотря на то, что акты дистантного пространственного сознания действуют на основе простейшей бинарной схемы, — можно дотянуться до предмета или нет, — и в зависимости от этого «плотское сознание» коррелируется интуицией удаленности вещи.

Нас не должно смущать, что трехмерность как бы достраивается сознанием или надстраивается над двухмерной картиной восприятия, и акт рефлексии не должен ставить под сомнение интуитивную природу пространственного конституирования в целом. Все пространственные интуиции (как двухмерности, так и трехмерности) изначально и зависят только от того, какое поле, какой горизонт, какую проекцию сознание выбирает в своем пространственном опыте. С феноменологической позиции живопись столь же соответствует нашей природной визуальной интуиции, как и скульптура, — двухмерная картина не менее естественна для нашего восприятия, чем воспринимаемый объем фигуры в трехмерной проекции. Видение и осязание — это конституирующие формы восприятия, полноценные структуры сознания, его фазы, которые в феноменологии описываются как темпорально-кинестетические акты. Если ретенции, или первичные ожидания, основаны на временной непрерывности восприятия, то акты аппрезентации являются дискретными, прерывающимися во времени содержаниями опыта, вносящими в него совершенно «новый» материал. Но так же как и аппрезентирующие акты, ретенции-антиципации фундируются в модальности веры, не совпадающей с модальностями настоящего-ненастоящего.¹¹

Очевидно, что гуссерлево пространственное конституирование отличается от традиционной сенсуалистской теории ощущений и теории первичных предметных качеств, поскольку для феноменологического анализа существенна «активность ощущений», источник которых лежит в интенциональной, изначально активной, деятельности сознания, а не в вещественной природе мира.

Теорию восприятия Гуссерль дополняет понятием «аппрезентации», которое он вводит в «Картезианских размышлениях» для обозначения «горизонтной отсылки за пределы присутствующего».

В актах аппрезентации в телесном сознании осуществляется корректировка прямого и опосредованного видов опыта. В описании форм аппрезентации конкретизируется гуссерлево понимание очевидного как того, что не сводится к данностям прямого созерцания, но что все-таки укоренено в интуициях. Роль интуиции в процессе начала, продолжения, отстраивания и завершения опыта становится очевидной именно в аппрезентации.

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль показывает важность (и неочевидность) производимых в апперцепции синтезов различных

¹¹ Там же. С. 103.

содержаний. Апперцептивная (или презентативная) работа восприятия, основой которой выступают пассивные синтезы сознания, должна быть дополнена синтезами аппрезентативными, или актами представления. Каждый природный объект, данный в опыте и доступный познанию «в нижнем слое», т. е. феноменологически определяемый как трансцендентная данность, как вещь, «получает отсюда свой аппрезентативный [не представленный в созерцании] слой (который, впрочем, никоим образом не доступен созерцанию в развернутом виде) — в синтетическом единстве с первопорядковыми данностями».¹²

Акты аппрезентации осуществляются и «в отношении конкретных объектов более высокого уровня» — мира людей и культуры. Синтезы аппрезентации в этом случае — это структуры согласованных подтверждений осуществлявшегося ранее опыта, который, не являясь непосредственным, тем не менее, возобновляется по принципу «возможного сколь угодно раз повторения» в формах интересубъективности. В гуссерлевой теории интересубъективности аппрезентация выступает в роли идентифицирующего фактора во взаимодействии двух видов опыта — индивидуального и коллективного. Аппрезентируемый предмет всегда остается трансцендентным, т. е. определяемым тем, что Гуссерль называет «компонентой несобственного восприятия», поскольку она проявляется как «комплексная» интенция и включает в структуру имманентного переживания вставку «чужого опыта», например, в формах категориальной интуиции, или идеации. Самое примечательное в этой связи состоит в том, что аппрезентация проявляет механизм функционирования предметов мира культуры.

Таким образом, «плотское сознание» утверждается на интенциональной предметной основе и анализируется Гуссерлем как телесноментальное конституирование, основанное на темпорально-пространственных синтезах. С одной стороны, «плотское сознание» является, так сказать, полноценной и нормальной формой сознания, а, с другой стороны, в нем явственнее, чем в какой-либо другой деятельности сознания проявлены гилетические, материальные, телесные и вещественные его содержания. В «Феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль анализирует связи пространства и времени и переход от феноменологического времени к пространству-времени вещи: «если первично представленные (*urprasenten*) чувственные данные кроме первичных представлений (*Urpräsentation*) и сущностно с ними связанных первичных ретенций

¹² Гуссерль Э. Картезианские размышления. М.: Ювента, 1998. С. 240.

и первичных протенций непрерывно несут в [себе] характер схватывания конституирования пространственной вещи, [то] феноменологическое время и время пространственной вещи [Baumzeit der Dinge] должны совпадать во всех точках». ¹³ И далее: «К формам объективации, таким образом, можно — в феноменологическом смысле этого слова — отнести конституирование одного всеобщего пространства (All-Raum), которое воспринимается вместе — и в каждом отдельном восприятии в той мере, в какой воспринимаемая вещь является в своей телесности». ¹⁴

На наш взгляд, значение теории внутреннего сознания пространства состоит в том, что, обращаясь к анализу кинестез, Гуссерль проясняет роль телесности в общей структуре сознания. Дополняя темпоральную характеристику сознания пространственной и включая телесность в общую структуру интенциональности, Гуссерль укрепляет и развивает основы феноменологической аналитики.

Внимание Гуссерля к кинестетическим процессам помогает ему феноменологически преодолевать многие предрассудки «обыденного сознания» относительно того, каким видится предмет в зрительном восприятии, и восполнять в описании работы сознания те фазы восприятия, которые выпадали из аналитики как несущественные. Теория кинестезиса, которую Гуссерль излагает во второй книге «Идей...», показывает, как тщательно он реконструирует зрительный образ, переводя его в структуру феноменологической дескрипции.

Феноменологическая дескрипция актов восприятия позволяет Гуссерлю изжить иллюзию, в соответствии с которой элементарные чувственные акты осуществляются при нейтрализации самого сознания. Для Гуссерля сфера сознания тотальна, т. е. не существует ни одного фрагмента реальности, в котором бы сознание не было бы задействовано, или только бы отражало какую-то иную реальность, кроме «реальности самого сознания». Отсюда следует главное возражение Гуссерля на аргументы позитивистски настроенных исследователей: нет первичных данностей (качеств) мира, вкладываемых в восприятие со стороны объективной действительности, как вообще в сознании нет чистой материальности. Эту мысль, вообще говоря, следует оформить тавтологически: мир нашего сознания, т. е. тот единственный мир, какой нам доступен, — это результат нашего сознания.

¹³ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Соб. соч. М.: РИГ «Логос», 1994. Т. 1. С. 98.

¹⁴ Там же. С. 141.

На фоне жестких конструкций «отражения» Гуссерль реконструирует полноту акта восприятия. Воспринимаемое, феноменологически понятное, раскрывается не посредством предикции объективных или первичных качеств предданной реальности, но показывается как многомерный, многосложный процесс надстраивания интенциональных содержаний. Потому конституирование пространственной модели восприятия является действительно философским открытием, которое служит основанием для критики образного представления так же, как и для критики теории отражения в натуралистических концепциях.

Что касается «протокольных» суждений об объекте, то они также не содержат фактичности и, с позиции Гуссерля, они не удовлетворяют требованиям очевидности. Так, например, можно, ориентируясь на историко-культурные источники, долго воспроизводить чужую ошибку в вычислении диаметра купола какого-нибудь архитектурного сооружения, и всякий, кто приводит какие-либо конкретные данные, берет их на веру, докисически, и в предельном случае для пущей достоверности и эмпирической корректности должен сам производить необходимые обмеры, причем к ним должны присоединяться другие корректирующие измерения, которые сами, в свою очередь, должны проверяться, — и так до бесконечности. Вследствие опосредованности таких характеристик, мы никогда не сможем избавиться от сомнения в том, что в этих обмерах имеется какая-то погрешность, связанная либо со сложностями процедуры измерения, либо с качеством измерительного эталона. Рене Декарт в «Рассуждении о методе» достаточно убедительно показал, чего стоят любые так называемые объективные характеристики мира. Для феноменолога любые предикаты предмета, или его смыслы производятся, так сказать, в стенах сознания, и потому измерения, фундированные в зрительной коррекции, требуют корреляции в более глубоком интуитивном слое сознания, а также в описании возможных модификаций первичных импрессий в структурах темпорального и пространственного конституирования. Феноменологически такие характеристики сооружения, как его величина, объем, вообще все его материальные параметры, не могли бы рассматриваться как абсолютные, на которые можно опираться в анализе его «объективных качеств».

Характеризуя структуру восприятия в гуссерлевом предметном описании можно согласиться с тем, что в нем в совершенно новой перспективе представлены те акты, которые не попадали в поле зрения философов как элементарные целостности пред-сознания и всегда рассматривались как, так сказать, аксиоматическая основа рациональной

деятельности. Гуссерль не только привел к единству множественность структур такой первичности, но описал процессуальное развертывание первичных содержаний сознания. Он конкретизировал понимание интуитивных основ восприятия. При помощи темпорального и пространственного конституирования Гуссерль выявляет принципиальные отличия непосредственных и репродуктивных актов, описывая работу сознания не только как движение в абсолютном, предлежащем всякому конституированию потоке сознания, но и в каждой фазе этого потока выявляя континуальность оттенков. Как подметил Я. Хинтика, для Гуссерля невозможно феноменологическое истолкование воспринимаемого как картинки, отображающей интенцированный предмет («мы не можем, — говорил Гуссерль, — думать о перцепции как рецепции образа того, что воспринимается»).¹⁵ По сути дела, теория пространства-времени позволяет корректно и просто, не впадая в редуктивистскую дурную бесконечность реконструировать смысл реальности.

И одной из опор понимания, позволяющего осмыслить процесс «реализации» внешних трансцендентных вещей, является пространственная интуиция. Сознание постоянно достраивает первичный плотский образ до объемной пространственной вещи. И вот что следует выделить особо, — к непосредственному восприятию примысливается воображаемый в сознании предмет. И мы обычно не замечаем этой подмены. Так мы воспринимаем архитектурное произведение и имеем дело с непосредственно данной нам пространственной структурой, которая не может быть дана нам полностью, поскольку для этого нужно совершенно иным образом организованное зрение, и потому доводим его до возможной полноты посредством воображения. Таким образом, предметом описания является то, что схватывается сознанием как некоторая очевидным образом присутствующая сущность, определенно конкретная, «вот эта вещь» «это здание», «это ампириное сооружение», «этот театр», сущность, которая наполняется смыслами «по мере явления», «по мере сущности», «по мере понимания», по мере конституирования сознанием явления. Вне сознания единственно, что мы можем констатировать, что предмет присутствует, наличествует — гипотетически и проблематически. Всякое индивидуальное сознание конституирует эту сущность всякий раз заново, и вне этого способа осуществления у предмета нет возможности «быть». Поэтому, определяя, или описывая предмет, мы

¹⁵ *Hintikka J. The phenomenological dimension // The Cambridge Companion to Husserl. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. P. 81.*

всякий раз даем ему возможность осуществиться посредством нашего сознания. И потому еще кроме своей предметной сути и тех горизонтов смысла, которые наполняют предмет, любое явление осуществляется посредством разных форм сознания. Одно дело, когда мы видим Александринский театр, другое — когда слышим, как о нем рассказывают другие и достраиваем его, опираясь на эти описания в своем воображении, и совсем иное дело, когда рассказчиком выступает такой знаток, как И. Грабарь, который видит предмет в совершенно особом горизонте смыслов. Благодаря описаниям знатоков мы конституируем предметы не только «по мере восприятия», но и «по мере понимания» и «по мере знания». Но кроме потенциально расширяющегося объема знания о предмете, в описании проявляется также неизменная базовая основа опыта, которая воспроизводится всякий раз во всех возможных эмпирических случаях, — и это пространственно-временное предметное, насыщенное (или не насыщенное) ее явление в сознании.

Но, с другой стороны, этот индивидуальный уникальный и единичный опыт восприятия встраивается в бесконечно расширяющийся поток знания о предмете. И, в первую очередь, здесь имеет значение видение этих предметов знатоками, культур-медиумами, обладающими способностью «сверхвидения», или конгениального понимания их природы. Вся полнота возможного знания, его предметная «теория» в предельном объеме возможна в феноменологии как его «ноэма», или «смысл в модуле его полноты».¹⁶

АВТОР

СЕРКОВА ВЕРА АНАТОЛЬЕВНА — доктор философских наук, профессор кафедры отечественной и зарубежной культуры Санкт-Петербургского государственного Политехнического университета.

SERKOVA VERA — Ph. D., Professor of the Department of Native and Foreign Culture, St.- Petersburg State Polytechnic University.

E-mail: henrypooshel@rambler.ru

¹⁶ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. Т. 1. С. 285.

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН

ФУНКЦИИ «ИСХОДНОГО (ЖИВОГО) НАСТОЯЩЕГО»
В ПОЗДНЕЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ*

THE FUNCTIONS OF THE «PRIMARY (LIVING) PRESENT» IN THE HUSSERL'S LATE PHENOMENOLOGY

This paper examines the contentive and methodological functions of the «primary (living) present» in the Husserl's late phenomenology. In the first part of the paper transcendental being as a «concrete primarily living present» and transcendental life as a «Heraclitean streaming present» are thematized. In the second part I examine the role of an investigation into the living present in the context of a change of attitude. In the conclusion special attention is given to the primal fact of the «living present» and to the situation of «auto-discovery» in reflection.

Keywords: living present, transcendental being, transcendental life, time-consciousness, phenomenological method, reflection.

В статье рассматриваются содержательная и методологическая функции «исходного (живого) настоящего» в поздней феноменологии Гуссерля. В первой части статьи тематизируются трансцендентальное бытие как «конкретное прото-живое настоящее» и трансцендентальная жизнь как «гераклитово текущее настоящее». Во второй части рассматривается роль исследования живого настоящего в ситуации феноменологической смены установки. В заключении рассматривается первичный факт «живого настоящего» и ситуация «самонаблюдения» в рефлексии.

Ключевые слова: живое настоящее, трансцендентальное бытие, трансцендентальная жизнь, сознание времени, феноменологический метод, рефлексия.

В этой статье я хотел бы рассмотреть проблематику «исходного настоящего (*urtümliche Gegenwart*)»,¹ которую мы можем найти в поздних рукописях Гуссерля о конституировании времени. Я намерен включить возвратный вопрос (*Rückfrage*) к живому настоящему

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-03-00-663а.

Я благодарю проф. др. Дитера Ломара за возможность научной стажировки в Архиве Гуссерля в Кёльне в июле-августе 2011 г., а также директора Архива Гуссерля в Лёвене проф. др. Ульриха Мелле за разрешение цитировать фрагменты неопубликованные манускриптов.

¹ Оно же — «первоначальное», «первично-феноменальное», «текущее» и т. д. настоящее. По поводу терминологии поздней феноменологии времени Гуссерля (см.:

как методологический ход в контекст феноменологического учения об установке. Развивая идею Гуссерля о том, что как естественная, так и феноменологическая установка являются модусами «трансцендентального бытия» или «трансцендентальной жизни», я пытаюсь найти в его текстах конца 20-х — начала 30-х годов содержательные определения этих понятий. Для этого, отталкиваясь от дискуссии о статусе «трансцендентального бытия/жизни», развернувшейся между Гуссерлем и Финком, я предлагаю сосредоточить внимание на учении об «исходном (живом) настоящем», которое должно было послужить такой содержательной конкретизации. В дальнейшем я проблематизирую в первую очередь методологическое значение феномена «исходного настоящего», его роль в ситуации феноменологической смены установки.

Итак, я хотел бы подчеркнуть два тезиса:

- «исходное (живое) настоящее» должно было выступить в качестве содержательной конкретизации «трансцендентального бытия» и «трансцендентальной жизни» (насколько это удалось Гуссерлю — тема отдельной дискуссии);
- феномен «исходного (живого) настоящего» важен для нас теперь во многом потому, что он проясняет ситуацию феноменологической редукции — служит «местом» учреждение нового доминирующего хабитуса, новой «формы жизни», а также выполняет функцию точки отсчета в рамках смены установки.

Оба тезиса можно объединить в следующем утверждении: уточняя смысл трансцендентального бытия (1), я, прежде всего, узнаю нечто о себе самом в ситуации трансцендентальной рефлексии и феноменологической редукции (2).

Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. M. Nijhoff: Den Haag, 1966. S. VII (далее — *Held* 1966). Рубрика «живое настоящее» представлена в исследовательских рукописях конца 20-х — начала 30-х годов, преимущественно в *C-Манускриптах* (Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte // *Husserliana: Materialien VIII* / hrsg. D. Lohmar. Dordrecht, 2006 Springer.), в которых Гуссерль работает над проблематикой конституирования времени, развивая наработки *Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени* (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917) // *Husserliana X* / hrsg. D. Lohmar. Haag, 1966) и *Бернау-Манускриптов* (Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18) // *Husserliana XXXIII* / hrsg. R. Bernet, D. Lohmar. Dordrecht: Kluwer, 2001). (Здесь и далее в тексте ссылки на собрание сочинений Гуссерля — *Husserliana* — даются в квадратных скобках, при этом римскими цифрами обозначается номер тома, а арабскими — номер страницы; разрядкой отмечается то, что выделено у Гуссерля, курсив мой. — Г. Ч.)

1. СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ «ИСХОДНОГО (ЖИВОГО) НАСТОЯЩЕГО»

Известно, что поздняя феноменология времени Гуссерля (та, что нашла свое выражение в *С-Манускриптах*) структурирована вокруг понятия «исходное (живое) настоящее». На мой взгляд, Гуссерль использует это понятие, чтобы зафиксировать такой прото-феномен, в котором в свернутом виде содержались бы основные наработки уже проведенных им исследований сознания времени. Так, «исходное (живое) настоящее» включает моменты *ретенции* и *протенции* в поле настоящего, а также одновременно собирает в единстве потока и движущуюся предметность, и устойчивую форму Теперь [см.: *Held* 1966, 64], выполняя функцию продольной и поперечной интенциональности, суммируя, таким образом, результаты *Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени*. То же «исходное настоящее» объединяет в себе два прото-события (*Urgeschehen*), а именно: потока и временной модификации — и тем, отчасти, резюмирует схему *Бернау-Манускриптов*.²

Таким образом, если моя гипотеза верна, неподвижно-текущее, времяящее (конституирующее временные модальности)³ и времененное (само конституированное во временном потоке) «исходное (живое) настоящее» — это «сложносоставной» прото-феномен, описание которого должно в свернутом виде содержать основные моменты предыдущих феноменологических моделей внутреннего сознания времени. В этом смысле показательно суждение Клауса Хельда — одного из ведущих исследователей феноменологии времени Гуссерля, посвятившего свою программную работу [*Held* 1966] проблематике «живого настоящего». Позиция Хельда состоит в том, что «живое настоящее» только (ре-) конституировано Гуссерлем, а не продемонстрировано феноменологически.⁴

² Эту гипотезу я развиваю в статье: Генезис сознания времени и первичная фактичность: к феноменологической метафизике времени Э. Гуссерля // *Логос*. 2010. № 5 (78). С. 125-137.

³ «Временение (*Zeitigung*) — это конституирование сущего во временных модальностях». *Hua Mat* VIII 274; см.: *Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. M. Nijhoff: Den Haag, 1966. S. 38.

⁴ См.: *Held K. Phänomenologie der Zeit nach Husserl // Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*. 1981. Bd. 7. S. 193; см. также: *Sakakibara T. Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology // On Time — New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time / ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi*. 2010, Springer. P. 251-271 (далее — *Sakakibara* 2010).

Немецкий исследователь указывает, что во многих отношениях «живое настоящее» трудно тематизируемо, и, кажется, больше затемняет картину исследования, чем проясняет, в связи с чем может сложиться впечатление, что попытки раскрыть внутреннюю структуру «живого настоящего», в конечном счете, упираются в «нефеноменологическую ‘конструкцию’, регрессивно дедуктивные умозаключения» [Held 1966, 118]. Учитывая, что эта проблематика настолько трудна для разработки, более того — чревата выходом за пределы феноменологической очевидности, обратим внимание на то, что ей, тем не менее, посвящено значительное число (более 500 стенографических страниц) исследовательских рукописей Гуссерля 30-х годов.

Я рискну предположить, что тематизация живого настоящего имеет во многом методологическое значение, играет функциональную роль в ситуации смены установки; т. е. речь идет не столько об описании «исходного (живого) настоящего», сколько о ситуации его «осуществлении (*Vollzug*)», о ситуации, которая позволяет зафиксировать трансцендентальную субъективность в феноменологической установке.

Случается, что разработки Гуссерля при ближайшем рассмотрении оказываются совсем не тем, чем казались на первый взгляд. В качестве показательного примера я хочу привести мысленный эксперимент, посвященный «уничтожению мира». В краткой форме он отражен в § 84 *Вещи и пространства*, § 49 *Идей I*, Лекциях 33–34 курса *Первая философия*, но действительно развернутые рассуждения Гуссерля на эту тему мы находим в рабочих рукописях В I 13.⁵ Основной аргумент таков: всегда мыслим распад согласованного протекания опыта (в том числе и распад эмпирической личности), хаос (букв. «груда» — *Gewühl*) чувственных впечатлений, а потому существование мира только «относительно аподиктично», оно непосредственно зависит от степени согласованности опыта, мир всегда может оказаться «трансцендентальной видимостью». Существование трансцендентального Я при этом абсолютно аподиктично, его не может «зачеркнуть» никакое аномальное протекание опыта. Этот мысленный эксперимент можно, конечно, поверхностно проинтерпретировать как гипостазирование трансцендентального субъекта в ущерб опыту мира. При более внимательном рассмотрении⁶ ситуация оказывается более сложной и интересной: трансцендентальный

⁵ Тексты I-VI (в общей сложности 111 страниц) написаны в период с 1921 по 1933 год, частично опубликованы в *Husserliana VIII* и *XXXIX*.

⁶ См. напр.: *Rinofner-Kreidl S.* Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität. Freiburg; München: Karl Alber Verlag, 2000. Teil C. Kapitel I. § 2 Die Weltvernichtungstheese.

факт обладания миром (феноменом «мир») не подвергался сомнению, а сам эксперимент был предназначен для того, чтобы более четко провести различие между эмпирическим субъектом и трансцендентальной субъективностью. Здесь я бы хотел процитировать одну из рукописей группы В I 13: «Для меня, для нас, обладающих согласованным опытом, несомненно (аподиктично в рамках эмпирической необходимости разума), что мир есть. В какой мере, тем не менее, мыслимо, что этого мира нет, что он является «трансцендентальной видимостью»? То есть, мыслимо ли то, что хотя мы живем в рамках согласованного опыта, который положен здесь как эмпирически необходимый, самоданный мир не существует? ... Такая постановка вопроса предполагает, что мы уже провели различие между чисто имманентной (трансцендентальной) субъективностью и мирской-человеческой. В моих более ранних опытах я, конечно, использовал именно этот аргумент о возможности несуществования мира, данного в согласованном опыте, в качестве стартовой площадки [букв. «в качестве трамплина» — *als Sprungbrett*. — Г. Ч.], для того чтобы добиться этого различия» [В I 13 V, 18].

Итак, как можно видеть на основании этого фрагмента, опыт по «уничтожению мира» предназначен совсем не для того, чтобы лапидарно постулировать без-мирную субъективность, а служит в качестве стартовой площадки или «трамплина» на пути к более четкому разграничению эмпирической и трансцендентальной субъективности.

Моя рабочая гипотеза в этой статье будет состоять в следующем: тематизация «живого настоящего» — не результат феноменологического исследования, а его стартовая площадка. Попробую пояснить, что я имею в виду. От текстов Гуссерля, посвященных проблематике «живого настоящего», не следует напрямую ждать приведения к очевидности структур внутреннего сознания времени — конечно, таким образом можно было бы читать С-Манускрипты, но так настроенный читатель будет скорее разочарован, обнаружив циклическую структуру объяснения «первичного процесса» через «покоящееся-текущее живое настоящее», а «живого настоящего» через «первичный феномен потока».⁷ На мой взгляд, разработки под рубрикой «живое настоящее» становятся более эффективны, если им приписать другую роль, а именно — методологическую. Во второй части этой статьи я попытаюсь продемон-

⁷ Может сложиться впечатление, что здесь речь идет о круговом обосновании: «трансцендентальное бытие», «трансцендентальная жизнь» по сути своей — «живое настоящее»; «живое настоящее» это форма жизни трансцендентального Я; трансцендентальное Я, в свою очередь, это центр «трансцендентальной жизни» и т. д.

стрировать то, как рефлексия, направленная к «исходному (живому) настоящему», действует в ситуации смены установки.

Для начала я хотел бы прокомментировать следующий фрагмент рассуждения Гуссерля, в котором характеризуется специфический статус «исходного настоящего»: «Прото-феноменальный конкретный поток настоящего, трансцендентальная субъективность в прообразе ее бытия (*Urgestalt ihres Seins*) является первично-текущим настоящим, в бытийной форме текущего проистекания все же является настоящим, вновь и вновь настоящим; постоянная смена и именно посредством этого постоянства конституирующее себя настоящее; как мы услышим, «настоящее» не в собственном смысле. Тогда ее собственное бытие как трансцендентальное бытие в его прообразе не является настоящим в нормальном (пусть даже расширенном) смысле как текуще-пребывающий переходный момент для совместно текущих прошлого и будущего. И при этом все же этого слова нельзя избежать и мы скоро пойдем, на каких основаниях. Мы используем отличающиеся выражение конкретное («прото-феноменальное») настоящее. На деле оно является «прото-феноменом (*Urphänomen*)», к которому возводит всякий возвратный вопрос в рамках методики феноменологической редукции» [Hua Mat VIII 6].

В этом насыщенном фрагменте мы можем выделить как минимум два важных тезиса: 1) «исходное (живое) настоящее» должно служить «прообразом бытия» трансцендентальной субъективности, прообразом трансцендентального бытия как такового; 2) «исходное (живое) настоящее» рассматривается как «прото-феномен», а это значит, что любой возвратный вопрос в рамках методики феноменологической редукции начинается с рефлексивного само-обнаружения субъекта в живом настоящем.⁸

Итак, исходное (живое) настоящее — это прообраз бытия сознания и его прото-феномен. Поэтому перестройка формы жизни сознания

⁸ Интересно проблематизировать то, в каком смысле живое настоящее является прото-феноменом. В одном из С-Манускриптов Гуссерль пишет: «Так, вскоре мы наталкиваемся на никогда не демонстрированный, не говоря уже о том, чтобы быть систематически истолкованным, «прото-феномен», в котором все, что так или иначе может называться феноменом в каком бы то ни было смысле, имеет свой источник. Это пребывающе-текущее собственное настоящее соотв. текущее и данное самому себе в настоящем абсолютное Я в его пребывающе-текущей жизни...» [Hua Mat VIII 175]. Для феномена характерен горизонт оттенков, и в нашем случае функцию оттенков трансцендентальной жизни выполняет жизнь в естественной установке, а оттенки живого настоящего — онтифицированное Теперь.

начинается *с* него и *из* него. Наша задача будет в таком случае — истолковать оба тезиса в контексте учения о смене установки.

Разрабатывая феноменологическое учение об установке, Гуссерль указывал на общий трансцендентальный горизонт опыта, по отношению к которому занимается та или иная установка.⁹ При этом для него важно было отметить, что установки не просто рядоположены — их содержание не равно по объему. Так, например, помимо всего того, что дано в естественной установке, в феноменологической установке открывается еще и процесс конституирования интенционального смысла. Таким образом, феноменологическая установка должна охватывать более широкий сегмент опыта: видеть не только «объективную реальность», но и множество возможных объективаций трансцендентальной субъективности.¹⁰ С этой точки зрения различие между установками состоит в том, что естественная установка сфокусирована на некоем «абстрактном слое» или «ограниченной форме» [XXXIV 198] трансцендентального горизонта опыта, тогда как феноменологическая установка руководствуется регулятивной идеей полноты опыта трансцендентальной субъективности. Так, для Гуссерля жизнь в естественной установке — это результат «трансцендентального ослепления» [XV 389], того, что трансцендентальная субъективность примеряет на себя «шоры» [XXXIV 23; 225]. Несмотря на это естественная установка остается «трансцендентальным модусом»¹¹, «естественное имеет трансцендентальный горизонт» [XXXIV 75].

⁹ В поздних исследовательских рукописях Гуссерль, пытаясь формализовать учение об установке, предложил понятие трансцендентальной *Zuständlichkeit* [XXXIV 155] — способность занимать то или иное доминирующее состояние. Проблема в данном случае (как справедливо заметил А. Шнелль) в том, что мы здесь возвращаемся к старой метафизике способностей.

¹⁰ «...естественная объективная жизнь мира представляет собой только особый модус (*Weise*) трансцендентальной жизни, постоянно конституирующей мир, так что трансцендентальная субъективность, если она просто живет в этом модусе (*in dieser Weise dahinlebend*) не осознает и никогда не может осознать конституирующее горизонты» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / пер. Д. В. Складнева. СПб., 2004. С. 235); [VI, 179]. Перевод Д. Н. Складнева незначительно изменен: в контексте этой статьи я предлагаю переводить *Weise des transzendentalen Lebens* не как «способ трансцендентальной жизни», а скорее как «модус трансцендентальной жизни».

¹¹ Hua Dok II/1, 90. «Таким образом, обнаруживается, что естественное личное бытие и жизнь есть только трансцендентальный частный случай жизни, остающейся все-таки тождественной во всех возможных превращениях, на которые она способна,

Итак, пытаюсь охарактеризовать трансцендентальный горизонт опыта, модусами которого являются *и* естественная, *и* феноменологическая установка, Гуссерль использует два неоднозначных понятия: «*трансцендентальное бытие*» и «*трансцендентальная жизнь*». Я называл их неоднозначными, поскольку на первый взгляд не совсем ясно как следует понимать «бытие» и «жизнь» после вынесения за скобки бытия мира и подвешивания эмпирической человеческой субъективности. Попробуем прояснить эти понятия и рассмотреть, как с ними связаны разработки Гуссерля, посвященные проблематике «исходного (живого) настоящего».

а. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ БЫТИЕ
КАК «КОНКРЕТНОЕ ПРОТО-ЖИВОЕ НАСТОЯЩЕЕ»

В одной из рукописей Гуссерля 1933 года мы можем видеть открытую полемику между ним и его учеником и ассистентом Ойгеном Финком, полемику, которую вызвало понятие «трансцендентальное бытие». Как известно, Финк настаивает на том, что в отношении предельно-конституирующей трансцендентальной субъективности, данной нам посредством феноменологической редукции, неприменимо понятие бытия, поскольку это понятие все еще находится в плену естественной установки. С его точки зрения, говорить о «трансцендентальном бытии» исходно-конституирующей субъективности, противопоставляя его бытию привычного нам сущего, не совсем корректно. Финк утверждает, что говоря о «трансцендентальном бытии», мы сами того не замечая по аналогии с бытием сущего в естественной установке продолжаем представлять себе то же бытие, только более «высокого рода», воспроизводя таким образом метафизическую схему иерархии слоев бытия. Тезис Финка состоит в том, что способ данности исходно-конституирующей трансцендентальной субъективности «вообще нельзя истолковать как тот или иной род бытия (*nicht eine Art des Seins überhaupt ist*)»¹², по крайней мере, до тех пор, пока мы не выработаем новое понятие существования, свободное от скрытых предпосылок естественной установки. Для того, чтобы вырваться из плена естественной установки, он вообще

а именно [частным случаем] того же действительного и возможного единства жизни, централизованного посредством одного и того же тождественного во всех этих возможных превращениях полюса Я» [XXXIV, 200-201].

¹² Fink E. VI. Cartesianische Meditation: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34) / hrsg. van G. Kerckhoven. 1988. Bd. I. S. 80-81. Ср.: Ibid. S. 89.

предлагает говорить о трансцендентальной субъективности как о «не сущей» (как бы провокационно это не звучало).¹³

В качестве прямой ответной реплики Гуссерль в рабочей рукописи В III 4 II пишет: «Должны ли мы обозначить саму жизнь, к которой мы возводим всякое бытие, в качестве не сущей? Если уж говорить об этом, то когда мы обозначаем её в качестве первоосновы (*als Urgrund*) всякого для меня конституирующего бытия, указываем на неё в качестве таковой — она все-таки есть для нас, и есть в своем роде бытия (*in eigener Seinsart*), в котором она для нас непрерывно действительна (*gilt*), пребывает <в качестве> сущего. Этого, естественно, нельзя отрицать. Здесь я должен был бы нечто прибавить. Если в жизни первично конституирующее бытие имеет место в качестве пребывающего бытия, а не только на мгновение может быть конституировано в качестве (тождественного и идентифицируемого) «сущего», если оно конституировано в качестве индивидуально-типичного сущего, то это благодаря аподиктической сущностной структуре. Предельное бытие, которое несет в себе всякое другое, которое выявляет познание и обнаруживает *a priori* предельное, является лишь индивидуально типической познаваемой для самой себя трансцендентальной субъективностью *в качестве исходного настоящего*» [В III 4 II, 14].

Итак, Гуссерль указывает нам на то, что предельное бытие — это трансцендентальная субъективность *в качестве* исходного настоящего (*urtümliche Gegenwart*). «Первично-феноменальное бытие в качестве живо-текущего настоящего» [Hua Mat VIII 7] это **результат осуществления** феноменологической редукции и привилегированная область исследования. Разработка проблематики *исходного настоящего* оценивается как принципиально важная для нас, поскольку она призвана раскрыть смысл «трансцендентального бытия» и «трансцендентальной

¹³ Критика, которую проводит Финк, кажется во многом оправданной, однако путь «меонтической феноменологии» (от греч. μὴ ὄν — не-сущее) с точки зрения классической феноменологии является, тем не менее, неприемлемым. В конечном счете, Финк приходит к тому, что руководящие мотивы Гуссерля: знания, аподиктичности, беспредпосылочности «находятся в плену у мира (*sind weltbefangen*)». («Die Idee des Wissens, der Apodiktizität, der Vorurteilslosigkeit, an sich erstes Seiende usw. (alle Husserl'schen Motive) sind *weltbefangen*»: *Fink E. Gesamtausgabe. Bd. 3/2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie. Karl Alber: Freiburg/München, 2008. S. 107.*) Феноменология, которая перестает быть наукой, ориентированной на аподиктическое беспредпосылочное знание и становится практикой освобождения субъекта от «захваченности миром» ради самого освобождения, а не ради описания бесконечного многообразия феноменов — это уже принципиально другой проект.

жизни», конкретизировать их и наполнить содержанием. Здесь важно отдавать себе отчет в том, о каком настоящем идет речь, ведь Гуссерль переносит внимание от настоящего как модальности времени к «первичному живому настоящему» как исходному состоянию (*Urbestand*) трансцендентального бытия [Hua Dok II/1 63]. Спрашивая о способе бытия трансцендентальной субъективности, он хочет истолковать как раз «мое трансцендентальное бытие в качестве конкретного прото-живого настоящего» [Ibid. 29], то есть этот способ бытия связывается, прежде всего, с идеей жизни сознания.

в. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ КАК «ГЕРАКЛИТОВО ТЕКУЩЕЕ НАСТОЯЩЕЕ»

Но как, говоря о «трансцендентальной жизни», избежать превращения феноменологического исследования в нечто «глубокомысленно неясное»?¹⁴ Попробуем разобрать это понятие непредвзято, избегая упрощающих интерпретаций, в частности, не будем чересчур поспешно определять трансцендентальную феноменологию в разряд так называемой «философии жизни».¹⁵ За отправную точку я предлагаю взять клас-

¹⁴ См. замечание Гуссерля на полях *Бытия и времени*: «Все становится глубокомысленно неясным и философски теряет свою ценность» (Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik // Husserl Studies. 1994. № 11. S. 13).

¹⁵ По меньшей мере проблематичной, на мой взгляд, является тенденция интерпретации феноменологии Гуссерля как «трансцендентальной философии жизни» (или, по выражению Андреа Стаити, как исследования «трансцендентального духа») (см.: *Staiti A. Geistigkeit, Leben und geschichtliche Welt in der Transzendentalphänomenologie* Husserls. Würzburg: Ergon Verlag, 2010. S. 158 (далее — *Staiti* 2010)). А. Стаити опирается, прежде всего, на высказывания Гуссерля в материалах к лекционному курсу 1929 года *Природа и дух*. В одном из приложений к тексту лекций Гуссерль действительно замечает: «новая феноменология сама не называет себя философией жизни, но, сохраняя подлинный античный смысл философии как универсальной науки, <по сути,> является философией жизни». И далее: «Основной характер феноменологии состоит, таким образом, в том, что она является научной философией жизни...». [XXXII 241] Гуссерль также указывает на то, что феноменология представляет собой «само-истолкование жизни» [XXXII 147]. При этом «жизнь» понимается в достаточно специфическом смысле: как череда интенциональных осуществлений сознания («*Leben ist, was es ist, als intentionale Leistung und immer neue Leistung*» [Ibid.]). Мы должны учитывать такое специфическое понимание жизни, а также полемический контекст этого высказывания. Так, в других ситуациях Гуссерль мог сказать: «Последовательные бергсонянцы это мы» (цит. по: *Hering J. La phénoménologie il y a trente ans // Revue internationale de la philosophie. 1938/39. T. I. P. 368*), «подлинные позитивисты — это мы» (*Ideu I, § 20*), а также настоящие кар-

сификацию значений понятия «жизнь» в феноменологии Гуссерля, которую предложил Эрнст Вольфганг Орт.¹⁶ Так, немецкий исследователь выделяет две основные рубрики: 1) жизнь актов; 2) трансцендентальная жизнь сознания — и три менее разработанные, вспомогательные рубрики: 3) жизненный мир; 4) жизнь в интерсубъективности; 5) биологическая жизнь. В контексте этой статьи нас будут интересовать, прежде всего, первые две рубрики: «жизнь актов» и «трансцендентальная жизнь сознания».

Итак, как следует понимать не-мирную, не сущую в естественном смысле трансцендентальную жизнь, «жизнь, которая до решения о бытии или небытии мира, является тем, что она есть» [VIII 266]? Как мы можем ее позитивно охарактеризовать? Как замечает Гуссерль, «поток сознания, жизнь сознания есть вовсе ничто иное как “модификация”» [XXXIV 189], «через все время новых интенциональных осуществлений» [XXXII 147]. То есть под жизнью сознания следует, прежде всего, понимать спонтанную интенциональную модификацию. Заметим, что ее прообразом является временная модификация. Так, привилегированным предметом исследования становится «трансцендентальная жизнь и ее гилетические и эгологические моменты в ее гераклитовом текущем настоящем» [V III 4 II, 12].

Здесь я хотел бы подкрепить мою интерпретацию эскизом феноменологического проекта, предложенным Гуссерлем в одной из поздних исследовательских рукописей [V I 5 III, 18-21]. Я позволю себе кратко изложить основные моменты этого содержательно насыщенного текста, чтобы восстановить контекст тех важных выводов, которыми он завершается.¹⁷

В феноменологической перспективе мы обнаруживаем перед собой мир как *«трансцендентальную загадку (das transzendente Rätsel)»* [V I 5 III, 18]: то, *что* он существует и то, *как* он существует кажется

тезианцы, лейбнианцы, кантианцы и т. д. Не стоит переоценивать эти высказывания, их смысл (как справедливо заметила Ю. О. Орлова) сводится к следующему: феноменология это и есть философия в ее исходном смысле.

¹⁶ См.: Orth E. W. Der Begriff des Lebens in der husserlschen Phänomenologie // Mensch — Leben — Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie / hrsg. J. Jonas, K.-H. Lembeck. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. S. 56; Orth E. W. “Natur und Geist” in der Husserlschen Phänomenologie // Phänomenologische Forschungen. Hamburg: F. Meiner, 2003. S. 34.

¹⁷ Следующие два абзаца представляют собой развернутый комментарий исследовательской рукописи Э. Гуссерля, хранящейся под архивной сигнатурой V I 5 III. S. 18-21 (сентябрь 1931).

само собой разумеющимся только в естественной установке сознания; задача феноменологии, для начала, состоит в том, чтобы показать радикальную непонятность, скрывающуюся за тем, что «разумеется само собой». Следующая задача: прояснить то, как складывается смысл этого «само собой разумеющегося»; в случае феномена «мир» речь идет о том, чтобы проследить формирование такого смысла как «бытие само по себе». При такой постановке вопроса привычные онтологические проблемы никуда не исчезают, просто они решаются исходя из новой проблемной области и нового измерения исследования — трансцендентального надления смыслом. Единственное, чего лишается мир, — это статуса просто-напросто сущего (*schlechthin Seiende*), впрочем, такой смысл как «сущее просто-напросто» включается в сферу рассмотрения как вполне легитимный феномен.

Феноменологическое исследование призвано показать, что «действительность», на контакт с которой претендует естественная установка, выходит за рамки реально (*reell*)¹⁸ данного, непосредственно данного в опыте, что она является результатом трансцендентального конституирования смысла. Одна из основных задач феноменологии, в таком случае, состоит в том, чтобы объяснить устойчивое бытие объективности через устойчивое Я трансцендентальной жизни, через то, что дано ему реально и его ирреальные (*irreell*) интенциональные смыслообразования. Сферой исходного смыслообразования является *трансцендентальная жизнь сознания* — ее бесконечный горизонт опыта. Для того чтобы ориентироваться в этом горизонте, Гуссерль предлагает исходить из анализа *первичного живого настоящего*. Ход дальнейшего феноменологического исследования — от эгологической примордиальной сферы к intersубъективности, а затем к фактическому человеческому сообществу как результату объективации трансцендентального сообщества — будет представлять собой анализ трансцендентального смыслообразования. При этом трансцендентальное исследование должно осуществляться как «разворачивание» прото-феномена живого настоящего, его интенциональных импликаций: прошедших моментов интенциональной жизни; Других в их собственном живом настоящем; в конечном счёте, сообщества монад [ср.: *Hua Mat VIII 20-23*].

Итак, с точки зрения Гуссерля, спрашивая о процессе смыслообразования и смыслонадления, и о том, каким образом трансцендентальная субъективность несет в себе готовые смыслообразования, мы

¹⁸ В отношении неологизма «реальное (*reell*)» см.: Гуссерль Э. Идея феноменологии / пер. Н. А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2006.

тем самым проблематизируем текущую «трансцендентальную жизнь». Понятие «трансцендентальная жизнь» требует конкретизации и Гуссерль считает, что добился такой конкретизации в анализе «исходного (живого) настоящего».¹⁹

Но такой результат вряд ли можно считать полностью удовлетворительным. Если основной результат состоит в том, что трансцендентальная жизнь сознания по своей сути есть спонтанная (прежде всего временная) модификация, то так ли далеко мы продвинулись в определении трансцендентальной жизни?²⁰

2. МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ «ИСХОДНОГО (ЖИВОГО) НАСТОЯЩЕГО»

Во вступлении я уже высказал гипотезу о том, что учение о «живом настоящем» может иметь скорее методологическое применение: феномен исходного настоящего может выступать в качестве стартовой площадки смены установки (*Umstellung*) [XXXIV 156; 178]. При всей своей экстравагантности этот тезис кажется мне продуктивным. Так, Гуссерль охарактеризовал одну из рабочих рукописей 1935 года (В II 21) как «попытку собрать себя во время потери ориентиров»²¹. Так не выполняет ли в целом тематизация «живого настоящего» именно такую функцию «сборки себя», необходимую для осуществления трансцендентально-феноменологической редукции? Этот тезис еще необходимо обосновать. Для этого я предлагаю еще один краткий экскурс в феноменологическую теорию установки.

Феноменологическая смена установки работает следующим образом: естественная установка сознания распознается как частный модус трансцендентальной субъективности. Гуссерль формулирует это так: «Естественный опыт является все же трансцендентальным модусом, в котором трансцендентальный мир является сущим в качестве

¹⁹ См.: № 25 <Редукция к живому настоящему и чисто перцептивно данному> из *Husserliana XXXIV (К феноменологической редукции. Тексты из рукописного наследия 1926–1935)*; № 9 (*Ibid.*); *Hua Mat VIII*, № 3 и № 9.

²⁰ Клаус Хельд в своей знаменитой интерпретации предлагает понимать эту «жизнь» в форме исходного (живого) настоящего как «собрание, не препятствующее протеканию (*verströmenlassendes Zusammennehmen*)» [*Held 1966*, 28] — но, в таком случае, в чем продвижение вперед по отношению к двойной интенциональности потока из *Лекций*? Необходимо ли в таком случае вводить такое насыщенное коннотациями понятие как «жизнь»?

²¹ «*Bloßer Versuch, mich zu sammeln, in einer Zeit der Desorientierung*» [В II 21, 1a].

ауто-апперцепции монады в естественной установке в апперцептивном универсальном горизонте 'естественный мир'. Новая раскрывающая активность трансцендентально сменившего установку Я (*transzendental umgestellten Ich*), начиная с эпохэ, это опять же активность трансцендентального Я в некоем новом модусе и на измененной почве» [Hua Dok II/1 90].

При этом первое необходимое действие — распознать, что естественная установка также является «модусом трансцендентальной *Zuständlichkeit*» [XXXIV 155]. Это специфическое понятие — *Zuständlichkeit* — требует отдельного рассмотрения. Так, в одном из текстов 1912 года Гуссерль обращает внимание на следующее обстоятельство: суть всякого акта заключена в его осуществлении (*Vollzug*). Гуссерль уточняет, что под «осуществлением» он понимает «всякого рода жизнь-в-акте, а также занятие позиции» [XXIII 371] («осуществление (*Vollziehen*) в точном смысле это 'жизнь'» [XXXVIII 373]). Но при этом ряд актов может принимать латентную форму, переходить в «фоновое сознание» [XXIII 347], переставая быть актом в собственном смысле слова, здесь речь идет скорее о способности принимать то или иное доминирующее состояние, о *Zuständlichkeit* [XXXVIII 373]. В одном из манускриптов Гуссерль уточняет: «Под «способностью принимать состояние (*Zuständlichkeit*)» мы как раз понимаем фазы некоего изменчивого сущего в рамках длительности этого сущего. ...В каждой фазе этой длительности (в каждой ее точке) <субъективность> имеет свою *Zuständlichkeit* (свою хабитуальную позицию в качестве хабитуальной волевой установки, которая составляет ее уже-бытие (*Schon-Sein*) в противовес становлению-новым (*Neu-Werden*) посредством каждого акта)» [XXXIX 321-322].

Так, с точки зрения Гуссерля, и установка может быть понята в качестве устойчивого изменения модуса осуществления (*Vollzugsmodus*) каждого акта, изменения, которое оседает в виде нового *доминирующего хабитуса*, меняя фоновое сознание, а вместе с тем определяя новую форму трансцендентальной *Zuständlichkeit*.

Учитывая такую формализацию теории установки, я хотел бы сосредоточиться на специфическом аспекте учения о живом настоящем, а именно на специфической темпоральности феноменологической редукции. Первый вопрос, который здесь возникает: как именно работает «живое настоящее» в ситуации смены установки? Какой хабитус учреждается в точке исходного (живого) настоящего? Гуссерль описывает ситуацию смены установки как переход от «само собой разумеющегося» естественной установки к трансцендентальному горизонту. Я делаю

первый шаг к тому, чтобы занять феноменологическую установку в тот момент, когда, обнаруживая себя в исходной точке настоящего, я отдаю себе отчет в том, что все кажущееся мне «само собой разумеющимся» отнюдь таковым не является. То, что утром при пробуждении я обнаруживаю себя в человеческом теле, что мой опыт не рассыпается в хаос чувственных впечатлений, что на смену каждому мгновению приходит новое, что слова отсылают к некоторому смыслу, что есть некая исходная ситуация ‘мир’ и есть некие ‘другие’, которые оказались в той же ситуации, наконец, то, что вообще есть нечто, а не ничто — все это никак не «разумеется само собой» и в высшей степени достойно удивления или, по крайней мере, внимания.

Итак, есть исходная ситуация, в которой весь этот так называемый мир нам пред-дан. Осуществляя редукцию к исходному (живому) настоящему, я начинаю ориентироваться в этой ситуации, разделять то, что мне действительно дано с полнотой очевидности в поле настоящего (с его горизонтом прошлого и будущего) и то, что лишь подразумевается как «разумеющееся само собой», а, по сути, является лишь пустой отсылкой к опыту, которым я не обладаю (а, возможно, и не только я). Затем я обращаю внимание на пред-данность мира как на специфический феномен, «само собой разумеющийся» характер которого на поверку маскирует нечто совершенно непонятное.²² В конечном счете (в трансцендентально-феноменологической установке), ничто не разумеется «само собой», поскольку любой смысл распознаётся как результат конститутивной активности субъекта. Но одного этого недостаточно, ключевой (сформулированный Гуссерлем) императив здесь: «в качестве феноменолога не только занимать установку, но [еще и] работать» [XXXIV 103]. Будучи однажды учрежденным, хабитус работы феноменолога оседает в живом настоящем, чтобы вновь быть актуализованным.

²² «...<я нахожусь> не в ситуации отрицания мира и моих практических убеждений, а в ситуации “не понимаю”, а если что и понимаю, то почвой этого понимания является непонятность, которую тут принимают за само собой разумеющееся, и потому оно в основе своей и начиная со своего основания непонятно. ...Такова “пред-данность мира” и нашего наличного бытия в мире — как “почва” всякого наличного бытия во всех человеческих актах. Я избавился от этой почвы в ελοϋή, у меня больше нет ничего само собой разумеющегося, которое лежало бы в основе» [XXXIV 481-482]. См. также: *Taguchi S.* Das Problem des «Ur-Ich» bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen «Nähe» des Selbst. Dordrecht: Springer 2006. Kapitel I: *Die Phänomenologie als Wissenschaft der «Selbstverständlichkeit».*

Живое настоящее выступает в данном случае в качестве «места» или ситуации первичного учреждения и седиментации этого нового доминирующего хабитуса беспредпосылочного рефлексивного анализа сознания. Гуссерль так описывает процесс учреждения новой хабитуальности феноменологической установки: «В естественной установке у нас есть пред-данности, которые в качестве значимых, в качестве сущих претерпели первичное учреждение и после этого сохраняют свою значимость — по крайней мере, пока <сохраняют>. В трансцендентальной установке все первоначально учрежденные значимости заключаются в скобки, и после этого осуществляется некое новое первичное учреждение, <а именно: учреждение> исключительной значимости чистой активности сознания» [XXXIV 33].

Таким образом, занятие (и удержание) установки это, прежде всего, учреждение (и возобновление) доминирующего хабитуса. Темпоральный аспект учреждения нового хабитуса, темпоральность феноменологической редукции играют здесь важную роль.²³

с. «Исходное настоящее»
и хабитус феноменологической установки

Итак, установка (будь то феноменологическая или естественная установка) представляет собой «устойчивый хабитус осуществления (*kontinuierlicher Vollzugshabitus*)» [XXXIV 13] актов сознания. Таким образом, один из наиболее важных аспектов феноменологической редукции состоит в учреждении новой «формы жизни» [Hua Mat VIII 126] как нового доминирующего хабитуса. За основным хабитусом естественной установки (воспринимать все как само собой разумеющееся сущее в мире) Гуссерль предлагает увидеть более фундаментальную «трансцендентальную хабитуальность»: «Человеческая хабитуальность (сущее в мире) изменяет свой бытийный смысл на хабитуальность трансцендентального эго... Я как трансцендентальное эго обладаю этой трансцендентальной хабитуальностью...» [Hua Dok II/1 95].

Но как происходит учреждение и закрепление новой доминирующей хабитуальности?

В ситуации феноменологической редукции перед нами сходение двух событий: первичного события живого настоящего и события трансцендентальной рефлексии (пользуясь выражением Ойгена Финка,

²³ См.: Zippel N. Die phänomenologische Reduktion und ihre zeitlichen Bedingungen // Phänomenologische Forschungen. 2008. S. 71-88.

можно — сохраняя критическую дистанцию по отношению к такого рода метафорам — говорить о «пробуждении» трансцендентальной субъективности [VI SM 124]). Структура исходного (живого) настоящего такова, что оно позволяет зафиксировать оба события: то, что я обнаруживаю себя самого в момент функционирования моего сознания и то, что я распознаю в эмпирической жизни частную форму трансцендентальной жизни.²⁴ Как справедливо заметил Герд Бранд «живое настоящее» представляет собой «исходное положение к рефлексии (букв. *рефлексию в зачатке* — *Reflexion-im-Ansatz*)»:²⁵ в нем трансцендентальная субъективность обнаруживает себя (букв. «задевает себя (*berührt sich*)» [Ms. A V 5/4-10]²⁶), сама тематизация «живого настоящего» запускает механизм трансцендентальной рефлексии. В той же мере стоит согласиться с Финком, охарактеризовавшим текущее (живое) настоящее как «точку прорыва в трансцендентальную субъективность (*Einbruchsstelle in die transzendente Subjektivität*)» [Hua Dok II/1, 54].

«Пробуждение», само-обнаружение трансцендентальной субъективности в рефлексии привязано к «точке отсчета», к исходной ситуации внутреннего сознания времени, которой является «настоящее осуществления (*Vollzugsgegenwart*)», т.е. настоящее «жизни» акта. В случае феноменологической редукции речь идет о модификации жизни в актах, модификации способа их осуществления (*Vollzugsmodifikation*), а посредством этого и об изменении формы трансцендентальной жизни сознания исходя из «настоящего осуществления».

Исходное (живое) настоящее представляет собой то первичное состояние (*Urzustand*), в котором трансцендентальное Я соотнесено с трансцендентальной жизнью [Staiti 2010, 178-179; см.: Hua Mat VIII, № 30]. В таком случае, естественная и феноменологическая установки представляют собой ни что иное как способы «сборки» субъективности в точке изначального настоящего (*urtümliche Gegenwart*): в первом случае это вживание в пред-данность мира, во втором случае — раскрытие трансцендентального горизонта возможностей (при этом второй способ охватывает

²⁴ «Вся «естественная жизнь» является «образованием» в рамках чистой жизни, которая на всех основаниях также называется абсолютной жизнью абсолютного Я. Это демонстрирует метод феноменологической редукции» [VIII 418].

²⁵ Brand G. Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Nijhoff: Haag, 1955. S. 74; Held 1966, 82; Орлова Ю. О. Отношение Я и времени в поздней феноменологии Э. Гуссерля // Логос. № 5 (78). М., 2010. С. 107.

²⁶ По поводу метафоры *Sich-Berühren* см.: Sakakibara 2010, 258-259.

более широкую перспективу и включает первый как частный случай):²⁷ «Посредством феноменологической редукции как «трансцендентальной рефлексии» Я освобождается от рамок естественности своего наличного бытия, а именно «наивной» человечности, освобождает себя в некоторой мере от шор, которые заслоняют ему его абсолютное, полностью конкретное наличное бытие или, что тоже самое, заслоняют ему бесконечное царство жизненных возможностей, среди которых заключено и естественное наличное бытие, но среди которых оно является, так сказать, абстрактно-неполным... [Рефлексия раскрывает] трансцендентальное бытие и жизнь как конституирующие значимость и смысл мира — трансцендентальное Эго в его текущей жизни, интенционально имплицитующее все в своем изначальном настоящем» [XXXIV 225; 475].

Исходное (живое) настоящее представляет собой «прото-феномен» [XXXIV 165; *Hua Mat VIII 6*], в котором в свернутом виде заложена вся фундаментальная феноменологическая проблематика. Дальнейшая задача состоит в разворачивании этих импликаций из исходной точки трансцендентальной рефлексии.

d. Первичный факт «живого настоящего» И САМО-ОБНАРУЖЕНИЕ В РЕФЛЕКСИИ

В заключение стоит отметить роль исходного (живого) настоящего в обнаружении аподиктического факта осуществления *cogito* и обнаружении мира в его первичной фактичности.²⁸ Невозможность «зачеркнуть

²⁷ Здесь напрашивается идея «регистров» (по поводу этой метафоры в феноменологии см. работы Марка Ришира, в частности: *Richir M. Phénoménologie en esquisses. Grenoble: J. Millon, 2000*) трансцендентальной субъективности как «модусов осуществления (*Vollzugmodi*)» трансцендентального сознания.

²⁸ «Абсолют, который мы раскрываем, это абсолютный “факт”» [XV 403]. «Я являюсь первичным фактом в этом протекании [сознания], я узнаю, что к моей фактической способности варьирования сущности и т. п. в моем фактическом возвратном вопросе открываются принадлежащие именно мне первичные элементы в качестве первичных структур моей фактичности. И то, что я нес в себе ядро “первично случайного” в сущностной форме, в форме возможного функционирования, в которой в свою очередь фундированы мирские сущностные возможности. Я не могу переступить через мое фактическое бытие, а при этом и через со-бытие Других и т. д., таким образом, абсолютная действительность, Абсолют имеет основание в себе самом и в своем безосновном бытии свою абсолютную необходимость как “абсолютная субстанция”. Его необходимость не является сущностной, он оставляет место случайному. Все сущностные необходимости являются моментами его факта, являются его модусами функционирования, отнесенными к нему самому — его модусы, позволяющие понять себя или суметь понять себя» [XV 386].

Я-есть» опирается на немодализуемость исходного (живого) настоящего — «настоящее» в этом специфическом смысле это не модальность времени среди других, а первичное состояние (*Urzustand*), неподвижное Теперь — *nunc stans* [Hua Mat VIII 8; Held 1966, гл. II. E]. Так, Гуссерль, проводя эксперимент по модализованию исходного (живого) настоящего, спрашивает: «Может ли поле восприятия, может ли актуальное конкретное настоящее быть дано в форме иллюзии? Может ли оно *как целое* быть модализовано?» [XXXIX 179]. Если конкретное содержание настоящего и может оказаться иллюзией, то *поле восприятия как целое*, его исходное настоящее как раз не может быть модализовано, представляет собой принципиально устойчивую инстанцию.

Здесь важно обратить внимание на то, что ориентация во времени интерпретируется Гуссерлем как основа конституирования сущего. Феномен «мир в качестве сущего» опирается на пребывание настоящего и, одновременно, на устойчивое протекание настоящего (см.: XXXIX, № 19; Hua Mat VIII 274-275). Исходное (живое) настоящее выступает в качестве условия возможности ориентации во времени, поскольку в рамках него проводится различие двух функций настоящего: пребывания и протекания (*stehen/strömen*), которые делают возможным одновременность и последовательность. Эта двойственность функций живого настоящего была в свое время интерпретирована в программной работе Клауса Хельда как основной парадокс и, в конечном счете, как источник феноменологически неразрешимых противоречий учения о живом настоящем. Но эту же двойную функцию живого настоящего можно проинтерпретировать и позитивно как источник *аподиктичности* Я-есть и аподиктичности обладания феноменом «мир», с одной стороны, и их *фактичности*, с другой (оно выступает в качестве почвы аподиктической очевидности, но при этом не застывает в тавтологическом указании на само себя, а наполняется все время новым фактическим содержанием).

И действительно, фактичность бытия трансцендентальной субъективности раскрывается, прежде всего, в исходном (живом) настоящем. Осуществляю редукцию, я описываю ближайшее: то, чем являюсь я сам и мир как «универсальную ситуацию» [XXXIV 249], в которой я обнаруживаю себя.²⁹ И первичное событие в этой универсальной ситуации есть, прежде всего, событие трансцендентальной субъективно-

²⁹ Гуссерль указывает на две возможные стратегии исследования после осуществления редукции: мы можем начать *или* с истолкования первичного факта обладания миром, *или* с разворачивания импликаций первичного события трансцендентальной субъективности [В II 7, 40а; 40-54].

сти, которая изначально дана в потоке, дана как временная: «Следует ли рассматривать эту первичную модификацию, первичное событие трансцендентальной субъективности как временной процесс? Конечно да, скажем мы. Первичное событие это “поток сознания” с тождественным полюсом Я, который соотнесен в актах этого потока с осознаваемыми им в качестве тождественных, имеющими значимость в качестве тождественных предметами (предметными полюсами) [XXXIV 298]. Все трансцендентальные вопросы о трансцендентальном смысле мира, [исходящие из трансцендентальной жизни и ее сущностной структуры,] очевидно, приводят, в конечном счете, обратно к этой сущностной структуре, соотв. к первичному бытию или первичному событию конкретного живого трансцендентального потока сознания и в нем Я переживаний, Я всех трансцендентальных актов, всех трансцендентальных свершений» [Hua Mat VIII, 6].

Феноменологическая установка предполагает возвращение к этому первичному событию или прото-факту живого настоящего, и это возвращение представляет собой само-обнаружение в рефлексии. Настоящее осуществления (*Vollzugsgegenwart*),³⁰ настоящее, живущее в акте — это, собственно, и есть форма жизни трансцендентального Я, в которой оно «всякий раз» находит себя в мире. Мы можем сказать, что тематизация исходного (живого) настоящего представляет собой структурный момент феноменологической смены установки: момент рефлексивного само-обнаружения трансцендентальной субъективности.

АВТОР

Чернавин Георгий Игоревич — аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург; аспирант (PhD student) лаборатории ERRAPHIS факультета филологии, философии и музыки Университета Тулузы 2 (Франция) и кафедры феноменологии и теоретической философии факультета гуманитарных наук и культурологии Университета Вупперталя (Германия).

SHERNAVIN GEORGY — graduate student of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Philosophy, St.-Petersburg State University; PhD student of the Laboratory ERRAPHIS, Faculty of Philology, Philosophy and Musicology, University Toulouse II Le Mirail (France) and of the Department of Phenomenology and Theoretical Philosophy, Faculty of Human Sciences and Cultural Sciences, University of Wuppertal (Germany).

E-mail: chernavin@yahoo.com

³⁰ См. гл. III. В. — *Функциональное настоящее как «абсолютный факт»* программной работы Клауса Хельда (*Held 1966*); см. также: *Held K. Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie // Perspektiven transzendentalphänomenologischen Forschung*. M. Nijhoff: Den Haag, 1972. S. 19, 55-57, 60.

II. АРХИВ

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

ЭГОЛОГИЧЕСКАЯ И ГИЛЕТИЧЕСКАЯ ВРЕМЕННОСТЬ В ГЕНЕТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ*

№ 14

Мой поток переживаний и Я

§ 1. <Редукция к временности исходной,
НЕЭГОЛОГИЧЕСКОЙ СЕНСУАЛЬНОСТИ [SENSUALITÄT]>

Если в феноменологической редукции к потоку сознания я рассматриваю все Мое, все что мне дано в самом широком смысле (от себя-самого я хочу теперь отвлечься), то я обнаруживаю мой «поток переживаний». Точнее говоря, я обнаруживаю «живое», и в этой живости с необходимостью подвижное «настоящее», т. е. мое субъективное настоящее, с его структурой прото-присутствия и «горизонтом» только что бывшего и будущего. Я могу проникнуть в этот горизонт и с «очевидностью» схватываю непрерывность таких субъективных [моментов] настоящего, бесконечной непрерывности прошлого и неопределенной, но лежащей в сфере пред-видимого, «грядущей» непрерывности. Если я обращаю внимание на точки прото-присутствия, то они образуют текущий континуум, обладающий устойчивой формой, формой им-

* Перевод выполнен по изданию: Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. XXXIII. Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18) / hrsg. von Rudolf Bernet; Dieter Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers (Springer-Verlag), 2001. P. 274-288. — *Прим. пер.*

Печатается с любезного разрешения издательства Springer Science+Business Media B.V.

манентного времени. Если теперь я вместе с тем обращаю внимание на непрерывность полных моментов настоящего, то я обнаруживаю, что к каждой точке имманентного времени (соотв. к каждому прото-присутствию, которое к нему относится и объективировано в форме времени (идентифицируемо в повторенных воспроизведениях)) относится всякий раз объективированное полное присутствие. [Это полное присутствие] лежит в имманентном времени прото-присутствия только в соответствии с его точками прото-присутствия. Но одновременно горизонт, всякий раз окружающий точку прото-присутствия, «соотносится» с отрезком имманентного времени: интенционально.

Если мы, однако, рассмотрим эту континуальность [моментов] живого настоящего (одну [непрерывность] <в качестве> моментальной и неудержимой в качестве актуальной, все другие <в качестве> прошедших), то они образуют как раз, как уже было сказано, «объективный», вновь и вновь идентифицируемый состав. И мы должны вновь сказать: взятое в этой идентичности — всякое <настоящее> было тем идентичным, которое интенционально изображалось в несметном числе «прошлых» — они находятся в устойчивой имманентной временной форме, которую, прежде всего, стоит отличить от только что выявленной временной формы, но в «совмещении [Deckung]» с ней. Так мы уже видели это: каждая точка прото-присутствия в каждом полном настоящем определяет точку времени прото-присутствий и, с другой стороны, является фокусной точкой неотделимого от нее горизонта и вместе с этим горизонтом вновь является одной точкой, определяет одну точку полного времени присутствий.

Здесь перед нами вновь проблема бесконечного регресса (ср., если я правильно помню, более ранние отличающиеся изложения). Не является ли каждое полное присутствие, если я смотрю на него, центром горизонта, и только потому, что я в него проникаю, передо мной все же оказывается последовательность прошедших более ранних полных присутствий.

Не будем здесь в это углубляться. В любом случае, перед нами разные имманентные временные порядки, один из которых с необходимостью является первым, формой временного сущего, которое в своем бытийном содержании не несет ничего от той интенциональности, посредством которой конституируется временное бытие в качестве временного.

Далее, с необходимостью мы приобретаем Первое, когда мы включаем в рассмотрение иные модусы интенциональной конституции, ко-

торые естественно несут с собой конституцию времени: имманентное временное положение данных ощущений — имманентный временной ряд протекающих аспектов — временной ряд изменений фантома — временной ряд вещи; таким образом, в двойном смысле первый, наиболее радикальный порядок ощущений.

Мы осуществили феноменологическую редукцию в направлении, проложенном от меня. При этом мы отключаем «мир».

а) Теперь мы хотим полностью сознательно провести редукцию некого рода, которую мы уже и так проводили, но отчетливо не обозначали ее в качестве таковой: редукцию к «исходной сенсуальности». А именно, когда мы приобретаем посредством феноменологической редукции сферу чистой субъективности, то становится явным, что следует различать нечто двоякое. Редукция, которую мы имеем в виду и которая выявляет для нас априорную необходимую структуру, это абстракция по отношению к Я и ко всему эгологическому — разумеется, лишь абстракция, но при этом достаточно важная. В таком случае в первом имманентном временном порядке мы имеем данные ощущений и чувства. Чувственные влечения это аффекты, направленные к Я, и пассивные склонности Я, также «чувственные» реализации, «действия влечений» являются пассивными реакциями, а будучи пассивными, ничто в них не исходит из Я, [в них нет ничего, что] проистекало бы из него самого в качестве *actus*. Таким образом, это сфера «раздражений» и реакций на раздражения: раздражимость. Но и это мы <также> хотим отключить, поскольку это вводит в игру Я. А именно от этой области мы отличаем полностью «неэгологические» чувственные тенденции: чувственные тенденции ассоциации и репродукции, и определенные посредством их горизонтные образования. Вопрос <состоит в том,> как с этим обстоят дела уже в случае исходного сознания времени. Пассивная интенциональность. Здесь также Я как полюс аффектаций и реакций мысленно выводится из игры, или, скорее, мы от него абстрагируемся. Тогда таким образом перед нами первая, «абстрактно» выделяемая структура, структура пассивности исходной сенсуальности.

б) Затем мы начинаем рассматривать Я и Я-поляризацию. И притом в качестве первого Нового возникает раздражимость, сфера аффектаций и реакций, которая, конечно, предполагает первый уровень.

в) И затем в качестве третьего уровня (предполагающего все предшествующие) сфера *intellectus agens*. И все же прежде нам следует вновь различить: есть различные виды эгологической вовлеченности как во-

влеченности бодрствующего Я. «Внимание». Я как внимательное, является бодрствующим в отношении чего-то особенного, направлено на него, направлено как полюс Я к интенциональному полюсу, к противоположному полюсу, к предмету, в различных модусах схватывая, чувствуя, добываясь чего-то, желая.

Здесь требуется теория внимания, бодрствования и отделение слов пассивности в бодрствовании, инертности [des Nachgebens]; с другой стороны, спонтанность в строгом смысле, осуществление специфических актов Я. В поток переживаний вступают новые уровни, или мы, принимая во внимание полюс Я, включаем в рассмотрение новые слои, которые конечно обладают имманентным временным порядком, переживания Я, которые не являются чем-то отдельным от рассмотренного неэгологически (с той оговоркой, что мы здесь для определенных сфер впервые считаем некоторые исследования необходимыми), а обозначают новые структуры, но в равной мере указывают и на модификации старых структур. В таком случае здесь имеют место функциональные преобразования посредством зависимости.¹

§ 2. <Тождественное, непредметно сущее и невременное Я
как функционирующий полюс (прото-состояние [Urstand])
потока переживаний>

Таким способом мы попытались сконструировать универсальную область имманентного времени или имманентных «накладывающихся» друг на друга временных порядков. Казалось, что при этом мы [перечислили] все субъективное, что мы имеем — и что мы определенным образом «имеем» — и все-таки еще не все; то чем мы обладаем, это как раз сущее, временное, но не все субъективное является временным, является индивидуальным в смысле индивидуализированного посредством зани-

¹ Также в явной форме следует сказать об онтическом как подразумеваемом и об «имманентном» времени этого подразумеваемого онтического как такового, которое таким образом само является субъективным, что образует онтически-субъективное время, которое перекрывается со временем данных ощущений, со временем модусов явления и т. д.

Мы имеем в виду, конечно, не нечто вроде времени истинной природы, такого как «истинное» он<ическое> время с его разнообразием, а напр. когда протекает последовательность восприятий природы, воспринятая природа, воспринятая предметность как таковая, как «подразумеваемая» и принадлежащая ей как воспринятое пространство, воспринятая фигура, так и воспринятое время и образ времени [Zeitgestalt].

маемой в тот или иной момент временной позиции. То, чем мы, прежде всего, обладаем [хотя и] не в потоке явлений, это само Я, тождественный центр, полюс, с которым соотнесено все содержание потока переживаний, Я, которое аффицировано тем или иным содержанием, и которое в силу этого, так или иначе взаимодействует с этим содержанием и так или иначе активно его формирует. Конечно, обо всем этом мы уже говорили и нашли для всего этого место в потоке переживаний (в его перекрывающемся и проникающем течении). Но теперь здесь стоит обсудить то, что Я как тождественный полюс для всех переживаний и для всего онтически заключенного в интенциональности переживаний (напр. подразумеваемая природа в качестве подразумеваемой) является полюсом для всех временных рядов и с необходимостью является «над»-временным, Я, для которого конституируется время, для которого в интенциональности сферы переживаний налицо временность, индивидуальная единичная предметность, но которое само не является временным. В этом смысле оно, таким образом, не является «сущим», а скорее представляет собой контраст [Gegenstück] по отношению ко всему сущему, не предмет, а скорее прото-состояние [Urstand] для всякой предметности. Я собственно не должно называться Я, и вообще как-либо называться, поскольку, таким образом, оно уже стало бы предметным.² Это безымянное выше всякого уловимого, не стоящее надо всем, не парящее, а «фунгирующее», как схватывающее, как оценивающее и т. д.³

И не стоит ли тогда сказать: то, что Я испытывает раздражения, реагирует на раздражения, тоже собственно не является временным, поскольку мы рассматриваем Я в качестве функционирующего? [И не стоит ли тогда сказать, что] уж тем более [не является временным] то, что Я занимает позицию, его активное поведение, поскольку это поведение в качестве поведения находится в Я или происходит из него? Но поскольку Я функционирует и активно обращает внимание на конституированное, обращается к нему, участвует в нем, то с необходимостью расширяется его временной состав, его «ноэватический» или какой бы то ни было субъективный состав, все время новый, сменяющийся со временем или относительно устойчивый.⁴ И этот состав, как имеющий свое проис-

² Относительно этого исключительно важного пассажа см.: *Примечания переводчика*, пункт II. — *Прим. пер.*

³ «Сущее» в качестве индивидуального сущего, связанное с временной позицией и посредством неё индивидуализированное. Я в таком случае не <есть> «сущее».

⁴ Все это нужно еще продумать с разных точек зрения. Это лежит почти на границе возможного описания.

хождение из функции Я, указывает рефлексии направление на функционирующее Я, которое как раз теперь в рефлексии становится предметным в качестве тождественного центра функционирования, как действующее во всех этих действиях. Но как может стать предметным, то, что не является предметом, как может стать уловимым, то, что является невременным, над-временным, а в выхватывании может быть обнаружено только в качестве временного? Теперь, по сути, дело обстоит так, что в потоке переживаний как раз и возникает и всегда вновь может возникнуть то, для чего характерно совсем другое становление, чем другое становление соразмерное переживанию, становление, которое дано не только как «нечто происходит» и всегда вновь может быть повторено в репродукции, а дано как «я делаю что-то», «я что-то претерпеваю». Или скорее прежде стоило бы сказать: дано <что-то>, обладающее раздражающим характером (раздражение, досаждающий свист) или характером «образования», исполнения и то, что отсылает теперь обратно к корреляту, к сосуществующему, которое лежит в новом измерении, а именно «я делаю это», «я осуществляю свершение», а там мы упираемся в полюс, в тождественное, которое само не является временным.

Мы сопоставили этот полюс Я с различными «предметными полюсами», интенциональными единствами и даже противопоставили их ему. Всякий предмет «конституируется» в качестве единства многообразия его «осознаний». О сознании можно говорить в разных значениях. Рассмотрим «интенциональные переживания», которые, сменяясь в их имманентном времени, «несут в себе» соответствующий предмет в качестве их интенционального единства. Здесь мы обнаруживаем напр. в непрерывном ряду восприятий подразумеваемый предмет в качестве того же самого, скажем постоянно видимой, красной грани с четырьмя углами, данной в ряду оттенков, в перспективе. И если ее больше не видно, то она, та же самая еще может присутствовать в «пустой» интенции. Содержится ли здесь подразумеваемое в этом ряду и в каждой его фазе реально [reel]? (Ответ — да, в качестве интенционального, в качестве подразумеваемого. И если мы наконец посмотрим на это, то перед нами временная непрерывность подразумеваемого как такового (его *esse* лежит в его *percipi*). Мне сразу кажется, что это было все-таки неверно, когда я неоднократно выражался в том смысле, как если бы «ноэма» не содержалась бы в переживании реально.) (Но это, кстати, нельзя так просто обозначить <как> ноэзис.) Здесь временным предметом является интенциональное, но также и интендирующее переживание, которое само в свою очередь есть «полюс», и все эти полюса находятся

в накладывающихся друг на друга временных рядах, а все эти временные ряды в единстве их наложения составляют процесс переживания в его полноте, поток переживаний.

А что, если мы теперь порассуждаем о Я в действии и примем сами действия Я в качестве переживаний? Я аффицировано, так сказать, наличным временным потоком и обращается к его содержаниям, участвует в них, и тут обращение является участием, конституированное в участии исполнение само в свою очередь оказывается переживанием.

А теперь найдем в исходящих из Я переживаниях в качестве нового напластовавшегося временного среза центральную точку, точку, в которой все в этом срезе центрировано, для всех временных предметов, которые соотнесены с Я, или с которыми оно по собственной инициативе «взаимодействовало». И как было сказано выше: прежде всего это то тождественное в модусах взаимодействия, в модусах отношения, которое само выступает нам навстречу в качестве переживания, и которое затем также может вступить в отношение к самому Я. На это, конечно, способны все предметы, и Я обозначает их центр отношений, поскольку как раз эта очевидность «я могу» сохраняется, в том числе и для предметов, которые еще не вошли в отношения к Я.

Здесь в бытийном порядке «потока сознания», потока переживаний, с параллельными ему, накладывающимися друг на друга временными рядами, я обладаю отдельными переживаниями формы *cogito* (равно как и обратными переживаниями аффицирования Я). Мы осуществляем воспроизведение, и по ходу дела говорим, [что] репродуцированные, вновь реактуализованные [*wiedervergegenwärtigten*] переживания разделены, а их Я одно и то же и тождественно. И все же каждое переживание дано, вот это, например, осознается в реактуализации, в качестве (прошлого) «я мыслю». Я является «устойчивым и пребывающим» Я, оно не возникает и не проходит, как это происходит с переживанием. Оно не является временным образом протяженным, то есть иным во всякой временной фазе и тем же только в том смысле как то, что именно изменяется, или же вообще в различных моментальных состояниях, которые являются все время иными и, в конечном счете, одинаковыми, тождественным в непрерывности. Оно является тождественным также и в прерывистости. Но здесь можно сказать, поток переживаний непрерывен, и также, там, где Я не вступает в отношения аффицирования или вообще в действие, оно все еще постоянно здесь, неотделимо от потока переживаний и только необходимо непрерывно длящееся, будучи для него сквозным. Но то, что длится, обладает в каждой фазе длитель-

ности новым содержанием, Я же не обладает во времени никаким содержанием, ничего иного и ничего тождественного, ничего «созерцаемого», воспринимаемого, доступного в опыте. Только аффицирования, только акты, вступившие во время, обладают своим содержанием и своей длительностью, и в каждой фазе длительности фазой своего содержания. Всякий акт имеет полюс, Я, которое не просто численно тождественно, а <обладает> тем же абсолютно тождественным смыслом Я во всех временных точках времени, которое для него налично, <и> [тождественным смыслом] переживаний, которые представляют собой их временные содержания. [Это Я] тождественно по своей форме, вновь и вновь временным образом «локализовано» в соответствии с его актами, его состояниями и все же оно не является действительно временным.

№ 15

<ВРЕМЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ ЧИСТОГО Я>

§ 1. ЭЙДЕТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ДУШЕВНОЙ СФЕРЫ ВНУТРЕННЕГО [SEELISCHE INNERLICHKEIT] <ВРЕМЕННОЙ ПРОТО-ГЕНЕЗИС, Я И ГИЛЕ>

Всеобщая сущность, без которой немислима одна единая сфера внутреннего. Установка феноменологической редукции: возвращение к потоку чистых переживаний и чистому Я переживаний, к имманентному бытию, чей необходимой формой является «феноменологическое время». Но оттуда еще дальнейшее возвращение к исходному сознанию, конституирующему имманентную временную предметность.

Сущностная закономерность (эйдетическая структура) время-конституирующего сознания это в себе первая и наиболее глубокая закономерность генезиса сознания и одновременно генезис как изначальное конституирование предметностей. Здесь, однако, стоило также отметить: все, что может быть продемонстрировано в сфере внутреннего (в некоей сфере внутреннего вообще), должно противопоставляться Я как полюсу-субъекту модусов поведения [Verhaltensweisen], отнесенному посредством них ко всему иному имманентному, к его «окружению». Все же когда мы говорим «сфера внутреннего», все это может относиться к имманентным содержаниям, но может также относиться и к конституирующему сознанию. В первом случае форма имманентного времени является формой всех окружающих объектов, также как и фор-

мой модусов поведения Я, как втекающей в окружение, соотносящейся с ним (или как излучаемое ими в сторону Я аффицирование, излучаемое как раз в качестве аффицирующего раздражения). Само Я как субъект модусов поведения, как субъект, для которого налицо объекты, конституируется для себя самого в качестве временного с его модусами поведения. Модусы поведения <есть> рефлексивные предметности, которые предполагают нерелексивные предметности (ощущений). Все, что для Я должно быть в состоянии являться непосредственным или рефлексивным, должно иметь форму времени, которая является прямо или рефлексивно постигаемой формой и в качестве формы, собственно, является двойственной: [формой] нерелексивного и рефлексивного времени, при том, что обе формы «накладываются» одна на другую и конституируются в качестве единственного порядка, того, что доступно для я.

Нерелексивное окружение необходимо. К нерелексивному окружению с необходимостью относится гиле, и можем говорить об относящемся к необходимой сущностной форме сферы внутреннего гилетического окружении в качестве безусловной первой необходимости. Ни одна точка имманентного времени [невозможна] без этого первого объективного содержания, как и никакое Теперь в ориентированном имманентном времени без гилетического прото-впечатления, которое затем переходит в (ретенциальные и протенциальные) модификации необходимой, конституирующей имманентные временные предметы [Zeitgegenstände] жизни. Сюда же относятся и дальнейшие сущностные законы. Гилетические единства не могут быть точечными, это значит, они должны смыкаться в длящиеся временные предметы. Не только справедливо высказывание: «не бывает гилетически-пустых временных отрезков», но еще всякая гиле обладает своим качественным составом, и он не может прерываясь меняться от одной временной точки к другой. Прерывности возможны только на границах непрерывно наполненной качествами временной длительности и т. д.

Прото-генезис [Urgenesis] (как эйдетическая форма), форма конституирования имманентных временных предметов является основанием для всякого дальнейшего генезиса, и всякий генезис осуществляется в прото-форме время-конституирующего сознания, не только всякое сверх-гилетическое [über-hyletische] впечатление конституируется в качестве имманентных данных во времени, отталкиваясь от модусов поведения Я, но все, что вообще конституируется для Я в качестве предмета, делает это с необходимостью посредством феномена в рамках имманентного времени. И одновременно то, что вообще конститу-

ируется в качестве индивидуального, так, что в окружении не может быть дважды дано абсолютно тождественное (оригинально дано в опыте, воспринято), должно быть дано в качестве временного, даже если оно в качестве трансцендентно временного не представляет собой имманентные данные, т. е. в трансцендентном времени, которое изображается в наложении феноменов имманентного времени. Время изображающего феномена должно изображать время изображенного.⁵

И все же мы здесь чересчур забежали вперед. Конституирование времени приводит, прежде всего, к непосредственно созерцаемому временному отрезку. Но конституирование самого времени и его наполняющего окружения предполагает для Я репродукцию и свободу возможностей посредством репродуцирования проникать во временной горизонт и «вновь» «ре»актуализовывать [*«Wieder»zu «ver»gegenwärtigen*] прошедшее, данное в форме воспоминания.

Проблема теперь в том, чтобы зафиксировать присущие репродукции и ассоциации сущностные законы и затем дальше исследовать присущие образованию апперцепций те или иные сущностные законы. Сфера внутреннего — это не только поток сознания с чистым Я; уже когда мы говорим о потоке сознания как о бесконечном феномене феноменов, мы уже предположили много такого, что должно быть эксплицитно зафиксировано в фундаментальных очевидностях. Я не просто обнаруживаю поток сознания, как если бы Я в качестве чисто воспринимающего Я было бы чисто схватывающим, которое схватывало бы поток, который просто течет, в известной степени в пустом созерцании и запечатлевало бы его в себе. Но не так, чтобы с одной стороны было течение, а с другой пустое созерцание течения, но течение и единство течения является интенциональным единством последовательности феноменов, последовательностью феноменов присутствия, которые обладают их конкретной структурой, и которые даны в сознании в постоянном изменении. И «Я может вернуться», вновь реактуализовать всякий отрезок изменения и всякую фазу, всякое присутствие и дать им перейти в дальнейшие изменения, что само является течением и проходит в форме времени, имеет свое присутствие и т. д.

Целью <является>: разработка сущностной формы сферы внутреннего или психического как развития (таким образом, эйдетически необходимого развития), в которой «понятным» образом параллельно

⁵ В оригинале: *Die Zeit des darstellenden Phänomens muss die Zeit des dargestellten darstellen.* — *Прим. пер.*

исходному чисто гилетическому окружению как первой имманентной временной объективности и развивалось бы снизу вверх присущее наиболее нижним уровням Я. Последнее относится к эмпирическому Я, который имеет перед собой трансцендентный объективный мир, мир, который одновременно является миром ценностей, благ, миром действия и объективным миром, включает в себя другие, соотнесенные с ним личные Я как телесно-душевные и т. д.

§ 2. Чистое Я и время. <Я КАК ВСЕВРЕМЕННОЙ ИНДИВИДУУМ
И ВТОРИЧНЫЙ ВРЕМЕННОЙ ПРЕДМЕТ>

Является ли Я cogito как гилетические данные и как любые другие предметы неким конституирующимся в сознании единством, то есть тоже данным [Datum] и в таком случае индивидуальным данным? Все, что относится к сфере внутреннего, — это действительное и возможное данное Я этой сферы внутреннего. Таким образом, всякий имманентный предмет находится в своеобразном отношении к такому исключительному предмету как Я, а оно и для самого себе является предметом. Я в новом cogito соотносится со старым cogito, и вновь в новом cogito может быть схвачено cogito второго уровня. При этом Я будет предметно, идентифицируемо в качестве того же самого во всех попадающих в поле зрения рефлексии уровнях. Рефлектирующее Я само становится предметом лишь посредством новой рефлексии, которая нерелективированно обладает Я в качестве субъекта, и всякая рефлексия будет видна в более высокой рефлексии как возникающая и продолжающаяся в имманентном времени.

При этом возникает Я как действующее во времени и сохраняется как сквозное действующее во всех отрезках деятельности времени. И Я отдельных cogito очевидным образом, как вновь показывает рефлексия, является тождественным в отождествлении. Рефлексия, однако, возможно обнаруживает темпорально до cogito отрезок аффицирования, раздражений некоей несхваченной предметности, направленных на Я, которое, таким образом, живет не только в cogito. Предметы имманентного времени заметны, но не замечены, <они есть> несхваченные предметы; и обращение, в котором Я переходит к схватыванию, само является заметным событием, которое при случае замечается ретроактивно. Каждое схватывание показывает схваченный предмет с горизонтом предшествующего, и тогда мы постоянно натываемся на несхваченное. Я не является непрерывно на протяжении всего имманентное

время схватывающим Я, и даже все время пока оно им является, всегда остается горизонт несхваченного. Несхваченное заметно в том смысле, что оно может быть замечено, может перейти в схватывание, притом, что все-таки не все несхваченное может рывком перейти в схватывание, отчего исчез бы горизонт.

То, что у меня холодные ноги, входит теперь в мое схватывание, но я отдаю себе отчет, что этот холод пронизывает достаточно широкий отрезок времени, он неоднократно давал о себе знать и теперь схвачен, а между тем, в течении длительного периода он был несхваченным, изменчивым образом заметным, а именно аффицирующим с изменяющейся силой, но он не достигал аффицирования; для аффективных тенденций (тяги, притяжения к Я, обращении к реагированию, я схватываю сам как заметный в рефлексии, и это не просто *façon de parler*⁶) возникает вопрос, являются ли они чем-то с необходимостью присущим к сфере фонового. Но не должны ли тогда тенденции также (как заметные) приносить с собой тенденции нового уровня, те в свою очередь вновь так *in infinitum*? Это здесь остается в качестве открытой проблемы.

Все, что возникает в прото-потоке сознания, привязанное к его формальным законам, помогает конституировать имманентное время, наполненное имманентными временными предметами. То, что вообще осознается предметно наполненное имманентное время, это формальная необходимость. Сами предметы, предметы с их определенным содержанием, имеющее такое начало или конец, случайны. Но все эти предметы есть предметы для Я, способные быть схваченными или схваченными [Erfassbarkeiten oder Erfasstheiten] Я, которое не является предметом в том же смысле, как все другие предметы, о которых только что шла речь, и которые как индивидуальные данные во временном потоке Я были названы случайностями. В любом случае Я есть только постольку, поскольку оно для самого себя может стать предметом; также и Я является для самого себя актуальным и потенциальным предметом. Но оно все-таки является субъектом, для него все иное имманентное является объектом и одновременно оно само для себя является объектом, притом, что оно обнаруживает самого себя как имманентный предмет в форме имманентного времени. В качестве субъекта для всех своих объектов оно характеризуется не случайностью, а необходимостью.

К сущности чистой сферы внутреннего или чистого потока сознания принадлежит то, что в нем все, как было сказано выше, может

⁶ Манера говорить (фр.) — Прим. пер.

сменяться в рамках формального закона наполненного имманентного времени, за исключением Я. Это необходимая имманентная индивидуальность; сменяются предметы и сменяются аффицирования, обращенности и т. д., которые исходят из Я или к нему направлены, так сменяется то, что как раз и может сменяться. Сущность конкретной имманенции и ее необходимости оставляют открытой такую смену, которая следует как раз из этой обращенности, является «случайным» событием, в рамках сущностной формы индивидуального, то есть случайного. Но хоть мы и можем здесь всякий раз сказать «индивидуальное, то есть случайное», это как раз не так в случае Я. Оно сохраняется иначе, но оно является необходимым индивидуумом и единственным таковым. За этим исключением необходимо только то, что вообще есть индивидуумы и индивидуальные случаи, и то, что они наполняют время.

Если мы возвращаемся к исходно конституирующему потоку жизни, то он обладает сущностной структурой, в соответствии с которой в непрерывном прото-возникновении и прекращении появляются сенсуальные прото-впечатления, со случайным (ограниченным только посредством формальных законов) содержанием. В единстве и коррелятивно с этим единственное прото-Я присущее потоку, не является случайно возникающим как объективные данные, а с необходимостью присутствует там в качестве численности единственного полюса-субъекта аффицирования Я и модусов поведения Я, которые в свою очередь вновь подлежат конституированию временной предметности. Так, конституированным, временным образом возникающим и прекращающимся модусам поведения присуще Я, постоянно и необходимо проходящее сквозь все имманентное время, тождественное, которое всегда вновь может аффицировать и стать темой временных обращений. Так, имманентное бытие в форме имманентного времени проявляется в качестве так оформленного, что основной ряд случайных «объектов» наполняет это время, а на нем и другой ряд темпорально длящихся предметов как раз соотносен с аффицированиями, обращениями, занятием позиции, короче говоря: с модусами поведения Я, которые обладают необходимым единством в «вечном» Я, во всевременном индивидууме, который посредством этих модусов поведения соотносится со всеми предметами, может также соотноситься со своими модусами поведения и с самим собой, и обнаруживает себя самого во времени, и таким образом сам является временным предметом.

Но дело обстоит не так, что временной предмет вообще является исключительным по отношению ко всем остальным, с совершенно осо-

бенными свойствами и при этом с другими универсальными отношениями ко всем другим временным объектам. Следует обратить внимание на то, что пока всякий имманентный «объект» является для субъекта прямо воспринимаемым, <обладает> своим Теперь-бытием и во всяком новом Теперь [обладает] тем или иным бытием [So-und-so-Sein], так или иначе посредством дления простирающимся [Sich-so-und-so-durch-die-Zeit-dauernd-Erstrecken], Я может быть схвачено только рефлексивно и только ретроактивно. В качестве живого, Я осуществляет акты и обладает опытом аффицирований, акты и аффицирования, которые сами вступают во время и простираются, дльсь посредством него. Но живая точка-источник этого вступления и вместе с тем живая бытийная точка, с которой Я само вступает в субъективное отношения с временным и само становится временным и дльщимся, является принципиально никогда не воспринимаемой напрямую. Только <в> рефлексии, которая является ретроактивной, и только как граница протекающего во временном потоке, Я доступно схватыванию, <а именно> для самого себя как схватывающего и доступного схватыванию изначального Я. Исходно живое Я есть устойчивый и абсолютно необходимый коррелят всех объектов, оно является, поскольку относится к ним как аффицированное или обращенное на них, и посредством этого по его сущностным законам из него исходят новые серии временных событий, посредством которых оно может стать для самого себя рефлексивным временным предметом. Его бытие является, однако, совсем иным, чем у всех объектов. Это как раз бытие субъекта, и в качестве такового <оно обладает своим способом> жить в парящей над всем временным прото-жизни, жизни, которая, однако, тотчас вступает во временность и обеспечивает самому Я как полюсу-субъекту его переживаний во времени положение во времени и, вторичным образом, длительность во времени.

Вероятно, можно также сказать так: всякий акт Я является новым содержанием, и все акты Я обладают своеобразным единством, без того, чтобы они подразумевали некое «содержание». Точка тождества всех актов (и аффицирований), которые соразмерно предметам соотносятся с <ними>, будучи протяженными во времени (обладающие их собственной временной формой, которая, однако, накладывается на форму предметов объектов [Objektgegenstände]), придает всему этому субъективному единство. [Это единство] не является содержательным, то есть экстенсивным единством, а только обладает посредством тождества Я, в равной степени затрагивающим всякую временную точку, квази-временной протяженностью. Акт Я обладает экстенсивным бытием, в каждой новой

временной точке он представляет собой новый временной состав; все в поведении, в расположенности и т. д., то, что действительно наполняет время, это все время вновь индивидуально различенное, всегда другое от точки к точке. Но Я, которое ведет себя таким образом, тождественно; это в содержании нет ничего тождественного. Скажем, Я проживает свою исходную жизнь так, что оно является постоянно простирающимся во время переживанием все время нового содержания, но так, что тождественное создающее единство является лишенным содержания, но не субстратом, а субъектом жизни, который так или иначе ведет себя по отношению к объектам, к эгологически чуждому.

Перевод с немецкого Г. Чернавина

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

№ 14-15 Рукописей L:

ИСТОРИЯ ПУБЛИКАЦИИ И ОСНОВНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Путь к публикации *рукописей группы L* (или *Бернаусских манускриптов* — по названию курортного посёлка Бернау в швабском Шварцвальде, где в зимние каникулы 1917/1918 уч. г. работал Гуссерль), посвящённых проблематике сознанию времени, был долгим. В 1927 г. Гуссерль предложил Роману Ингардену работать над подготовкой к их публикации, но это сотрудничество, к сожалению, не состоялось. Начиная с 1928 г. Ойген Финк готовил их к публикации, но, не завершил этот проект и в 1969 г., передал рукописи группы L Архиву Гуссерля в бельгийском Лёвене. *Рукописи L* были опубликованы только в 2001 г. под редакцией Рудольфа Бернета и Дитера Ломара как XXXIII том *Гуссерлианы*.⁷

В данном переводе целиком воспроизводится самый компактный раздел XXXIII тома собрания сочинений Гуссерля (Раздел IV). Он состоит только из двух текстов: № 14 «*Мой поток переживаний и Я*» и № 15 «*Временные отношения чистого Я*» (рукописей *L I 20* и *L I 17*). Название раздела IV «*Эгологическая и гилетическая временность в генетической перспективе*», предложенное издателями, кажется

⁷ В отечественный философский оборот эти рукописи были включены в кандидатской диссертации М. А. Белоусова «*Время и возможность опыта: Кант, Гуссерль, Хайдеггер*» (М., РГГУ, 2008).

ся достаточно адекватным содержанию текстов: проблеме участия Я в потоке сознания и проблеме пассивного гилетического слоя конституирования времени.

Развёрнутый комментарий текстов № 14-15 читатель может найти в исследованиях Рональда Бружины (1993)⁸, Александра Шнелля (2004)⁹ и Стефано Финетти (2011).¹⁰ А. Шнелль в своей трактовке этих текстов опирается на различие между точками прото-присутствия и точками полного присутствия, а также между активной и пассивной интенциональностью, при этом анализ текста №14 оказывается кульминационной точкой его книги *«Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918)»*. Р. Бружина сосредотачивает своё внимание на редакторской работе Ойгена Финка с рукописями группы L. Он подчёркивает, что с точки зрения Ойгена Финка рукопись L I 20 (№ 14) представляет собой *высшую точку* анализа времени у Гуссерля: не заключение или окончательный вывод анализа сознания времени, а скорее момент максимальной открытости к его дальнейшей радикализации.¹¹ Эту же линию интерпретации продолжает и С. Финетти, который видит в *Редукции к временности исходной, неэгологической сенсуальности* (№ 14, § 1) прообраз «ме-онтической» редукции, разрабатываемой Финком в VI *Картезианской медитации* — прообраз перехода от конституированного сущего к трансцендентальному наблюдателю, который не является сущим в собственном смысле этого слова.

НОВАЦИИ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

В первую очередь теоретического комментария заслуживает № 14, § 2, где буквально в рамках одного абзаца ставятся три фундаментальных для феноменологического проекта проблемы.

Прежде всего, обращает на себя внимание то, как Гуссерль строит

⁸ *Bruzina R.* The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts // Status Questionis. Freiburg, 1928–1930. Alter, 1, 1993; 5.1.2. Stage 1: Fink's First Revision Plan for the Bernau Manuscripts. P. 262-265 // *Bruzina R.* Edmund Husserl and Eugen Fink. 1928–1938 // *Beginnings and Ends in Phenomenology*. New Haven: Yale University Press, 2004.

⁹ Section C, § 10: L'analyse de la temporalité pré-immanente aux confins du champ phénoménologique: l'intentionnalité «active» et l'intentionnalité «passive» // *Schnell A.* Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893–1918), coll. «Europæa Memoria» (diff. Vrin). Hildesheim, Olms, 2004.

¹⁰ *Finetti S.* L'épochè méontique chez Eugen Fink. 2. L'épochè méontique amorcée // *Annales de phénoménologie*. Paris, 2011. № 10.

¹¹ *Bruzina R.* The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts. P. 363.

свой анализ, изящно обыгрывая три понятия: *Gegenstand* — *Bestand* — *Urstand*. С его точки зрения, анализ сознания времени касается не временности того или иного предмета (*Gegenstand*) (вещи в объективном времени), а специфического времени конституирования предметности. Внимание исследователя переносится на гилетический состав (*Bestand*), участвующий в конституировании предметности, а также, что принципиально важно, на прото-состояние (*Urstand*) всякой предметности, из которого берёт своё начало временной процесс, а именно внимание переносится на жизнь чистого Я в потоке сознания.

Затем, отметим, что это Я рассматривается не как сущее в ряду других, а как контраст (*Gegenstück* — противоположность, букв. «противо-часть» или «сопряженная деталь») по отношению ко всему сущему. Впоследствии похожую идею *symbolon* — идею дополнительного, контрастирующего по отношению ко всему сущему элемента предложит О. Финк в работе *Игра как символ мира*.¹² Во многом из рассуждения Гуссерля о контрасте по отношению к любому предметному сущему берет начало философский проект Финка.

Ещё один принципиальный вопрос касается того, что это Я — прото-состояние всякой предметности, контраст по отношению ко всему сущему — оказывается *безымянным*, поскольку любое именование неадекватно объективировало бы его. Таким образом, отправной точкой здесь служит кульминационный момент *Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени* — § 36, где анализируя абсолютную субъективность как время-конституирующий поток, Гуссерль констатирует: «Для всего этого нам не хватает названий».¹³

В целом, тематизация роли чистого Я и роли гиле во «временении» сознания, которой посвящены тексты № 14-15, — это именно та линия исследования, которую Гуссерль продолжит в рукописях 30-х годов о конституировании времени (в рукописях группы C¹⁴). В этом отношении, рукописи группы L открывают в равной мере путь как интерпретации О. Финка, так и поздней феноменологии времени Гуссерля.

¹² *Fink E. Spiel als Weltsymbol. Stuttgart, 1960.*

¹³ *Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. и предисл. В. И. Молчанова. М., 1994. С. 79.*

¹⁴ *Husserl E. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934) // Die C-Manuskripte. Husserliana: Materialien VIII / hrsg. D. Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006.*

СПОРНЫЕ МОМЕНТЫ И ТРУДНОСТИ ПЕРЕВОДА

Столкнувшись с необходимостью различать *ursprünglich*, *urtümlich*, *primär* и *originär* (хотя они часто и являются синонимами) мы закрепили за ними соответственно: *исходно*, *первозданно*, *первично*, *изначально*. Это конвенциональное решение, позволяющее читателю понимать, каким из немецких наречий (или соответствующих прилагательных) пользуется Гуссерль в том или ином случае.

Не совсем ясно было, как поступать с понятиями, которые в русском языке используются только в единственном числе, если Гуссерль употребляет их во множественном числе: например, как поступать с такими неблагозвучным во множественном числе субстантивами как «прошлые (*Vergangenheiten*)», «настоящие (*Gegenwarten*)», «присутствия (*Präsenzen*)»? Решая эту проблему нехарактерного множественного числа, мы, там, где это не искажало смысла, вводили дополнительный субстантив во множественном числе, например: «[моменты] присутствия (*Präsenzen*)».

Сложность составила необходимость отличать при переводе: *strömen* от *fließen*; *Präsenz* от *Anwesenheit*; *Wandlung* от *Modifikation*; *entspringen* от *auftreten*; Также возникал вопрос, как переводить *Datum* в единственном числе, и если его переводить как «данное», то как его отличать от «*gegebene*»? В этих ситуациях мы давали исходный немецкий термин в квадратных скобках.

Приведём краткий глоссарий:

	a.	
<i>originär</i>		изначально
<i>primär</i>		первично
<i>ursprünglich</i>		исходно
<i>urtümlich</i>		первозданно, первобытно
	b.	
<i>Gegenwarten</i>		[моменты] настоящего
<i>Vergangenheiten</i>		[моменты] прошлого
<i>Präsenzen</i>		[моменты] присутствия
<i>Zuwendungen</i>		обращения
	c.	
<i>Anwesenheit, Präsenz</i>		присутствие
<i>Auffassung, Erfassen</i>		схватывание, выхватывание

<i>Gegebene, Datum</i>	данное
<i>Modifikation,</i>	модификация
<i>Wandlung</i>	возникать
<i>entspringen, auftreten</i>	течь
<i>strömen, fließen</i>	

Прочее:

<i>fungieren</i>	фунгировать
<i>hinenströmen</i>	втекать
<i>verströmen</i>	протекать
<i>leibhaft</i>	во плоти
<i>zeitlicher</i>	временной
<i>Abklingen</i>	стихание, угасание
<i>Anschaulichkeit</i>	наглядность
<i>Deckung</i>	покрытие, наложение, совмещение
<i>Irritabilität</i>	раздражимость
<i>seelische Innerlichkeit</i>	сфера внутреннего
<i>sinnliche Gefühle</i>	чувства
<i>Leistung</i>	свершение, действие
<i>Nachgeben</i>	инертность
<i>Reize</i>	раздражения
<i>Sesualität</i>	сенсуальность
<i>Triebe</i>	чувственные влечения
<i>Verhaltensweisen</i>	модусы поведения
<i>über-hyletische</i>	сверх-гилетическое
<i>Urgenesis</i>	прото-генезис
<i>Zeitlichkeit</i>	временность
<i>Zuständlichsein</i>	расположенность

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ СЕМИНАР
ПО БЕРНАУ-МАНУСКРИПТАМ Э. ГУССЕРЛЯ

(Руководитель: Ю. ОРЛОВА)

Расшифровка семинара от 15.09.2011 г. по переводу § 2 текста № 14 из Бернау-манускриптов.¹

Участники: Юлия Орлова (Ю.О.), Татьяна Литвин (Т.Л.), Анна Хахалова (А.Х.), Георгий Чернавин (Г.Ч.), Алексей Кузнецов (А.К.).

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ПОЯСНЕНИЯ

В этом тексте представлена расшифровка не всего семинара, а только его начала, точнее, первые полчаса. Пропущены по техническим причинам первые пять минут семинара и вторая его половина. В начале семинара мы решили подвести итог предыдущего обсуждения первого параграфа из текста № 14,² а именно — обсудить проблему редукции к неэгологической сенсуальности (*ichlosen Sensualität*), статус усмотрения ведущего к подобного рода неэгологической стороне, как это не парадоксально звучит, Я и самого этого Я.

Данный семинар стал последним из организованных Юлией Олеговой Орловой.

В круглых скобках дан перевод терминов с немецкого и английского языков, в квадратных — наоборот. В кавычках даны текст перевода, термины и ряд феноменологических неологизмов.

Ю.О.: Что это за различие, которое мы странным, парадоксальным образом проводим в рамках трансцендентального субъекта, трансцендентального Эго, но при этом в рамках самого этого Эго мы находим неэгологическую сторону *ichlosen Sensualität* (неэгологической чувственности), и она встроена в структуру этого конкретного мона-

¹ *Husserl E.* Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918) // *Husserliana* XXXIII / hrsg. von. Rudolf Bernet, Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer, 2001. S. 277-280.

² *Ibid.* S. 274-280.

дологического субъекта? Это интерпретация? Скорее нет, а я пытаюсь навязать позднее гуссерлевское представление об эгологии, о проблеме Эго, уже применительно к этим текстам. Насколько это корректно? Наверное, нет. Но мне интересно, что это «мое» потом явно станет Eigene (собственным), то есть тем, что здесь он обозначает как das Meine (моё). Мне представляется это очевидным, но это интерпретация, поэтому ее можно опровергать.

Г.Ч.: Возвращаясь к вопросу Ани, о каком Я идет речь? Скорее о Я-полусе, если это не хабитуальное Я.

Ю.О.: Да-да, не хабитуальное, не целостное Я, это не Я потока... это не Я... Вот, это хороший вопрос, то есть понятно, что конкретное Я носит исторический, временной и так далее характеры. А вот это Я его не носит.

А.Х.: Но это и не абстрактное Я, это просто доопытное...

Ю.О.: Хороший вопрос. Вот это — мое или собственное, оно не абстрактное в том смысле критики абстракций, которую проводит Гуссерль. Конечно, мы усматриваем это абстрактно, но это специальная, феноменологическая абстракция, то есть мы в этом смысле не отвлекаем нечто... как если бы я отвлекала зеленое как идею от зеленого, нет. В абстракции феноменологической я бы отвлекала вот этот вот, феномен, т. е. не формально как в абстракции — идею, понятие, а вот этот вот. Почему Гуссерль именуется это абстракцией, как мне представляется, потому что это не усмотрение, я не вижу этого «моего» [das Meine], в этом смысле я за ним не наблюдаю. Точно так же как это Я, Я по определению, которое прозвучит во втором параграфе, я даже не могу схватить, потому что оно не опредмечивается, это его характер, оно никогда не может быть предметом, оно всегда Gegenstück [контраст, противоположность], оно контраст по отношению к любой предметности.

А.К.: То есть невременное Я мы всегда выделяем с помощью феноменологической абстракции?

Ю.О.: Я думаю, да.

А.К.: На какого рода интуиции основана эта абстракция?

Ю.О.: На рефлексивной, конечно, то есть post factum я вижу, что в любом моем опыте я отличаю эту сторону Я. В рукописях С³ Гуссерль это отчетливо прописывает, пафос в том, что любую сферу предметностей, какой бы она ни была — оценка, временность, схватывание длительности и так далее, неважно, что там за объективации. Это будет череда разнородных предметностей, но у них у всех будет одна сторо-

³ Hua, Materialien Bd. VIII.

на — это... будет этот полюс, они, все эти переживания будут полярны, поэтому среди всех этих объектов, которые предстоят моему феноменологическому вниманию, Я — это особый объект, потому что он в каждом моем опыте. Мы сейчас не говорим о нем как о субстанции, что это «тоже самое Я», мы просто говорим о какой-то специальной стороне любого... ну, понятно — интенционального переживания, которое носит очень уникальный характер.

А.К.: Можно сравнить эту рефлексивную абстрактную интуицию с той, которой мы анализируем время, то есть вынуждены ввести точку первичного впечатления?

Ю.О.: Нет, потому что точка первичного впечатления... в чем ее проблема, почему она Urimpression [первичное впечатление]? Потому что я ее схватываю в рефлексии, но в рефлексии я ее не удерживаю, она не объективируется в принципе...

А.К.: Так это же Я, тоже не объективируется...

Ю.О.: Оно как бы квазиобъективируется.

Т.Л.: Да, я согласна — это своего рода объективация, чтобы не впадать во все естественнонаучные проблемы.

Ю.О.: Да-да... или в метафизику Я, метафизику субъекта как субстанции не выстраивать, например. Но это идентичный полюс, то есть Гуссерль говорит — это тождественный полюс, он тождественен, мы не говорим о нем как о субстанции, но мы говорим о нем как о тождественном. Но уже позднее, здесь еще пока нет.

А.Х.: Это Я, которое мы сейчас будем рассматривать — оно присутствует в живом настоящем, как момент?

Ю.О.: Оно в том-то и дело... живое настоящее и Я мы вообще не можем отделять друг от друга...

Г.Ч.: Это способ бытия Я...

Ю.О.: Да, совершенно верно. Но, как Георгий уже подчеркивал, в этом странном различии протоприсутствия (Urpräsenz) и полного присутствия (volle Präsenz) у нас была проблема в прошлый раз, в связи с чем Алексей выдвигал гипотезы, как они соотносятся? Что это? Попытка именно абстрактно подойти к проблеме живого настоящего? Абстрактно различить в нем две стороны?...

А.Х.: Как прото и полное...

Ю.О.: Да. При этом у нас еще есть различие вот этого «моего» и Я, которое мы тоже по идее в этом живом настоящем проводим. То есть мы начинаем путаться в этих уровнях, порядках или... даже режимах абстракций, то есть одно и то же поле, которое мы там разделяем? На «мое» (mein) и ichlosen [неэгологическими]? И при этом еще не понят-

но — где у нас там Я? Оно связано с «моим» или, как вот сейчас возникнет проблема во втором параграфе, оно вносит совсем специальный характер? И, соответственно, в связи с вышесказанным, имеем ли мы дело с живым настоящим или же мы имеем дело уже с результатом абстрактивного усмотрения, абстрактивной редукцией, связанной с моими неэгологическими...

Г.Ч.: У меня есть вопрос к Вашей интерпретации. В прошлый раз мы поняли, что к пассивной неэгологической аффектации мы приходим путем абстрактивного анализа. Насколько я понял из того, как Вы резюмировали сегодня наше предыдущее заседание, — к эгологическому полюсу мы приходим посредством абстрактивной редукции. Не слишком ли много в данном случае абстракций?

Ю.О.: К эгологическому полюсу мы, конечно, приходим не в результате абстракции. Может быть, я неверно выразилась, или это не так в контекст было поставлено... Строго говоря, нет, конечно. Эгологический полюс выявляется в простой рефлексии, в феноменологической трансцендентальной рефлексии. Это не то, что там прячется, таится или не поддается... Как раз — различается, усматривается. Но понятно, оно формальное, оно пустое, там нечего усматривать, поэтому — это не предмет, там нечего объективировать, это именно полюс, или как он здесь пишет — *Gegenstück*. Мне кажется, очень удачный перевод — «контраст». Это контраст для любой предметности, то есть это может быть некорректный перевод «*Gegenstück*», но мы в прошлый раз не нашли точного эквивалента в русском, который был бы максимально близок смыслу. Что иначе — все сольется в один фон, все гилетическое будет просто хаосом и так далее. Но есть контраст, который говорит — вот это будет объектом и в этом смысле объект появляется, потому что есть вот эта вот контрастность Эго. Но это просто *Gegenstück*, это не объект, и он сам этот субъект не становится объектом, но мы его с очевидностью усматриваем.

Т.Л.: Мне кажется, у него другой формальный момент присутствует, центрации, то есть Я может быть центром. Это не обязательно что-то субъекто-подобное, это может быть ощущение, тогда это — тоже Я, если ощущение является центром в его описании. Для того чтобы организовать все это в систему, нужно найти некий центр, от которого отслеживается все остальное, и этим центром может быть Я. Либо этим центром будет ощущение, ощущение боли, например, как он пишет в *Ниа XVI*, и это тоже центрирует сознание.

Ю.О.: Но в этом смысле Я претерпевает.

Т.Л.: Да, и в этом смысле Я как пассивное, формальное...

Ю.О.: Но есть проблема неэгологических... Есть как бы что-то сейчас, что в принципе не объективировано. Но это ни в коем случае не *intellectus agens*.

Т.Л.: Есть еще эта *Selbigkeit* («тожесамость»), я ее здесь не вижу, но она всегда создает такое напряжение с тем, чтобы определить у него различные смыслы самости. Самость или собственность. То есть ее обычно переводят как самость, но это тоже такая квазиобъективация, то есть некое Я, которое...

Ю.О.: Но такое *Selbigkeit*, я, если честно, не помню...

Т.Л.: Есть... в 16-ом томе. Это к вопросу об определении, что такое Я у Гуссерля вообще, есть такой набор терминов.

Ю.О.: То есть «себешность».

Т.Л.: Поэтому всегда не понятно, что же такое Я.

Г.Ч.: «Себячестово».

Ю.О.: Нет, «себячество», это уже будет такое «отсебячивание», там, «присебячивание». А это вот — «себешность», «себешность» моих переживаний, они как бы «себешные», они все не миру, а себе.

Т.Л.: Но самость подразумевает, конечно, гилетический момент, осязаемость в простом случае восприятия. Не знаю, насколько он использует психологические смыслы именно в данном отрывке.

Г.Ч.: Вот, ко второму предложению у Алексея был другой перевод, во втором параграфе. Я согласен, что здесь чересчур сильная интерпретация, когда я ввожу глагол, которого у Гуссерля не было, было бы неблагозвучно переводить дважды *haben* (иметь), я из контекста предыдущего параграфа ввел глагол «перечислить». Алексей считал, что лучше остаться при неблагозвучном «дважды имеем», не вводить лишнего глагола. То есть у Гуссерля буквально — мы имеем все субъективное, у нас есть все субъективное. Мне казалось, что мы перечислили все субъективное, что мы имеем, из контекста. Я не нашел возможности другого перевода.

Ю.О.: Я думаю, лучше оставить на будущее. Может быть, можно будет наоборот это обыграть. Мы имеем все, что мы имеем. Именно сохранить рефрен Гуссерля, или даже его стилистически подчеркнуть. И даже «обладаем» заменить на «имеем» — и тогда это будет звучать как стилистика. Как риторическое усиление. Тогда мы читаем второй параграф, я читаю второй абзац. Но, если что, вы можете меня прервать, сказать — давайте сделаем паузу и обсудим. И нас сейчас будет вести Георгий и он будет задавать стратегию.

Ю.О.: (чтение параграфа № 2) «Тожественное, не предметно существующее и невременное Я как действующий полюс (первоначальное состояние [Urstand]) потока переживаний». Таким способом мы попытались сконструировать универсальную область имманентного времени или имманентных “накладывающихся” друг на друга [sich “deckenden”] временных порядков. Казалось, что при этом мы [перечислили] все субъективное, что мы имеем — и чем мы определенным образом “обладает” — и все-таки еще не все; то чем мы обладаем, это как раз существующее, временное, а не все субъективное является временным, является индивидуальным в смысле индивидуализированного посредством занимаемой в тот или иной момент временной позиции».

Г.Ч.: Можно «а» заменить на «но» здесь, «но не все...».

Ю.О.: «То, чем мы, прежде всего, обладаем не в потоке явлений, это само Я...» Наверное, лучше все-таки «имеем».

Т.Л.: Здесь это производит впечатление резюмирования того, что он в предыдущей главе перечислял, а теперь мы как бы возвращаемся, то есть как стилистический ритуал.

Г.Ч.: Да, я, пожалуй, согласен, что от введения дополнительного глагола нужно отказаться.

Ю.О.: «То, чем мы, прежде всего, обладаем не в потоке явлений, — это само Я тождественный центр, полюс, с которым соотносено все содержание потока переживаний, Я, которое аффицировано тем или иным содержанием, и которое в силу этого, так или иначе, активно взаимодействует с этим содержанием и, так или иначе, его формирует». Gestaltet — образует.

Г.Ч.: Думаете, лучше «образует»?

Ю.О.: В общем, это проблема. На самом деле «формирует» хорошо здесь звучит.

Г.Ч.: Просто, если говорить «образует», тогда не понятно будет — что делать с bilden?

Ю.О.: «Формует» можно было бы сказать.

Г.Ч.: Здесь теоретический вопрос. Мы думали, что речь идет о полностью пассивном Я. Здесь, судя по последнему придаточному предложению, речь идет об активном... и все-таки о какого рода активности, то есть это конституирование, а не intellectus agens?

Ю.О.: Но я не вижу здесь противоречия, потому что он ведь дальше будет объяснять — реагирование на раздражения и так далее... тоже как «формацию», в принципе. «Которое в силу этого...», und das darauf hin, как его еще можно перевести? И потом активно, tätig, как бы... Под

«tätig» мне представляется, он имеет ввиду тот смысл деятельности, который он всегда подчеркивает, что говоря о пассивности, мы не говорим о бездеятельности. Сознание — движение жизни, т. е. это действие в любом случае. Просто мы должны каким-то образом различить вот эту сферу рецептивности, говоря по-кантовски, и сферу продуцирования. Но в этом смысле восприятие, восприимчивость — это точно такая же деятельность моего сознания, потому что оно работает как воспринимающее. Но просто мы именуем это пассивным синтезом, синтезом восприимчивости, но это точно такая же деятельность. Но это кантовская проблема. Сознание в любом случае — действие. Ну, или лейбницеанская. Поэтому я думаю, что вот это «tätig», оно действующее, деятельно...

Г.Ч.: Так или иначе, деятельно взаимодействующее...

Ю.О.: Я бы вообще просто написала «взаимодействует», потому что «sich Verhalten» — это «взаимо», а действует — как раз передает «tätig».

Чтение *Ю.О.:* «Конечно, обо всем этом мы уже говорили и нашли для всего это место в потоке переживаний (в его перекрывающемся и проникающем течении). Но теперь здесь стоит обсудить то, что Я как тождественный полюс для всех переживаний и для всего онтически заключенного в интенциональности переживаний (напр. подразумеваемая природа в качестве подразумеваемой) является полюсом для всех временных рядов и с необходимостью является “сверх”-временным, Я, для которого конституируется время, для которого в интенциональности сферы переживаний налицо временность, индивидуальная единичная предметность, но которое само не является временным. В этом смысле оно, таким образом, не является “сущим”, а скорее представляет собой контраст [Gegenstück] по отношению ко всему сущему, не предмет, а скорее прото-состояние [Urstand] для всякой предметности. Я [278] собственно не должно называться Я, и вообще как-либо называться, поскольку, таким образом, оно уже стало бы предметным. Это безымянное выше всякого уловимого [Fassbare], не стоящее надо всем, не парящее, а “действующее”, как схватывающее [fassend], как оценивающее и т. д.» Сноска от Гуссерля: «“Сущее” в качестве индивидуального сущего, связанное с временной позицией и посредством нее индивидуализированное. Я в таком случае не <есть> “сущее”».

Ю.О.: Значит, по поводу перевода «Urstand», как «протосостояние». Конечно, это не очень удачно, но поскольку у нас есть «предмет» (Gegenstand) — это не может быть «предстояние».

Г.Ч.: Да, «Urstand» — «Gegenstand».

Ю.О.: Если бы было «предстояние» и «протостояние», то было бы хорошо. Я бы перевела «предмет» как «предстояние» и в скобках написала бы «Gegenstand».

Г.Ч.: Здесь есть даже «Gegenständlichkeit» — «предстоятельность», а есть и «предмет» и «предметность».

Т.Л.: В названии параграфа стоит «первоначальное состояние», а здесь «протосостояние».

Г.Ч.: Да, я колебался между двумя переводами. То есть это «первоначальное» или буквально «первобытное состояние». Здесь нужно выбрать.

Ю.О.: Это «простояние», «правыстаивание».

Г.Ч.: Мы решили «Ur» переводить как «прото», но в заголовке параграфа я подумал оставить «первоначальное состояние» из соображений благозвучности.

Ю.О.: У меня другая логика — если читатель дошел до 277-ой страницы немецкого текста, он уже просто будет готов ко всему, а потому, помните у Михайлова, где совсем уже явно неотредактированный перевод «Идей», где-то во второй половине. Там же прекрасные есть слова — ты читаешь и радуешься. Там были «копошения актов», я помню. Акты копошатся... Но на самом деле в этом есть что-то нормальное, человеческое. Так что — я даже не знаю.

Г.Ч.: Да, для меня это вопрос — на каком переводе «Urstand» остановиться?

Ю.О.: Я бы оставила «протостояние». Почему — так как это не «состояние». «Состояние» — это condition (условие), это то, что может меняться. Было бы красиво — «предстояние» и «простояние». «Прото» мне тоже нравится. Можно в предисловии переводчика написать об этом, так как это будет сложным, узловым моментом с «Я». И тогда оставить здесь даже «протосостояние» и «предмет», но сделать большой комментарий. Поставить по тексту «звездочку», что здесь требуется комментарий и уже там поиграть словами, показать. Чтобы не вбивать огромное количество немецких слов и оставить нормальным для слуха.

Г.Ч.: На этом абзаце построена статья исследователя Стефана Финетти, где он пытается найти корни меонтической феноменологии Финка — Я, которое не является сущим. Но в это время Финк еще ходил в гимназию. И Финк как раз редактировал эти Бернау-манускрипты.

Т.Л.: Хотите — я могу принести манускрипты Финка, и мы можем почитать.

Г.Ч.: Это — Werkstatt? И Финк как раз редактировал эти Бернау-манускрипты, очень вероятно.

Т.Л.: Манускрипты Финка, о которых Бружина (Ronald Bruzina) писал, их не так уж и много. Финк как раз обыграл понятия продольной и поперечной интенциональности в «Bild und Vergegenwärtigung». Ну, а по времени ... они конечно, немного разрозненные, там нет никакой системы и больших абзацев. Я принесу, потому что у меня была статья в «Доксе» про это. Но не знаю, так как там у него интуитивизм зачастую чрезмерный.

Г.Ч.: Да, он явно за эту идею «Gegenstück» схватился.

[...]

Подготовил *А. Кузнецов*

КАРЛ ФРИДРИХ ГЕТМАНН

DASEIN: ПОЗНАВАНИЕ И ДЕЙСТВОВАНИЕ.
ХАЙДЕГГЕР В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

РАЗДЕЛ: DASEIN и познание.

Гл.: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ НАУКИ
К § 69 в БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ* (ФРАГМЕНТ)

В своей основной философской концепции «*Бытие и время*» Хайдеггера является трудом, допускающим множество толкований. С момента выхода книги в свет между собой соперничают экзистенциально-философский, связанный с философией жизни и герменевтикой, метафизический и (трансцендентально)-феноменологический подходы в [его] интерпретации. Причины неопределенностей в интерпретации «*Бытия и времени*» (включая опубликованные Хайдеггером связанные с этим трудом работы, которые все же включены в рассмотрение в дальнейшем), в той мере, в какой их следует искать в текстах Хайдеггера, лежат на виду. Необходимо упомянуть фрагментарность опубликованного текста, более позднюю философию Хайдеггера и связанные с этим проблемы понимания «поворота», нечеткие историко-философские классификации, которые, мнимо или действительно, помогают понять труд, содействуют или препятствуют [ему]. Что касается историко-философских классификаций, то философы, кроме всего прочего, долгое время сталкивались с тем обстоятельством, что «*Бытие и время*» не находится в отношении преемственности с более ранними публикациями Хайдеггера (именно поэтому имеются многочисленные попытки

* Перевод фрагмента выполнен по изданию: *Gethmann C. F. Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext.* Berlin; New York: de Gruyter, 1993. S. 169-180. — *Прим. пер.*

© А. Паткуль, ПЕРЕВОД, 2012

толкования связи, например, реабилитационной работы и «*Бытия и времени*»). Хотя, конечно, нахождению «общностей» при согласованном усилии в образовании общих понятий нет предела, [все же] несмотря на многочисленные попытки, «ранние работы» Хайдеггера дают мало однозначных указаний для понимания «*Бытия и времени*».

По крайней мере, в отношении последнего из упомянутых препятствий в интерпретации в последние годы ситуация во многом изменилась, а именно благодаря выходу в свет марбургских лекций Хайдеггера.¹ Вряд ли их значение для понимания философии Хайдеггера периода «*Бытия и времени*» (и выходящей за его пределы), в силу их временной близости ко времени возникновения и опубликования «*Бытия и времени*», может быть переоценено. Однако они позволяют ясно понять, как складывались сформулированные в «*Бытии и времени*» философские взгляды и — что с точки зрения интерпретации зачастую еще более важно, — в контексте каких философских дискуссий Хайдеггер видел и развивал саму работу своей мысли. Из вышедших к настоящему моменту в свет марбургских лекций особое значение имеют «Пролегомены к истории понятия времени» летнего семестра 1925 г. (GA 20). Впрочем, лекция включает в себе немного пассажей по проблематике времени, но зато содержит обстоятельную дискуссию Хайдеггера с современными [ему] философскими начинаниями, особенно с феноменологией. На фоне критики феноменологического начинания лекция уже развивает (с характерными отличиями) решающие периоды «*Бытия и времени*» вплоть до анализа времени, исключая таковой. Напротив того, такой анализ подробно проведен в лекции «Основные проблемы феноменологии» летнего семестра 1927 г., которая, в свою очередь, менее показательна в связи с отношением Хайдеггера к феноменологии.

Подробная проработка связей марбургских лекций с «*Бытием и временем*» еще отсутствует и не должна быть задачей настоящей работы. Вместо этого непосредственно здесь должен быть сформулирован общий тезис для понимания «*Бытия и времени*», как оно следует из новейшего состояния издания текстов.

¹ В числе которых в «Собрание сочинений» Хайдеггера включены также и ранние фрайбургские лекции. Уже вышла в свет лекция «Феноменологические исследования Аристотеля» зимнего семестра 1921/1922 уч. г. (GA 61). Ср. *Gethmann C. F.* «Philosophie als Vollzug und als Begriff» в: *Gethmann C. F.* *Dasein: Erkennen und Handeln.* Heidegger im phänomenologischen Kontext. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1993, S. 247-280.

Посредством проекта фундаментальной онтологии Хайдеггер стремился, не более и не менее, как ко «второму оформлению»² феноменологии. Само собой разумеется, такому, в котором устранены установленные им недостатки гуссерлевского «первого оформления».³ В рамках общей формулировки философской позиции, кажется, больше не может быть никакого сомнения в том, что «*Бытие и время*» следует читать как *попытку переформулировки*⁴ феноменологической программы. И что относящиеся к этому высказывания в § 7 «*Бытия и времени*», чьи неясности и многозначности до сих пор, правда, могли инициировать иные подходы в понимании, должны быть приняты за чистую монету. В особенности не находится никакого подтверждения пониманию философии в смысле герменевтической философии; «Heidegger Heidebergensis» был фантомом.⁵ В противоположность этому меньшинство интерпретаторов «*Бытия и времени*» правильно усмотрело [суть дела], поставив Хайдеггера во взаимосвязь феноменологических дискуссий и имея в виду при этом, прежде всего, более поздний, трансцендентально-философски окрашенный вариант феноменологии Гуссерля.⁶ В лекциях должно бросаться в глаза, прежде всего, то, что

² В оригинале: «zweite Ausbildung». — Прим. пер.

³ Ср. название главы в «*Пролегоменах*». Гл. 3: «Первоначальное оформление феноменологического исследования и необходимость радикального осмысления внутри него самого и на его основе» (GA20 123). (Перевод названия главы дан в варианте Е. В. Борисова, у которого мы, с признательностью, и заимствуем термин оформление как передачу хайдеггеровского Ausbildung. См.: *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 97, 378. — Прим. пер.)

⁴ В оригинале: Reformulierung. — Прим. пер.

⁵ Во всяком случае, это имеет место в отношении «*Бытия и времени*». Поскольку между тем оказывается возможным более точное знакомство с ранними фрайбургскими лекциями, текстуальные и биографические свидетельства говорят в пользу того, что герменевтическую философию можно рассматривать как самостоятельное продолжение ранних концепций Хайдеггера — так сказать, помимо «*Бытия и времени*». Ср. подробнее: *F. Hogemann*: «Heideggers Konzeption der Phänomenologie»; *C. Jamme*: «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik». Ср. далее: *Gethmann C. F.* Philosophie als Vollzug und als Begriff // *Gethmann C. F.* Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Walter de Gruyter. Berlin; New York, 1993. S. 247-280.

⁶ Ср. особенно (в алфавитном порядке): *Appel K.-O.* 1) Dasein und Erkennen; он же: Die Idee der Sprache; 2) Die beiden Phasen der Phänomenologie; 3) Heideggers philosophische Radikalisierung der «Hermeneutik»; *Brelage M.* Studien zur Transzendentalphilosophie; *Coreth E.* Heidegger und Kant; *Diemer A.* 1) Edmund Husserl; 2) Grundzüge Heideggerschen Philosophierens; *Lorenz K., Mittelstrass J.* Die Hintergebarkeit der Sprache; *Teunissen M.* Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz; *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. — D. Føllesdal с недавних пор говорит,

Хайдеггер с самого начала настойчиво и даже агрессивно защищает программу феноменологии Гуссерля, прежде всего, от неокантианства. Философская ситуация в Марбурге, конечно, дает этому достаточное историческое разъяснение. Хайдеггер видит себя непременно в качестве феноменологического миссионера в философской диаспоре, не догматизирующего, конечно, определенную точку зрения, но имеющего намерение критически пересмотреть собственную позицию.

ХАЙДЕГГЕРОВСКАЯ ПЕРЕФОРМУЛИРОВКА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ

Понятие «переформулировка» уже содержит то, что хайдеггеровское «второе оформление» феноменологического начинания включает преемственность и разрыв с гуссерлевским «первым оформлением». На уровне конкретного феноменологического анализа и реконструкции отчетливо преобладает впечатление разрыва, — хотя это впечатление из-за терминологических различий здесь также легко меняется. Должно, правда, быть ясно, что для Хайдеггера преемственность первично находится на весьма фундаментальном уровне понимания философии. В этом отношении тексты лекций, прежде всего, подробное изложение феноменологии в § 5-9 «Пролегомен», обретают всеобщее содержание, касающееся феноменологии и заключенных в ней «возможностей». Равным образом интерпретация следовала бы [такому] образцу: Хайдеггер слишком просто дает новую обработку проблемного содержания в соответствии с давно известным феноменологическим методом. Впрочем, сам Гуссерль, похоже, представлял себе работу своих сотрудников и учеников таким образом; так как Хайдеггер в феноменологическом кругу считался феноменологом с метафизической и религиозно-философской специализацией и компетенцией, личное разочарование и непонимание по сути «Бытия и времени» Гуссерлем были почти неизбежными.

Напротив того, невозможно не заметить, что Хайдеггер также критикует и пересматривает философски-методологические основы фе-

ссылаясь на замечания Гуссерля к «Бытию и времени», только о «переводе» философии Гуссерля Хайдеггером и обозначает концепцию Хайдеггера как «в основном изоморфную» (basically isomorphic) философии Гуссерля («Husserl und Heidegger»). Взгляд может показаться крайним, но в нем больше истины, чем в противоположном, согласно которому Гуссерль и Хайдеггер, несмотря на ссылку на термин «феноменология», не имели между собой ничего общего (напр.: *Schacht R. Husserlian and Heideggerian Phenomenology*).

номенологии⁷. Особым текстологическим свидетельством этому являются § 11-13 «Прологомен» вкупе с § 14 основной части этой лекции. В § 11 Хайдеггер проводит «имманентную критику феноменологического исследования», которая, тем не менее, направлена против основной мысли гуссерлевской феноменологии именно в ее трансцендентально радикализованном варианте, а именно против идеи чистого сознания. В § 12 Хайдеггер указывает на «упущение»⁸ Гуссерля как основание для диагностируемого ошибочного понимания, а именно на то, что вопрос о «бытии интенционального» не был поставлен. Это упущение имело своим следствием философски более важное упущение — как это Хайдеггер изображает в § 13, — что вопрос «о смысле самого бытия» остался у Гуссерля (так же, как у Дильтея и Шелера) пропущенным. Эта критика является теперь не только поводом, но и основанием экспликации собственного подхода Хайдеггера, как он, не оставляя места для недоразумений, разъясняется в § 14 «Прологомен»:

«Однако вопрос о бытии как таковом может быть обретен лишь тогда, когда он направляется *вопрошанием-до-конца*, или *вопрошающим вхождением-в-начало*, т. е. когда вопрошание определяется радикальным смыслом феноменологического принципа — *позволить видеть сущее как само сущее в его бытии*, — самими вещами» (GA 20 186).⁹

То, что здесь предлагает Хайдеггер, является не чем иным, как пропедевтикой к вопросу о смысле бытия. Именно тема бытия тождественна со «смыслом феноменологического принципа». Таким образом, феноменологический принцип был в основных чертах верно усмотрен Гуссерлем, даже если подход Гуссерля обозначен как фундаментальное «упущение». Понимание упущения Гуссерля — [того, что] вопрос о «бытии интенционального» не был поставлен, — является, стало быть, ключом к пониманию основной философской темы Хайдеггера, вопроса о бытии.

Впрочем, заключается ли здесь дело в настоящей редукции проблемы? Это можно было бы утверждать лишь в том случае, если было бы проще с очевидностью прояснить, что же, согласно исследованиям Хайдеггера, упустил Гуссерль в качестве того, о чем спрошено в вопросе о смысле бытия. Но то, что Гуссерль должен был упустить, никоим

⁷ В оригинале: *Grundlagen*. — Прим. пер.

⁸ В оригинале: *Versäumnis*. — Прим. пер.

⁹ Цитируется по изданию: *Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени* / пер. Е. В. Борисова. Томск, 1998. С. 144-145. — Прим. пер.

образом не очевидно. Гуссерль и в правду не поставил вопрос о «бытии интенционального» — он еще раньше обратил бы него внимание. Но это еще не составляет упущения. В любом случае, о некотором упущении можно говорить непременно только тогда, когда некто не поставил вопрос, чье рассмотрение могло бы справедливо от него ожидать, и чье не-рассмотрение имеет следствия, которые неприятны для адресата упрека. Поэтому Хайдеггер справедливо основывает упрек в упущении на «имманентной критике» (GA 20 § 11).

Впрочем, в этой так называемой имманентной критике речь о бытии уже постоянно находит применение; применение, которое Гуссерль, вероятно, считал бы непонятным. Так, следовало бы в первую очередь прояснить, какие проблемы в изображении структур чистого сознания Гуссерлем имел в виду Хайдеггер. Но является ли вообще возможным законченный обратный перевод хайдеггеровской проблемы в гуссерлевскую взаимосвязь вопросов? Или дела у нас обстоят как у пользователя философского словаря, который следует перекрестным ссылкам в надежде, где-то однажды узнать нечто окончательно, и который, однако, спустя некоторое время, должен обнаружить, что он вновь приходит туда, где он начинал? Добавим: метод Хайдеггера, редуцировать определенные проблемы ко всякий раз (методически) более ранним, приобретает эту черту по случаю. Все же Хайдеггер не есть некий философский эскапист. Он ведь предъявил нам подробные, касающиеся самой сути исследования по выдвинутым основным вопросам (во всяком случае, по некоторым из них). Правда, при этом тотчас обнаруживается один из известных центральных пределов интерпретации: хотя между этими существенными исследованиями (напр., анализами бытия-в-мире) и целью фундирования онтологии вновь постулируется методическая взаимосвязь, в чем, однако, таковая конкретно состоит?

Конечно, на данный вопрос следует давать ответ только [как] для всякий раз подлежащей обсуждению проблемы.

Из многочисленных вопросов, которые можно здесь затронуть, проблема *онтологического фундирования наук* ни в коем случае не является рядовой. Напротив того, она является проблемой, на которую нацелена, или — в иной формулировке — проблемой, для разработки которой посредством региональных онтологий оказывается применимой онтология, обоснованная через фундаментальную онтологию. Это однозначно показано в § 3 «*Бытия и времени*» под заглавием «онтологическое преимущество» вопроса о бытии. Соответственно, в лекции «Феноменологическая интерпретация «Критики чистого разума» Кан-

та» об этом говорится программно: «Обоснование самообоснования¹⁰ наук о сущем осуществляется в региональных онтологиях. Онтология, таким образом, изначально осуществляет основоположение¹¹ некоторой онтической науки. *Основоположение некоторой науки о сущем означает: обоснование и оформление лежащей в ее основе онтологии.* Эти онтологии, со своей стороны, основываются в *фундаментальной онтологии*, которая составляет *центр философии*» (GA 25 39).

Исходя из этого, ни в коем случае не является ошибочным видеть в «Бытии и времени» теоретико-научный трактат;¹² но это толкование следует защитить от возможных недоразумений:

Понятие «*теория науки*» не должно быть понято в узком смысле логического эмпиризма и аналитической философии. Хайдеггер явно выступает против этого понимания теории науки посредством своего различия между логическим и экзистенциальным понятием науки. Логическое понятие науки рассматривает науку как — в формулировке Хайдеггера — «обосновательную взаимосвязь истинных, т. е. значимых тезисов» («Бытие и Время», с. 357).¹³ Хайдеггер не отвергает этот способ рассмотрения, а реконструирует его как несовершенный и производный (ср. «Бытие и время», с. 11). Напротив, экзистенциальное понятие науки имеет дело с конституцией научного предмета и с соответствующих научных методов. Впрочем, Хайдеггер программно намекает, что «исчерпывающая экзистенциальная интерпретация науки» могла бы также прояснить соотношение вопроса о бытии и истины¹⁴, т. е. в дан-

¹⁰ В оригинале: *Begründung der Selbstbegründung*. — Прим. пер.

¹¹ В оригинале: *Grundlegung*. — Прим. пер.

¹² Так убедительно [показывает] *H. Seigfried* в «Descriptive Phenomenology and Constructivism и в Heidegger's longest Day». Seigfried противоречит утверждению *W. J. Richardson'a*, намекая на день вторжения союзников, утверждал: «В самый решающий день, который он когда-либо прожил, Хайдеггер никогда не мог бы быть назван философом науки» (*Richardson W. J. Heidegger's Critique of Science*. P. 511). В исторически более развитой перспективе также *Th. Kiesel* обратился против этого утверждения и различил три фазы развития хайдеггеровской философии науки: логически-эпистемологическую (примерно до 1916 г.), экзистенциально-онтологическую (примерно 1925–1929) и бытийно-историческую (*Kiesel Th. On the Dimensions*). На основании новейшего положения дел с изданием текстов можно будет прибавить для периода с примерно 1919 по 1925 гг. еще фазу, связанную с герменевтикой и философией жизни [*hermeneutisch-lebensphilosophische Phase*].

¹³ Цит. по: *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 357. В оригинале: «*Begründungszusammenhang wahrer, d.h. gültiger Sätze*». — Прим. пер.

¹⁴ Ср.: «Вполне удовлетворительную экзистенциальную интерпретацию науки удастся однако провести лишь тогда, когда *смысл бытия и «взаимосвязь» между бытием*

ном случае истины научного положения («логической» истины) — проблеме, которая в известных на сей день текстах остается открытой. Для состояния дискуссий современной теории науки остается все же побуждением обращение к тому, что для Хайдеггера логическое и экзистенциальное понимание науки не являются альтернативами в философии науки, но находятся друг с другом в едином систематическом отношении фундирования.

Речь о «*Бытии и времени*» как о трактате по теории науки не должна быть понята в тривиализирующей интерпретации, [словно] изложения фундаментальной онтологии воздействовали бы на теорию науки (какие философские мысли этого бы не делали!). Тезис сильнее: проблема фундирования наук есть *та* проблема, на решение которой направлена фундаментальная онтология. Не некая всеобщая теория смысла, теория жизненного мира, естественное богословие, философия истории, но *теория фундирования науки методически направляет построение фундаментальной онтологии*. Науки и их онтологические основы являются, в силу этого, для Хайдеггера не только неким дидактическим примером, но решающим «пробным камнем». Отдельные анализы «*Бытия и времени*», которые зачастую кажутся весьма далекими от такого полагания цели, были строго связаны Хайдеггером с целью онтологии. Подтверждениями тому являются, прежде всего, многочисленные методические параграфы и стереотипное повторение указания на «методический» характер исследования, которые Хайдеггер подчеркивает тем больше, чем «экзистенциалистичнее» слышится дикция Dasein-аналитики.¹⁵

Фундаментальная онтология только опосредованно соотнесена с науками, напротив того, непосредственно — с онтологией, т. е. для Хайдеггера — с философией. Вместе с тем эта программа фундирования философии остается обязанной для идеи «философии как строгой науки». Фундаментальная онтология первично является методологией философии (универсальной онтологии), которая со своей стороны предоставляет основания наук в виде региональных онтологий.

и истиной будут прояснены из временности экзистенции» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 357). В связи с прояснением взаимосвязи между бытием и истиной Хайдеггер отсылает читателя к § 44 «Бытия и времени», с. 212 и сл. указанного русскоязычного издания. — Прим. пер.

¹⁵ Ср.: Gethmann C. F. Verstehen und Auslegung.

Впрочем, против этого толкования *«Бытия и времени»* напрашивается возражение, [что] оно ограничивало бы фундаментальную онтологию, — говоря в рамках общепринятых различий, — *теоретической* философией. Фактически это означает, что здесь фундаментальная онтология увеличивает излишний теоретический вес феноменологии Гуссерля, — [что] феноменологическая теория науки, включая Хайдеггера, отчеканена «теоретизмом». Если отказаться от этого возражения, — которое требует более точной разработки, — то вполне можно сказать, что фундаментальная онтология в этом смысле является теорией науки, как были теорией науки все теоретические философии Нового времени от Декарта до Гуссерля.

Эта всеобщая классификация, конечно, не позволяет упустить, что гуссерлевский вариант проблемы фундирования научного знания был новым. Хайдеггер сам говорит о «фундаментальных открытиях» Гуссерля (GA 20 34ff). **При этом новаторство феноменологии не заключается** субстанциально в разработке новых тем, например, темы интенциональности (которая, конечно же, ни в коем случае не была новой), но в способе постановки вопроса. Говоря точнее, Гуссерлю удалось ясно различить два вопроса относительно проблемы «объективности предметов»: вопрос о независимом от субъекта существовании внешнего мира предметов и вопрос о конституции транс-оказиональных способов данности сознания. Этот второй — феноменологический — вопрос был тем [вопросом], который Гуссерль видел как центральную научно-философскую проблему и пытался разработать в многочисленных попытках новой концептуализации феноменологической программы (от варианта феноменологии как аналитики корреляции через вариант теории конституции и трансцендентально философскую версию феноменологии вплоть до генетической феноменологии жизненного мира¹⁶). Данный вопрос должен, в силу этого, быть взят также как *terminus a quo* интерпретации, если пытаться определить значение переформулировки Хайдеггером феноменологической программы и основных идей его «второй разработки».¹⁷

¹⁶ Ср. изложение *K. Held*'а: Edmund Husserl. Понятие «транс-оказиональности» было перенято *K. Held*'ом: *Das Problem der Intersubjektivität*.

¹⁷ Достоин внимания то, что *D. Føllesdal* также [в] «**Husserl and Heidegger**» определяет мысль конституции («наброска») как общее основание гуссерлевской и хайдеггеровской феноменологии.

Критика Хайдеггером «упущения» Гуссерля нацелена в первую очередь на употребляемое Гуссерлем, но онтологически неоправданное «бытийное различие», а именно различие, с одной стороны, исполняющего конституирование Я и миром конституированных предметов, с другой. Точнее говоря, Хайдеггер критикует [то], что это различие у Гуссерля без дальнейшего ставится понятийно в параллель с методологическим различием конституирующего и конституированного. Напротив того, посредством своего анализа в-мире-бытия и содержащейся в этом изложении критики Гуссерля Хайдеггер делает отчетливым, что *Dasein* столь же существенно существует в мире и с другими, что оно как в-мире-сущий конкретный человек *есть* трансцендентально-конституирующее (лучше: место конституции). Мир, в котором *Dasein* имеет быть, таким образом, методически принадлежит стороне конституирующего; наоборот, подлежащее в своей онтологической конституции объяснению есть особый мир, прежде всего, регион научно тематизируемых предметов. Тем самым, таким образом, можно совершенно точно сказать, что есть для Хайдеггера достойный сохранения принцип феноменологии, и относительно какого вопроса радикально заново начинает его «вторая разработка». Для Хайдеггера подлежит сохранению мысль о конституитивном объяснении трансокказиональных притязаний на значимость, для которых (это значимо как для Гуссерля, так и для Хайдеггера) науки поставляют преимущественную парадигму. Согласно Хайдеггеру, Гуссерль все же был не критичным, следуя новоевропейской философии в том, что исполнение конституции приписывалось безмирному Я как исполняющему, а продукт исполнения ([что] у Гуссерля, конечно, очень дифференцированно подвергнуто анализу) — мировой предметной области. Видно, что хайдеггеровская критика феноменологии касается самых фундаментальных позиций Гуссерля, что его верность принципу феноменологии все же есть не только бессодержательное признание. Идентификация относится к методологическому основному положению¹⁸ феноменологии; и здесь повторяемое утверждение Хайдеггера, что феноменология обозначает метод, но не какое-либо философское содержание, может быть полностью осуществимо.

Если для Гуссерля, как и для Хайдеггера, объяснение трансокказиональных притязаний на значимость было центральной задачей философии, намеченные различия, которые Хайдеггер намерен достичь под именем «упущения вопроса о бытии интенционального», могут быть

¹⁸ В оригинале: *Grundsatz*. — Прим. пер.

также заново найдены в некотором ином подходе к проблеме фундаментирования науки. Следовательно, это различие допускает также некоторое уточнение значения вопроса о «бытии интенционального» и, тем самым, допускает к вопросу о бытии вообще.

Перевод с немецкого А. Паткуля

КОММЕНТАРИИ ПЕРЕВОДЧИКА

Публикация перевода небольшого фрагмента книги Карла Фридриха Гетманна «*Dasein: познание и действие. Хайдеггер в феноменологическом контексте*» обусловлена различными обстоятельствами. Здесь было бы неуместно их перечислять и, тем более, рассматривать каждое из них. Пожалуй, в качестве предварения необходимо ограничиться указанием на два решающих мотива, которым настоящая публикация обязана своим появлением.

Во-первых, к ним следует отнести безусловное достоинство исследования Гетманна, состоящее в том, что, как это и следует из заглавия книги, автор рассматривает содержательные стороны философской работы Хайдеггера в собственно феноменологическом контексте. В этой связи привлекает внимание то, как великолепно знающий историю феноменологии исследователь, обращаясь, казалось бы, к фактической стороне этой истории, выявляет то существенное, что в ходе ее было обретено для разработки феноменологической рациональности. Поэтому «феноменологический контекст» указывает не столько на те влияния, которые довелось испытать Хайдеггеру или, тем более, которые ему удалось оказать, сколько на значение, — прежде всего, методологическое, но и не только, — мысли Хайдеггера для *оформления идеи феноменологии* как таковой. Особенно хочется отметить последовательность отстаивания Гетманном позиции, в рамках которой Хайдеггер, по крайней мере, в период создания фундаментальной онтологии, был прямым последователем Гуссерля, т. е. собственно феноменологом, причем не только номинально, но по существу. Позицию, которая выглядит обоснованной, поскольку Гетманн показывает, что хайдеггеровская критика гуссерлевского «упущения» и его попытка «переформулировки» феноменологической программы, ее «второго оформления» суть критическое продолжение того, что в систематическом смысле было начато учителем Хайдеггера.

Во-вторых, пожалуй, решающим мотивом, повлиявшим на публикацию предлагаемого вниманию читателя перевода, послужило то,

что Гетманн, в отличие от многих других интерпретаторов хайдеггеровской философии, рассматривает онтологическое начинание Хайдеггера в единстве его, если угодно, *систематического замысла*. Указанная перспектива удерживается Гетманном и тогда, когда он рассматривает хайдеггеровский проект, что называется, крупным планом, и тогда, когда он фокусирует внимание на тех или иных его деталях. Не будет преувеличением утверждать, что именно упущение из внимания систематического единства хайдеггеровской онтологии, позволило усмотреть в его философском начинании черты иррационализма и антинаучности. Точно также невнимание к общей перспективе хайдеггеровской онтологии спровоцировало появление на свет множества различных установок в интерпретации онтологической мысли Хайдеггера. В рамках большинства из них эту мысль трактовали, основываясь на осуществленных в опубликованных частях «Бытия и времени» анализах экзистенциальности человеческого сущего, как одну из модификаций экзистенциализма, философии жизни, философской антропологии и т. п. В последнее время, правда, подобные предубеждения из-за основательной их критики и убедительной демонстрации конечной цели хайдеггеровского онтологического проекта отходят на второй план; и это происходит как в зарубежной, так и в отечественной исследовательской литературе. В качестве образцов интерпретации хайдеггеровского замысла как несводимого к анализу экзистенциальности, но имеющего самостоятельное онтологическое значение, можно, по крайней мере, в содержательном плане указать на следующие доступные русскоязычному читателю публикации: *Херрманн Ф.-В. фон. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии» // Философия Мартина Хайдеггера и современность: сб. докладов / ред. Н. В. Мотрошилова. М., 1991; Херрманн Ф.-В. фон. Временность вот-бытия и время бытия // Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000.*

Но если работы фон Херрманна, безусловно, восполняют недостаточность понимания предметной сферы в систематическом единстве онтологического проекта Хайдеггера, то в предлагаемых вниманию читателя фрагментах книги Гетманна восстанавливается и модальное единство этого проекта. Говоря определеннее, Гетманн недвусмысленно показывает, что понять онтологическое начинание Хайдеггера невозможно соответствующим образом, не учитывая того, что подобного рода исследование для этого философа, во-первых, само всегда *является научным*, а во-вторых, будучи осуществляемым и осуществляемым именно в качестве собственно философского изыскания, *формирует и*

понимание научности как таковой. На взгляд переводчика, проведенные в этом отношении исследования Гетманна, наряду с исследованиями некоторых других авторов, не оставляют никаких сомнений в научном характере работы Хайдеггера периода создания фундаментальной онтологии, отводя от последней любые обвинения в иррационализме и антинаучности. Ведь в конечном итоге, как это показывает Гетманн, само понимание философской работы в качестве фундаментально-онтологической демонстрирует прямое отношение этой работы к проблеме *фундирования наук* посредством определенным образом проведенных философских исследований. Ибо «проблема *фундирования наук* есть *та* проблема, на решение которой направлена фундаментальная онтология; не некая всеобщая теория смысла, теория жизненного мира, естественное богословие, философия истории, но *теория фундирования науки методически направляет построение фундаментальной онтологии*» (Gethmann C. F. *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phaenomenologischen Kontext*. Berlin; New York: de Gruyter, 1993. S. 177).

ПРИМЕЧАНИЯ:

- Цитируемые Гетманном фрагменты работ Хайдеггера, перевод которых на русский язык уже опубликован на данный момент, в настоящей публикации взяты в вариантах существующих переводов с указанием выходных данных публикации перевода и страницы, на которой цитата находится.
- Имена и названия работ в ссылках на комментаторскую литературу, которые в разной связи делает в своей работе Гетманн, оставлены без перевода в том виде, в каком они даны автором переводимого текста — для удобства их поиска в случае необходимости.
- В случае, когда Гетманн ссылается на оставшиеся за рамками данной публикации фрагменты этой же книги, ссылка дается на ее издание, обозначенное в сноске 1, сопровождающей название переводимого фрагмента, с указанием на номера страниц в пагинации этого издания.
- В случаях, когда перевод немецкого термина может считаться спорным, неоднозначным, либо когда термин, по мнению переводчика, является ключевым для исследования в текущем контексте, в сноске к его русскому переводу дается немецкий вариант этого термина.

ЛЮДВИГ ЛАНДГРЕБЕ

ПРОБЛЕМА ПАССИВНОГО КОНСТИТУИРОВАНИЯ*

Рассмотрение проблемы пассивного конституирования и пассивного синтеза является в значительной степени решающим для понимания гуссерлевской феноменологии как [своего рода] трансцендентальной философии. В связи с этим затрагивается тот момент, в котором трансцендентальная феноменология принципиальным образом отличается от кантовского трансцендентализма. Отношение феноменологии к этой традиции не только выступало предметом многочисленных споров, оно различно и среди самих феноменологов. Еще в 1959 г. Ойген Финк¹ обратил внимание на то, что понятие конституирования колеблется между «смысло-образованием (Sinnbildung) и сотворением».² Вместо термина «смысло-образование» можно использовать также термин «апперцепция», т. е. постигающее схватывание и понятийное определение чего-то данного *как* такового. Из такого колебания значения «конституирования» следует, что гуссерлевское понятие «всеохватывающая жизнь» («*allumspannendes Leben*») **осталось также не проясненным. В этом содержится намек на гуссерлевское рассуждение о «трансцендентальной жизни», которое в поздний период особенно привлекало его. Лишь когда на эти вопросы будут даны ответы, станет понятно, что, собственно, представляет собой «трансцендентальная субъективность». В отношении этого [понятия] также еще не достигнуто общего согласия. Если в дальнейшем это слово будет употребляться, то оно должно быть, следовательно, поставлено в кавычки, чтобы показать, что речь идет не о хорошо известном предмете, а о проблеме.**

Последующие замечания должны быть поняты в качестве вклада в прояснение [вышеобозначенной проблемы]. Они не претендуют на оригинальность, но, скорее, исходят из тех исследований, которые были уже предприняты до настоящего момента для прояснения этой проблемы, и мы попытаемся их обобщить, чтобы в дальнейшем

* Перевод выполнен по изданию: *Landgrebe L. Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie.* Hamburg: Meiner, 1982. S. 71-87. — *Прим. пер.*

¹ Один из учеников и последователей Э. Гуссерля в Германии, наравне с О. Беккером, А. Пфендером, Э. Штайн, М. Шелером, Л. Ландгребе, Д. Гильдебрандом и др. — *Прим. пер.*

² *Problèmes actuels de la phénoménologie* // Desclée de Brauer. 1952. P. 53 ff.

сделать из этого свои выводы. Станет ясно, что колебание понятия конституирования между смысло-образованием (апперцепцией) и сотворением не может быть устранено посредством более точного его прояснения, ибо оно имеет основание в «самих вещах» («Sache selbst»). В учении о конституировании должны быть, следовательно, усмотрены те пункты, в которых это колебание значения становится очевидным и переход от одного аспекта [значения] к другому востребованным; и насколько, тем самым, является оправданным понимание конституирования не только как смысло-образования, но и как сотворения. Конечно, в основе этого утверждения лежит некоторая *интерпретация*, которая берется ответить на вопрос, самим Гуссерлем не обозначенный, но ответ на который можно найти в его текстах. Ровно столько, пожалуй, следует сказать во вступлении о задаче предлагаемого исследования.

Где обнаруживается у самого Гуссерля это колебание понятия конституирования? Без сомнения, не в анализе феноменов *активно-го* конституирования и синтеза, которые суть исполнения (*Leistungen*) позиционирующего (*stellungsnehmenden*) Я. Ясно, что они должны быть поняты не в смысле сотворения, но как апперцептивное смысло-придавание (*Sinngebung*). Речь об «исполнениях» Его имеет здесь свое вполне понятное значение. Но *двусмысленность понятия конституирования проявляет себя в отношении к пассивному конституированию* и пассивному синтезу, который предшествует всякому активному конституированию и выступает в качестве его условия. В этом смысле Гуссерль говорит о нем также как о до-конституировании (*Vorkonstitution*).

Однако при этом следует отличать в самом понятии пассивности *вторичную* пассивность от *первичной*, некой «пра-пассивности» («*Urpassivität*»). **Все, что когда-то было активно конституировано, становится «приобретением» («Erwerb») Я, которым оно снова может воспользоваться.** Эта вторичная пассивность не должна приниматься во внимание, поскольку она относится к конституированию как смысло-образованию, и наше рассмотрение должно касаться исключительно первичной пассивности.

Для этого вначале следует выдвинуть три тезиса, которые в дальнейшем должны быть обоснованы:

- «Глубинное измерение» («*Tiefendimension*») процесса конституирования не может быть схвачено феноменологической рефлексией.
- Функции телесности (*Leiblichkeit*) принадлежат функциям пассивного до-конституирования и вместе с ними «трансцендентальной субъективности».

- Протекающее прото-событие (**das urströmende Geschehen**) «трансцендентальной субъективности» должно пониматься как креативный процесс. Точное значение [термина] сотворение обнаруживается в результате феноменологического анализа этого процесса.

Начнем с пояснения первого тезиса, который гласит: «Глубинное измерение» (*«Tiefendimension»*) процесса конституирования не может быть схвачено феноменологической рефлексией. Этот тезис не нов. Он был обстоятельно обоснован Клаусом Хельдом³ в его книге «Живое настоящее».⁴ Для начала следует лишь, кратко резюмировав, представить результаты этого исследования.

Под глубинным измерением первичной пассивности Гуссерль понимает пра-начальные синтезы сознания времени, в которых Я (*das Ich*) конституирует себя как темпоральное (*zeitliches*) и приходит к сознанию себя самого как потока сознания. В сущности, именно это самоконституирование Я в его временности (*Zeitlichkeit*) становится для Гуссерля определенным образом проблемой лишь в поздних размышлениях начала тридцатых годов. Большую часть текстов, имеющих решающее значение в отношении этой проблемы, составляют неопубликованные манускрипты, на которые Хельд ссылается в своей книге.

Мы начнем с одной записи, [датированной] 1931 годом: «Неким фундированным интенциональным исполнением выступает универсальная жизнь сознания, иными словами, Я-сознание, которое проходит сквозь трансцендентально-имманентное время как «поток сознания».⁵ Лишь в обнаружении этих исполнений феноменологическая редукция достигает последнего основания возможности опыта вообще. Как это основание определяется Гуссерлем, свидетельствует следующее его положение: «Если мы рассматриваем саму эту трансцендентальную жизнь, это трансцендентальное Ego, или если я рассматриваю себя так, как если бы я должен предполагаться в качестве условия всех моих предрассудков, всего для-меня-сущего, как первичное условие для их бытийного смысла, то я обнаруживаю себя как текущее настоящее».⁶

³ Известный немецкий философ, интерпретатор феноменологии, один из хранителей огромного наследия Э. Гуссерля наряду с Г. Л. Ван Бреда, В. Бимелем, И. Керном, У. Клесгесом, Р. Соколовски, Б. Вальденфельсом, Э. Штрёкер, Э. Холенштайном, П. Янсенем и многими другими. — *Прим. пер.*

⁴ *Phaenomenologica*. Bd 23, 1966.

⁵ Ms. C 2 I, vgl. Held. S. 66.

⁶ Ms. C 3 III, 1931, nach Held. S. 67.

Это «изначальное текущее живое настоящее»⁷ («*kurtümlich strömende lebendige Gegenwart*») есть то, к чему сводится феноменологическая редукция на своей последней ступени.

Едва ли возможно здесь следовать подробному анализу Хельда живого настоящего и раскрытию его «загадок». Следует лишь сказать: в ранних произведениях, включая «Первую философию», Гуссерль избегал рассмотрения этого глубинного измерения, снова и снова откладывая [его]. Однако *оно* есть таково, что в сущности лишь и оправдывает речь о трансцендентальной субъективности как о некоей абсолютной [субъективности]. Это последнее функционирующее Я (*das letztfungierende Ich*) абсолютно постольку, поскольку оно является первоосновой для всех на нем выстраивающихся конститутивных исполнений. Оно есть абсолютное основание для всякого встречающегося трансцендентного, поскольку без него никакой интенциональный опыт не может быть исполнен.⁸ В этом смысле оно является «пра-феноменом, в котором все, что может быть названо феноменом, в некотором смысле всегда имеет свой источник. Оно есть пребывающе-текущее самоприсутствие (*stehend-strömende Selbstgegenwart*), иными словами, оно присутствует для самого себя как текущее абсолютное Я в его пребывающе-текущей жизни».⁹

Если учесть эту характеристику последнего функционирующего Я как абсолютного, то станет ясно, почему можно с полным правом задать вопрос, в каком смысле здесь говорится о конституировании: [в смысле] смысло-придавания или сотворения? Означает ли [слово] «источник» основание всех конституирующих функций допущения-явиться (*Erscheinenlassen*) данному, или [оно означает] основание самого данного? Говоря по-другому: означает ли здесь источник необходимое условие возможности или достаточное основание? В последнем случае это глубинное измерение конституирующих исполнений было бы абсолютным в том смысле, в котором метафизика всегда говорила об абсолютном. Но этот вопрос должен быть сейчас отложен.

Следует исходить из того, как изменяются высказывания Гуссерля об этом абсолютном событии (*Geschehen*) **временения** (*Zeitigung*) трансцендентальной субъективности, иногда [они] даже весьма противоречиво звучат. Эти исполнения конституирования (*Konstitutionsleistungen*)

⁷ Ms. C 7 II, 1932.

⁸ Vgl. Held. S. 68.

⁹ Ms. C 7 II, 1932, nach Held. S. 70.

являются пассивными, что Гуссерль для начала разъясняет следующим образом: «Пассивность означает, стало быть, что здесь без действия самого Я поток (Strom) совершается, даже в том случае, если Я бодрствует и является действующим Я. Поток свершается не из некоей активности Я, как если бы оно было направлено на то, чтобы совершать течение (das Strömen), как если бы оно совершалось из некоей активности».¹⁰ Этим, казалось бы, сказано следующее: исполнения этого пассивного до-конституирования, временение течения не могут быть рассмотрены как Я-исполнение (Ich-Leistung). Немного позже эта мысль будет уточнена: «Временность есть в любом отношении Я-исполнение (Ichleistung)... но это не означает, что это овременение-переживания (Erlebnis-Verzeitlichung) постоянно задействуется... можно видеть, что если бы постоянное течение в себе как поток всегда уже имело бы действительную интенциональность (можно сказать здесь активную), то мы ушли бы в бесконечный регресс». Гуссерль далее заключает: «Повторное вопрошание должно здесь все прояснить. Поток *a priori* должен овременяться из (последнего функционирующего) Ego; это овременение (Verzeitlichen) является само текущим; течение всегда впереди (im voraus); но Я также всегда впереди».¹¹

«Загадка» живого настоящего, стало быть, в следующем: «Всё протекающее прото-событие не есть безжизненное событие (что должно быть названо чуждым для Я), напротив, яйное «исполнение» (ichliche «Leistung») есть наивнутренний двигатель».¹² Об этом мы можем прочитать во второй книге «Идей»¹³ (с. 252): «Я возникает первоначально не из опыта — в смысле ассоциативной апперцепции, в которой конституируется единство многообразия связей, но из жизни (она есть то, что она есть, не для Я, но само Я)». Ясно, что здесь можно говорить об исполнении не в смысле активного исполнения, ибо «активность вообще имеет как таковая свои предпосылки, условия своей возможности,

¹⁰ Ms. C 17 IV, 1930, nach Held. S.100.

¹¹ Ms. C 17 IV, 1932.

¹² Ms. C 10, 1931.

¹³ *Идеи II* оставались долго неизвестными широкой публике. В 1925 г. Л. Ландгребе сделал машинописный экземпляр книги на основе рукописи, подготовленной Э. Штайн в 1917 г. Этот вариант был использован позже М. Бимелем при подготовке IV тома *Гуссерлианы*. Книга носит название «Феноменологические исследования конституции» (Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution), таким образом, проблема «конституции» является центральной темой данной книги. — *Прим. пер.*

которые сами не вытекают из активности».¹⁴ «В пред-временении (Vorzeitigung) в изначально пассивном допущении протекания (Strömenlassen) обнаруживается анонимный смысл бытия, который еще не является различенным»¹⁵, и лишь позднее в феноменологической рефлексии, как уже имевший место, может быть проявлен.

Гуссерль вполне отдает себе отчет в сложностях постижения «пра-феномена»; он не забывает также и того, что вся рефлексия есть обнаружение-после (Nach-Gewahren) и вместе с тем некое опредмечивание (Gegenstand-Machen), некая «онтификация». Он ставит возможность постижения этого пра-феномена вообще под вопрос: «предметно-ставшее, воспринятое настоящее, ставшее целевым пунктом (противоположным полюсом) некоего [исходящего] из Я, из Я-полюса на него направленного акта, есть предметно в некоем сознании, некоем акте, который сам предметно не осознается. То, что мы, таким образом, претендуем обозначить «пра-феноменальное настоящее» как последнее сущее, как пра-сущее, оказывается [возможным] потому, что оно для нас есть феномен, не самое последнее (das Letzte)».¹⁶ Тем самым следует признать, что «удивительное для-меня-самого-бытие (Für-mich-selbst-sein) в живом настоящем»¹⁷ не может стать феноменом для себя самого. Оно станет [феноменом] только тогда, когда превратится в объект рефлексии и вместе с тем «онтифицируется»; дело в том, что рефлексия направляется на то, что уже имело место быть; она есть некое обнаружение-после некоего фунгирования (Fungieren), которое как фунгирование само по себе, как это «оно само» посредством рефлексии не добывается, так как в миг рефлексии фунгирование уже всегда стало другим, а именно, оно [стало] осуществлением (Vollzug) рефлексивного акта, который сам для себя при этом не является предметным. Здесь, таким образом, была бы достигнута последняя граница того, что вообще в своем само-бытии (Selbstsein) достижимо посредством рефлексии.

Как тогда обстоит дело с аподиктической самодостоверностью трансцендентальной субъективности в отношении к последнему основанию всех ее активных и пассивных исполнений? До этого вопроса доводят размышления Гуссерля. Но вопрос остается без ответа; никакого ответа на то, почему вообще имеет место основание для права выно-

¹⁴ Ms. C 2 I.

¹⁵ Ms. B III 4, 1933, nach Held. S. 103.

¹⁶ Ms. C 2 I, 1931, nach Held. S. 113.

¹⁷ Ms. C 3 III, nach Held. S. 115.

суть суждения о пра-феноменальной сфере. Хельд ссылается на «успокаивающие высказывания», с помощью которых этот вопрос обходится. Эти исполнения якобы могут стать аподиктически очевидными как такие, которые уже всегда имели место быть. Как «не-временное» и «над-временное Я» знаю я себя как тождественное тому, которое сейчас рефлектирует, и которое совершило эти уже выполненные исполнения, над которыми оно рефлектирует. Оно есть «нечто «единственное в своем роде особенное» («ein einzigartig Eigenes»), что и означает здесь тождественность исполнителя».¹⁸ Следовательно, некая определенная тождественность могла бы быть аподиктически несомненной для самой себя, но при этом, однако, само фунгирование, которое ей позволяет прийти к тождественности, не может схватить в рефлексии. Но как тогда эта тождественность, которая достигает аподиктической достоверности своего бытия в осуществлении редукции, вообще может быть определена, если ее бытие находится в ее глубинном измерении пра-пассивного допущения-протекания (Strömenlassen), в котором являет себя некий абсолютно анонимный бытийный смысл (Seinssinn)? Возможно ли вообще снять эту абсолютную анонимность? Может ли Я в своем фунгировании, используя фихтевское выражение, поймать себя на месте преступления? И если это фунгирование вообще высказываемо, насколько оно может быть тогда обозначено в качестве трансцендентальной субъективности?

Именно в этом смысле Рихард Цанер ставил вопрос в своем выступлении на коллоквиуме «Брентано, Гуссерль и феноменологическая психология» на философском конгрессе в Вене: Идентична ли трансцендентальная субъективность трансцендентальному сознанию, трансцендентальному *Ego*, индивидуальности и сфере собственного (Eigensphäre)? Эти вопросы в последующем он развил в «Problem of Embodiment»¹⁹ в дискуссии с Мерло-Понти.

Кем или чем является, стало быть, эта «трансцендентальная субъективность»? Что означает ее абсолютность и в каком смысле может быть понят ее «процесс исполнения» («Leisten»)? Можно ли его понимать исключительно как конституирование в значении смыслообразования, если пассивный до-конституированный «бытийный смысл» выступает в качестве абсолютно анонимного смысла, который как таковой уклоняется от любого апперцептивного опредмечивания

¹⁸ Ms. C 10, nach Held. S. 118.

¹⁹ Phänomenologica. 1964. Bd 17.

(*Vergegenständlichung*) (любого смысло-придавания), поскольку рефлексия над ним уже всегда «онтифицирует» его? Или же это пассивное прото-событие должно пониматься как сотворение, но что в таком случае означает сотворение?

Чтобы найти путь к ответу на все эти вопросы, мы должны более внимательно отнестись к тому, что принадлежит к этому протекающему прото-событию, в котором субъективность конституирует себя саму в своем овременении. Тем самым мы переходим к объяснению и обоснованию *второго тезиса*, который гласит:

«Функции телесности (Leiblichkeit) сами принадлежат функциям пассивного до-конституирования и вместе с ними «трансцендентальной субъективности»; таким образом, тело не только конституировано, но также является конституирующим.

Вот [еще] один вопрос, на который требуется ответить: как должна мыслиться телесность, чтобы она могла пониматься как конституирующая и не только лишь как конституированная? Только после того, как мы ответим на этот вопрос, мы можем обсудить вместе с третьим тезисом вопрос о том, что следует из этого для понятия исполнений конституирования и трансцендентальной субъективности.

Для начала остановимся на первом вопросе: в какой мере функционирующая телесность принадлежит пассивному пра-конституированию как исполнению трансцендентальной субъективности, ведь ее глубинные исполнения, «глубинное измерение», являются синтезами ее темпорального само-конституирования? Как темпоральное само-конституирование и телесность соотносятся друг с другом?

Вначале может показаться, как если бы все понятия о конститутивных исполнениях время-образования (*Zeitbildung*) были бы лишь понятиями одних только *форм* деятельности (*Funktionsformen*), которые нуждаются в некоем заданном содержании, чтобы вообще прийти в движение. В лекциях о сознании времени это содержание понимается Гуссерлем как гилетическая данность, которой соответствует праимпрессиональное сознание. Такое же значение гиле как бесформенного материала [мы находим] в «Идеях». В этом смысле Соколовски²⁰ говорил о функциях, конституирующих время, как о голых формах, деятельность которых зависела бы от заданной реальности. Однако, напротив, следует обратить внимание на то, что это понятия гиле и соответствующей ей изначальной импрессии позже было отброшено. Так,

²⁰ The Formation of Husserl's Concept of Constitution // *Phänomenologica*. 1964. Bd 18.

в «Кризисе» Гуссерль говорит, что «при вопросе о последнем и глубочайшем источнике верификации всего «чистого» опыта нельзя тотчас обращаться к якобы непосредственно данным «чувственным датам» («Empfindungsdaten»), как если бы *они* были тем, что непосредственно характеризует чисто наглядные данности жизненного мира».²¹

Как это уточнение учения о гиле проистекает из анализа кинэстетического (*kinästethischen*) сознания, показал Клесгес в [своей книге] «Гуссерлева теория конституирования пространства»,²² чтобы затем поставить вопрос, какие выводы, не обозначенные самим Гуссерлем, могли бы быть сделаны при пересмотре соотношения мунданной (*mundane*) и трансцендентальной субъективности и при определении понятия трансцендентальной субъективности.

Что касается соотношения гиле и кинэстетических функций, то рассматривается оно Гуссерлем в первом обсуждении кинэстетического сознания в «Идеях II» только лишь [с точки зрения] его значения для конституирования объекта восприятия, но не с точки зрения его значения для темпорального само-конституирования Я. Дело в том, что учение о конституировании в «Идеях» статично, и поэтому вопрос о генезисе еще не был включен [в рассмотрение]. Но эта проблема уже была затронута в «Идеях II» в анализе конституирования персонального Я (*das personale Ich*). Гуссерль ограничился здесь всего лишь замечанием, что все способности Я, к которым относятся также и кинэстетическая способность, в конечном счете «восходят к пра-способностям субъекта».²³ Гуссерль вполне осознавал, однако, границы этого анализа, на что указывают его критические заметки на полях текста, которые касаются его незавершенности и, в особенности, открытости проблемы «начала», так сказать, происхождения всех этих исполнений.²⁴

Что, однако, означает, что чувственные даты не должны рассматриваться как нечто непосредственно данное? В манускрипте С 7 I эта проблема сформулирована Гуссерлем в виде вопроса, который Агирре²⁵ взял в качестве эпиграфа к своей книге «Генетическая феноменология и

²¹ Husserliana Bd. VI. S. 127.

²² Phänomenologica. 1964. Bd XVI.

²³ Husserliana. Bd IV. S. 255.

²⁴ а.а. О. S. 250, 255.

²⁵ Антонио Агирре — известный феноменолог, автор раздела об *Идеях I Э*. Гуссерля в книге *Главные сочинения философии XX века* (Hauptwerke der Philosophie des 20 Jahrhunderts. Stuttgart, 1992). — *Прим. пер.*

редукция»,²⁶ чтобы тем самым обозначить тему [своей книги]: «Я нуждаюсь всегда в двух вещах: [с одной стороны,] в области протекания переживаний, в пределах которой постоянно [находится] поле первоначальной импрессии, затухающее в ретенции, [имеющее] впереди протенцию, с другой стороны — в Я, которое из этой [области] аффицируется и побуждается к действию. Но не является ли первоначальная импрессивность уже апперцептивным единством, неким нозматическим [единством, происходящим] из Я, и не приводит ли переспрашивание всегда вновь и вновь к апперцептивному единству?» Этим обозначается та же проблема, что и в уже ранее цитировавшемся отрывке: «Течение уже всегда впереди; но Я также уже всегда впереди». В лекциях по феноменологической психологии²⁷ Гуссерль говорит о «внутреннем сознании времени, конституирующем чувственные даты», которое является фунгирующим для нового, более высокого уровня сознания схватывания. Он указывает также на то, что аффектация уже имеет структуру «формы и содержания».²⁸ В таком случае, более не имеет силы дистинкция между гиле как бесформенным материалом и оживляющим схватыванием (*Auffassung*) как **формой**, поскольку гиле, понятая как ощущаемое в ощущении, сама не есть непосредственно данное, но [,напротив,] опосредована конституирующими исполнениями темпорализации. В *Картезианских Медитациях*²⁹ Гуссерль также говорит о «пассивном синтезе, доставляющем весь материал».

Каковы эти исполнения? Прежде всего, это ретенция и протенция в их синтезе с текущим настоящим. Но, когда говорят таким образом, то основываются на некоей абстракции, в которой не принимается во внимание то, что синтезируется изначально в этих синтезах временения (*Zeitigung*). Это *что* называется Гуссерлем в лекциях о сознании времени, в кажущейся вполне само собой разумеющейся речи, импрессивной или же пра-импрессивной данностью. В качестве примера берется данность звука, который конституируется в его длительности в затухании. Однако — но это там еще не стало темой обсуждения — данность звука (*Tondatum*) дана нам только в прислушивании таким образом, что она может стать для нас темой. И это не просто внутренний акт внимания, он предполагает уже заранее предшествующую кинэстезу, [такую

²⁶ Phänomenologica. 1970. Bd XXXVIII.

²⁷ Husserliana XI, Beilage XIV. S. 424.

²⁸ а.а.О. S. 479.

²⁹ Husserliana I. S. 112.

как] поворот головы [в сторону звука]. Это можно еще проще пояснить в отношении движения глаз и соответствующих ему оптических данных. Об этом в лекциях ничего не говорится. Пассивные синтезы сознания времени еще не сводятся там с кинэстетическими синтезами. Но если попытаться это сделать, то получается следующее: *без импрессий нет исполнений, конституирующих время, и без кинэстетизмов нет импрессий*. Они [импрессии] относятся к соответствующему кинэстетическому полю, которое скоординировано с чувственными способностями. Живое текущее настоящее есть всегда пра-импрессиональное настоящее. Это, следовательно, означает, что *пра-импрессиональное уже всегда есть синтетическое единство*, произведенное в пассивных синтезах ассоциации и контрастирования. Только в них выявляются единичные даты и можно потом, отвлекаясь от исполнений, позволяющих им появиться, рассмотреть их изолированно. Но *in concreto* их появление опосредовано теми пассивными синтезами, которые в свою очередь конституированы во внутреннем сознании времени. Таким образом, можно вместе с Клесгесом сказать, что «кинэстетическое сознание есть сознание времени».³⁰ Агирре высказывается по этому поводу следующим образом: «Гиле возникает из меня самого».³¹ А именно, оно возникает из кинэстетического процесса, без которого не было бы никакого живого текущего настоящего, которое может быть помыслено не иначе, как пра-импрессиональное. Изначально Я пробуждается посредством аффектации. Некое бодрствующее Я без импрессий не представимо. Но не означает ли это, что субъективность как трансцендентальная [субъективность] обязана своим аффектациям самой себе? Тогда ее конститутивные исполнения были бы креативными.

Чтобы ответить на этот вопрос, следует обратиться к одному высказыванию Гуссерля: «Любые чувственные даты являются конституирующими себя в сознании наиболее сложным способом (в первичном сознании временности). Любой Я-акт и любое «Я аффицируюсь [источником] раздражения» есть некое переживание (*Erleben*), которое мыслимо только как из Я проистекающее и как на-него-направленное (*Auf-es-gerichtet-sein*), и мыслимо только в общей связи монады».³² Если мы теперь предположим, что все аффектации являются первично аффектациями органов чувств, как органов моего тела, и что все кинэ-

³⁰ а.а.О. S. 120.

³¹ а.а.О. S. 167.

³² *Phänomenologische Psychologie*, Beilage XXVII. S. 468.

стетические движения являются условиями, при которых аффектация органов чувств становится возможной, то из этого следует, что *телесность должна пониматься не только лишь как конституированная, но и как конституирующая*. Она есть система способностей-возможностей (Vermöglichkeiten), которой подчинены соответствующие чувственные поля, и принадлежит как таковая к трансцендентальной субъективности. То, чем даны для меня вообще могут стать, уже установлено посредством организации чувственных полей, относящейся к телу (leibbezogen). В этом смысле гиле возникает «из меня самого».

Чтобы это понять, следует для начала спросить: как осознается мною первоначальным образом моя телесность, так что я могу говорить о ее функциях как о конституирующих? Это есть, как Гуссерль пояснил уже в «Идеях»,³³ сознание «Я-могу» («Ich-kann»), сознание «мочь-управлять» («Walten-können») в теле: **Я могу делать это и это; следовательно, это также некое практическое сознание.**

Однако — можно было бы возразить — не является ли это сознание-можествования (Könnensbewußtsein) уже конституированным [сознанием], поскольку оно совпадает с обнаружением движения, которое приводится в действие посредством деятельности моей способности, например, я вижу свою руку, [что-то] держащую. Тем самым, она [рука] конституирована уже как предмет моего восприятия. Не предполагает ли уже, стало быть, мое осознание (Innewerden) движения, мною вызванного, конституирование тела (Leibkonstitution)?

Но следует учесть, что тело есть *мое* тело, лишь поскольку его органы должны быть поняты как совокупность (Inbegriff) того, что я всегда непосредственно могу иметь в своем распоряжении. Правда, можествование-распоряжаться (Verfügenkönnen) имеет место уже прежде сознания его. Тело генетически овладевается лишь постепенно как имеющееся в распоряжении. Так, Гуссерль пишет в «Идеях II» (с. 261): «Первично «Я совершаю движение» предшествует «Я могу». Следовало бы добавить, что сознание-можествования «управления-в-теле» («Walten im Leibe») также генетически предшествует развитому Я-сознанию: «Открытие *моего* (des *mein*) предшествует открытию Я (des *Ich*)».³⁴ Это значит, что его спонтанность, которая позволяет говорить о некоем «Я» как его исполнителе, является еще не раскрытой, но уже управляющей

³³ Особенно популярными в современном гуссерлеведении стали разделы *Идей II*, посвященные проблеме конституирования особого вида реальности — человеческого тела (Leib). — Прим. пер.

³⁴ Ideen II. S. 258. Anm. vgl. auch dort 253 und 338 ff.

из своего укрытия. Только в этом смысле имеют силу слова: «Я также находится впереди».

Какого рода это «знание» или «осознанность» («*Innesein*»), имеющее место быть до обнаружения Я-сознания? Оно предшествует рефлексии и является единым с исполнением (*Vollzug*) кинэстезисов как некое удовлетворенное или неудовлетворенное «чувство-тела» («*Leibgefühl*»). Выражение «чувство-тела», однако, не совсем точное потому, что оно подразумевает нечто «внутреннее» («*Innerliches*»), где некая знающая себя внутренность (*Innerlichkeit*) еще вовсе не дана. Хайдеггеровское понятие «расположенности» (*Befindlichkeit*) могло бы эту осознанность более точно охарактеризовать, поскольку оно не есть всего лишь «чувство», но указание на центральное положение по отношению к тому, что [меня] аффицирует и на что направлено кинэстетическое движение. В этом смысле оно есть *первое раскрытие мира*. Оно предваряет рефлексии и не может быть рефлексивно доставлено ко взгляду в непосредственности его исполнения; ибо, как мы уже видели: рефлексивно опредмеченное исполнение никогда не может быть непосредственно совершающимся. *Это позволяет нам понять больше о мире и о нашем положении в мире, которое может быть рефлексивно схвачено.*

Далее невозможно вывести, что каждый раз имеется такой центр спонтанности. Но из этого [не следует, что] он не имеет места, но что он соотнесен с трансцендентальным ходом события, в котором мир «доставляет» нам себя в качестве образа в имманентности «трансцендентальной субъективности». Гуссерль говорит в этом смысле уже в «Идеях II» о «под-основе-природы» («*Untergrund von Natur*»), проявляющей себя в телесности как некий пассивный структурный момент самой конституирующейся трансцендентальной субъективности, или о «природной стороне» («*Naturseite*») субъективности. В «Первой философии»³⁵ также речь идет об «абсолютном бытии каждого Его в себе и об абсолютном бытии каждого Я-Ты-отношения и каждого, от некоего Я к другому или ко множеству других направляющегося отношения-общности (*Gemeinschaftsbeziehung*), индекс которого называется пассивной природой».

Но как должна тогда пониматься трансцендентальная субъективность, чтобы она имела природу не как нечто другое, ей противостоящее, но сама имела бы некую «природную сторону», и что означает тогда конститутивное исполнение?

³⁵ Husserliana VIII. S. 506.

С этим мы переходим к обоснованию *третьего тезиса*: *Протекающее прото-событие [das urströmende Geschehen] «трансцендентальной субъективности» должно пониматься как креативный процесс.*

Следует прежде всего прояснить, что означает речь о «природной стороне» трансцендентальной субъективности. Она должна пониматься как указание на то, что мы знаем о природе вообще только в [тех] границах, в которых она находится в отношении к телесно-кинэстетическим конститутивным исполнениям. Мы не можем, стало быть, о ней ничего другого и ничего более знать, она не может быть для нас ничем другим, кроме как тем, что «проявляет» себя в этом телесном событии (*Geschehen*). Все наше знание об этом событии, которое объемлет нас самих как телесных, и все наши слова, с помощью которых оно именуется, так же как и все теории, построенные, чтобы его объяснить, в их последнем смысле относятся к нему. Это событие переживается как такое, которое некоторым образом пронизывает наше тело и тела других, с которыми мы разделяем этот мир. Но с самого начала оно отличается для нас как такое, которое мы можем иметь в своем распоряжении в известных границах в качестве *нашего* телесного кинэстетического [события], и как таковое, оно, аффицируя, приближается к нам и в непосредственности своего приближения нам не дано в распоряжение и в этом смысле является «*внетелесным*». Но оно кажет себя нам как такое, которое неотделимо оказывается связанным с тем, что каждый в качестве *своего* тела может пережить. Если это событие, стало быть, выходит за пределы моего тела и объемлет его, тогда также *гиле не есть нечто, что имеет свое основание в некоем совершенно другом, ей чуждом* (как в случае с Кантом, который употребляет слово материя для обозначения незнаваемого основания чувственности), но она *принадлежит к имманентности трансцендентального становления.*

Насколько, следовательно, феноменальная телесность сама конституирована и насколько принадлежит она к конституирующим функциям трансцендентальной субъективности? *Конституирующими являются переживания-тела (Leiberlebnisse), мое сознание умения (Können) как управления в теле, но схваченное тело является конституированным.* Но так как конститутивные исполнения могут быть раскрыты только в рефлексии как некоем обнаружении-после, и так как рефлексия происходит только в языковой артикуляции, пратечение как некий креативный процесс не доступно в смысле постигающего и определенного высказывания. Оно уклоняется от рефлексивного обнаружения. Оно есть по ту сторону внутреннего и внешнего, по ту сто-

рону субъектно-объектного, духовного и материального, формы и материи, всего того, что, говоря вместе с Кантом, относится к понятиям рефлексии. Оно может быть, следовательно, названо вслед за Агирре *индифферентностью*.³⁶ Но эта индифферентность не та, которая подобна «ночи, в которой все коровы черные» (Гегель), так как принимая во внимание то, что конституирует протекающее прото-событие, возможно сделать высказывания о том, как оно должно необходимо мыслиться, и негативно, как оно не может быть мыслимо, если его со своей стороны следует понимать как основание, само не имеющее основания и, так сказать, как нечто абсолютное. В этом смысле оно есть креативный процесс.

Что тогда означает загадочно звучащая фраза Гуссерля: «течение всегда впереди, но Я также всегда впереди»? Она указывает на то, что это течение не может пониматься как некое диффузное событие, из закономерности которого, чем бы его ни признавали, закономерностью «природы» или «общества», могла бы быть объяснена индивидуация, но что оно [течение], чтобы вообще как таковое мочь быть, *должно уже нести в себе принцип обособления (Vereinzelung)*. В этом смысле Гуссерль может говорить о монадологии как о некой трансцендентальной истории, которая телеологически направлена на то, чтобы прийти к сознанию самой себя. Хотя процесс и является анонимным и в его первичном исполнении не может быть доставлен ко взгляду рефлексии, но допустимо сказать о нем, что он не может породить индивидуацию; напротив, чтобы *быть* таким процессом, предполагается уже такая организация, которая затем каждый раз может переживаться как «мое тело» и «мое, ему принадлежащее Я». *Субъективность, следовательно, не индивидуируется через тело*, как это полагал Мерло-Понти; так как для того, чтобы вообще имелось тело, требуется условие, что кто-то им владеет и научается иметь его в своем распоряжении еще до того, как открыл себя в качестве Я. Не тело открывает себя как Я, как это также формулирует Линшотен,³⁷ но каждый раз Я открывает собственное тело. В этом смысле вполне оправдана речь Гуссерля о «чистом Я», о котором он, однако, говорит, что оно может быть названо Я эквивокально. Эта речь [о чистом Я] показывает себя как *окольный способ выражения [Verlegenheitsausdruck] об абсолютном принципе индивидуации*. Он есть «чистый» [принцип], потому что он не может пониматься как телесный,

³⁶ а.а.О. S. 163.

³⁷ Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Berlin, 1961. S. 237.

но [напротив] является условием того, чтобы нечто могло быть в качестве моего тела.

Однако Я открывает себя само лишь в некотором трансцендентальном генезисе в качестве трансцендентальной истории. Оно пробуждается посредством аффектации. По этому поводу Гуссерль пишет в тексте, посвященном проблеме начала сознания: «Я «создается»; появляется «непостижимый толчок», [появляются] различные ощущения, аффектации, [направленные] на Я, реакции, Я-акты... и т. д.»³⁸ Проникает ли вместе с тем в пра-течение что-либо чуждое извне? Что означают слова о «непостижимом толчке», которыми Гуссерль подхватывает слова Фихте?

Несомненно, этот толчок не может пониматься как такой, который каждый раз совершается снова и снова, подобно тому, как у Декарта Я в его единстве постоянно поддерживается богом; так как в таком случае течение предполагалось бы уже как событие в бесконечном времени. Но время должно конституироваться лишь в течении. Стало быть, толчок может пониматься только как *не-темпоральный*. При этом не следует полагать, что каждая аффектация в отношении течения является случайной. Не каждая, возникающая в генезисе аффектация, совершается посредством этого толчка. Любая гиле есть, более того, уже «седиментированная история».³⁹ Нетемпоральность толчка может только означать: он есть *абсолютная фактичность* (Faktizität). Она *не случайна* в смысле *factum brutum*, так как различие случайного и необходимого есть само уже некое конституированное [различие], она возникает из рефлексии над условиями становления. *Таким образом, в абсолютной фактичности пра-течения нет случайности.* Но то, что оно есть, не следует также понимать в качестве необходимости, поскольку все усмотрения необходимости добываются посредством эйдетической вариации. Это также по другую сторону альтернативы общего и определенного, эйдоса и факта. И поскольку пра-импрессиональное течение идет впереди, и таким же образом «Я» идет впереди в том, подчеркнутом Гуссерлем, эквивокальном смысле, то *бытие любого Я — как и пра-течение — есть равным образом абсолютная фактичность.* Это [пра-течение] не есть событие какого-то мира, но того мира, который непосредственным образом есть для нас ничто другое, как каждый раз *мой* мир, как и для Другого *его* мир, через который проходит насквозь равным образом все

³⁸ Phänomenologische Psychologie. S. 487.

³⁹ Aguirre. S. 161 ff.

пра-течение. Так, мир, который я переживаю как единственный в своем роде, коррелятивен миру, который все другие переживают как собственный, и который есть единый общий мир.

Таким образом, размышление над способом, каким конститутивное событие может мыслиться как креативное, никоим образом не приводит лишь к негативным определениям, так сказать, к некоторой негативной теологии, но [напротив —] к обоснованию того, что наличное бытие [Dasein] каждого в качестве единого и единственного [в своем роде] не выводимо из некоего события, которое лишь позволяет возникнуть обособлению. Напротив, оно само абсолютно; *и только так могут пониматься в генезисе становящиеся субъекты как субъекты абсолютной ответственности, и только так учение Гуссерля о конституировании есть основание некой философии абсолютной ответственности.*

Перевод с немецкого *Н. Артеменко*

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

Статья Л. Ландгребе посвящена рассмотрению малоизученной в отечественной философской литературе проблематике пассивного конституирования и пассивного синтеза у Э. Гуссерля. Исследование этой проблемы является в значительной степени решающим для понимания гуссерлевской феноменологии как своего рода трансцендентальной философии. Автор статьи — известный феноменолог, создатель феноменологического кружка для исследования философии Э. Гуссерля — обращает внимание, что понятие конституирования у Э. Гуссерля колеблется между смысло-образованием и сотворением. Причем двусмысленность понятия конституирования проявляет себя в отношении к пассивному конституированию и пассивному синтезу. В учении о конституировании автор исследования пытается усмотреть те пункты, в которых это колебание значения становится очевидным и оправданным.

Людвиг Ландгребе (Ludwig Landgrebe) (9.III.1902 — 14.VIII.1991) — видный феноменолог, историк современной немецкой философии, один из ближайших учеников Э. Гуссерля, наряду с Ойгеном Финком считается представителем трансцендентального направления в феноменологии. Изучал философию, историю и географию в Вене (с 1921 г.); с 1923 г. — изучал философию во Фрайбурге, работал ассистентом Э. Гуссерля (1923–1930 гг.). В 1927 г. — защитил докторскую диссер-

тацию «Теория наук о духе В. Дильтея» под руководством Э. Гуссерля. С приходом к власти нацистов покинул Германию, преподавал в Праге и Лувене: 1935 г. — получил доцентуру в Немецком Университете в Праге у Оскара Крауса; 1939–1940 г.г. — вместе с Ойгеном Финком работал в архиве Гуссерля в Лувене (Бельгия). После окончания войны — профессор в Гамбурге, Киле; с 1956 г. — получает должность ординарного профессора в Кёльне, где работал также директором Гуссерлевского Архива наряду с Элизабет Штрёкер и Клаусом Дюзингом. Создает феноменологический кружок для исследования философии Гуссерля. После выхода на пенсию — читает лекции в университетах Чикаго, Вашингтона и др. Один из редакторов многотомной исследовательской серии «Phaenomenologica», публикующей сочинения тех, кто так или иначе примыкает к феноменологическому движению. Известен также как редактор и издатель работы Гуссерля «Опыт и суждение» (*Husserl E. Erfahrung und Urteil. 1939*).

Работа над рукописями Э. Гуссерля по трансцендентальной логике и генетическому анализу сознания определила круг исследований Л. Ландгребе. Основное внимание он уделяет проблемам конституирования, жизненного мира, историчности сознания. Ряд его работ посвящен анализу феноменологического метода и истории феноменологического движения.

Основные сочинения: Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung / hrsg. von E. Husserl. 1924. Bd. 9. S. 237-366; Philosophie der Gegenwart. Bonn, 1952; Phänomenologie und Metaphysik. Hamburg, 1949; Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh, 1968; Phänomenologie und Geschichte. 1968; The Phenomenology of Edmund Husserl (Essays). Ithaka; New York, 1981; Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundproblemen der Phänomenologie. Hamburg, 1982.

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ

Auffassung	схватывание
«Ontifizieren»	«онтификация»
«Sache selbst»	«сами вещи»
«Walten im Leibe»	«управление-в-теле»
«Walten-können»	(сознание) «мочь-управлять» (в теле)

Bewährungsquelle	источник верификации
Bewußtsein des «Ich-kann»	сознание «Я-могу»
Bewußtseinsleben	жизнь сознания
Bewußtseinsstrom	поток сознания
das Ich	Я
das letztfungierende Ich	последнее функционирующее Я
das personale Ich	персональное Я
das stellungsnehmende Ich	позиционирующее Я
das urströmende Geschehen	протекающее прото-событие
die stehend-strömende	пребывающе-текущее
Selbstgegenwart	самоприсутствие
die urphänomenale Gegenwart	пра-феноменальное настоящее
Eigensphäre	сфера собственного
ein einzigartig Eigenes	нечто единственное в своем роде
	особенное
ein Innerliches	внутреннее
ein System von	система способностей-
Vermöglichkeiten	возможностей
Empfindungsdaten	чувственные даты
Erleben	переживание
Erlebnis-Verzeitlichung	овременение-переживания
Erscheinenlassen	допущение-явиться
Für-mich-selbst-sein	для-меня-самого-бытие
Fungieren	функционирование
Gegebenes	данное
Gegenstand-Machen	опредмечивание
Gemeinschaftsbeziehung	отношения-общности
Geschehen	событие
Ichleistung	Я-исполнение
ichliche «Leistung»	яйное «исполнение»
Identität	тождественность
Inbegriff	совокупность
Innesein	осознанность
Innewerden	осознавание
kinästetisch	кинэстетический
Könnensbewußtsein	сознание-можествования

Konstitutionsleistungen	конститутивные исполнения
leibbezogen	относящийся к телу
Leiberlebnisse	переживания-тела
Leibgefühl	чувство-тела
Leibkonstitution	конституирование тела
Leiblichkeit	телесность
Leisten	процесс исполнения
Nach-Gewahren	обнаружение-после
Seinssinn	бытийный смысл
Selbstgewissheit	самодостоверность
Selbstsein	само-бытие
Sinnbildung	смысло-образование
Sinngebung	смысло-придавание
Strömen	течение
Strömenlassen	допущение протекания
Strom	поток
Tiefendimension	глубинное измерение
Tondatum	данность звука
überzeitlich	над-временной
unzeitlich	не-временной
Urbedingung	первичное условие
Urimpression	первоначальная импрессия
Urkonstitution	пра-конституирование
Urpassivität	пра-пассивность
Urphänomen	пра-феномен
Urquelle	первооснова
Urseiendes	пра-сущее, первосущее
ursprünglich	первичный
Urströmen	пра-течение
Urvermögen	пра-способности
Vereinzelung	принцип обособления
Verfügenkönnen	можествование-распоряжаться
Verzeitlichen	овременение
Vollzieher	исполнитель
Vollzug	осуществление, исполнение
Vorkonstitution	до-конституирование

Vorzeitigung
Zeitbildung
Zeitigung
Zeitlichkeit

пред-временение
время-образование
временение
временность

III. ДИСКУССИИ

*ERKENNEN—HANDELN—BEWÄHREN.
PHÄNOMENOLOGIE UND PRAGMATISMUS*

(15-18 июня 2011, Эрфурт, Германия)

Обзор международной конференции

В последнее время наблюдается плодотворная тенденция включенности феноменологических исследований в междисциплинарный диалог. Наряду с архивными и историко-философскими изысканиями становятся популярными сравнительные исследования и поиск новых возможностей для взаимодействия. Хорошим примером тому может служить крупная международная конференция, которая объединила исследователей из таких, казалось бы, методологически далеких направлений, как феноменология и прагматизм. Этот синтез стал возможен благодаря широте философских взглядов Макса Шелера, наследие которого и послужило отправной точкой для объединения европейской и американской традиций анализа религии, этики, субъективности. Как интерпретация наследия Шелера, так и интерес к социально-философским и теологическим проблемам были в фокусе внимания ученых из Германии, России, США, Франции, Чехии, Польши и Китая. Международная конференция «Узнавать — действовать — испытывать. Феноменология и прагматизм» была организована Немецким обществом Макса Шелера на базе католико-теологического факультета Университета Эрфурта совместно с Североамериканским обществом Макса Шелера. В качестве целей научной дискуссии были обозначены следующие:

- Новое осмысление произведения Шелера «Познание и работа», его значения для философии и социологии знания, и, тем самым, пересмотр взаимодействия между американским прагматизмом и европейской феноменологией.
- Проработка общих положений феноменологии и прагматизма в связи с философией Шелера и определение ее эвристического потенциала для современной дискуссии обоих направлений.

- Вопросы индивидуального опыта и религиозности в прагматизме и у Шелера, могущие быть полезными для исследований, ориентированных на изучение религии.
- Значимые акценты в философии Шелера, касающиеся антропологии, теории ценности и теоретической педагогики, которые вместе с положениями прагматизма имеют ценность для общественных дискуссий о гуманизме и человеческом достоинстве, включая востребованность для педагогики.

Тем самым, дискуссии разворачивались вокруг шелеровского наследия как опубликованных работ, так и неопубликованных манускриптов, и их возможной интерпретации в перспективе взаимодействия феноменологии и прагматизма. Благодаря тому, что философские интересы Шелера были довольно широки, выявилось множество «точек пересечения» обсуждаемых направлений, а, следовательно, и причин для междисциплинарного диалога философии, теологии, общественных наук. Конференция была условно поделена на три секции, которые позволили структурировать многоплановость поставленных задач. В первой секции — «Феноменология и прагматизм в их взаимодействии» — приняли участие исследователи из Германии, США, России, Чехии, доклады которых были посвящены сравнительному анализу либо концептуальному осмыслению взаимовлияния феноменологии и прагматизма. Большой интерес вызвал доклад Ханса Йоаса (Эрфурт/Чикаго), открывавший конференцию — «Очевидность или чувство очевидности? Феноменология Макса Шелера и ее религиозное притязание». Профессор Йоас уделил внимание категориальному аппарату прагматизма, а также его возможной проекции на этику Шелера. Так, остановившись на традиции формирования понятия очевидности для осмысления религиозного опыта, автор указал на общие принципы в теории религии обоих направлений, то есть и в феноменологии, на примере Шелера, и в прагматизме, на примере философии У. Джеймса.

В этой же секции взял слово Х. Р. Зепп (Прага) в докладе на тему «Работа над миром: философский прагматизм как “пролетарская метафизика”». Исследователи из США, в частности Раймонд Бойсверт (Нью-Йорк), Кеннет Стиккерс (Чикаго), уделили внимание теории ценности, которая и у Шелера, и у американских философов имеет выход на социально-политическую дискуссию. В сфере научных интересов других участников находились также проблемы философского осмысления опыта как теоретико-познавательной и этической категории, а также

идеи Ч. Пирса и Дж. Дьюи в их полемики с картезианской субъект-объектной парадигмой.

Вторая секция — «Феноменология и прагматизм из перспективы философии Макса Шелера» — включала в себя исследователей раннего и позднего периодов его философии, а также неопубликованных манускриптов. Так, Захари Дэвис (Нью-Йорк) посвятил свое выступление теме «Постановки вопроса прагматической философии и шелеровская рецепция или ее отсутствие (Nichtrezeption) в “Познании и работе”». Вопросы, заданные затем докладчику, касались отображения в этом малоизвестном произведении Шелера каких-либо идей прагматизма и правомерности утверждения влияния последнего на творчество феноменолога. Результатом дискуссии оказалось освещение малоизвестных выводов Шелера, вполне допускающих такое влияние.

В этой же секции ряд докладов был посвящен сравнению философских идей Шелера с другими философами в аспектах проблем религиозного действия (М. Хорьков, Москва), герменевтики индивидуального опыта (Я. Бреждак, Щецин), темпоральности (Т. Литвин, С-Петербург). Последующая дискуссия развернулась вокруг понимания Шелером социального действия как такового, его отличия от акта сознания и возможных параллелей с социологической теорией.

Третья секция — «Актуальные исследовательские проекты в изучении Шелера» — была представлена докладами молодых исследователей, которые поделились результатами своих диссертаций по данной теме. Проблема ressentiment (С. Аэшбах), параллели с философией Лансберга (О. Кузнецова), неопрагматизм (С. Шлессер) — свежий взгляд докторантов и постдокторантов на наследие Шелера оказался удачным завершением конференции. Остается надеяться, что подобные научные мероприятия и впредь станут полем дискуссий для философов, заинтересованных в развитии научного потенциала феноменологии в междисциплинарных исследованиях.

Татьяна Литвин

«RETRouver UN SENS NOUVEAU:
RENCONTRER L'IMPREVISIBLE»
(5-7 июля 2011, Тулуза, Франция)

Обзор международной конференции

Конференция «Обнаружить новый смысл: встретить непредвиденное», прошедшая в Тулузе с 5 по 7 июля 2011 г. могла дать вполне наглядное представление о направлении развития современной феноменологии во Франции. Вклад в это развитие делают не только французские, но и иностранные исследователи, которые, работая сегодня с текстами Эммануэля Левинаса (1906-1995), Мишеля Анри (1922–2002), Анри Мальдине (р. 1912) Марка Ришира (р. 1943) или Жана-Люка Мариона (р. 1946), косвенно указывают на то, что считают эту ветвь феноменологии наиболее перспективной. (Здесь стоит указать на то обстоятельство, что конференция была в равной мере организована как Флорой Бастиани — преподавателем *Университета Тулуза II*, так и Светланой Шолоховой — выпускницей *РГГУ* г. Москва и докторанткой *Католического Университета Лювена*).

Трехдневная конференция включала двадцать три доклада, разделённых на десять тематических блоков:

- Вводный блок.
- Перспективы субъекта у А. Мальдине.
- Феноменология и патологическое.
- Сфера внешнего у Э. Левинаса.
- Появление Иного у Э. Левинаса.
- Инаковость и Феномен.
- Инаковость в мышлении М. Анри.
- М. Анри в диалоге.
- Семинар, посвящённый проблемам перевода французской феноменологии.
- Заключительный блок: Новые горизонты феноменологии.

При работе над этим обзором передо мной стоял выбор: либо посвятить каждому выступлению по абзацу (но и не более), либо дать развернутый комментарий отдельных, наиболее репрезентативных для каждой тематической секции (или группы секций) докладов. Выбирая тот или иной доклад для более подробного обзора, я старался руководствоваться не личными предпочтениями, а требованиями цельности общей картины.

Отметим, что хотя тематические блоки были центрированы вокруг работ Эммануэля Левинаса, Мишеля Анри и Анри Мальдине, большинство докладов намечало выход на более общую ситуацию современной феноменологии во Франции. В этом отношении особенно показателен вступительный блок и доклад Франсуа-Давида Себба *Французская пост-феноменология как свидетельство*. Несмотря на малую информативность и даже сомнительность термина «пост-феноменология», в нём заложено некое рациональное зерно: речь идёт о той модификации феноменологического проекта, которая относилась бы к классическим работам Гуссерля и Хайдеггера так, как французский пост-структурализм в свое время относился к текстам Леви-Стросса или Якобсона. А именно, эта модификация расшатывала бы строгий дискурс и указывала бы на разрывы и диссонансы, которые только и делают структуру возможной. Для Ф.-Д. Себба критерием, позволяющим объединить ряд мыслителей под общей рубрикой «пост-феноменология», является то, что они, с одной стороны не могут оставить феноменологический императив работы с феноменом таким, каким он сам себя даёт, но с другой стороны, не могут полностью принять его в том виде, как он сложился в работах основателей феноменологии. Так, с его точки зрения, Левинас показывает нам пример нарушения такого императива в пользу не данного феноменально, Анри и Марион выступают за его радикализацию, а, скажем, Деррида за его интеграцию в более полный инструментальный философской работы и локальное использование. Ф.-Д. Себба выделяет в современной французской пост-феноменологии две большие «семьи»: 1. исследования феноменологии мира в его анонимности и пре-рефлексивной данности (Мерло-Понти) и 2. исследования, ориентированные на нечто более фундаментальное, чем мир, чем видимое, исследования разрыва, травмы, события, исходного напряжения в рамках самой феноменальности (Левинас, Анри, Марион, Деррида, Романо). Для этой второй группы исследователей характерно стремление к расформализации феноменологии. При этом феноменология оказывается

чем-то вроде «практики себя», практикой обращения субъекта, перестает быть рациональной в классическом смысле. При её радикализации эта тенденция приводит к отказу от вопроса об истине, что ставит под вопрос сам проект «пост-феноменологии».

Характеризуя тематический блок, посвящённый работам Мальдине, прежде всего стоит остановиться на докладе Жана-Франсуа Рэя *Невозможное настоящее: невозможная темпоральность по Анри Мальдине*, где была представлена обширная панорама творчества этого чрезвычайно интересного феноменолога, который в 2012 году отметит свой столетний юбилей. Отталкиваясь от проекта *Daseinsanalyse* Людвиг Бинсвангера и проекта фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера, Анри Мальдине разрабатывает свой собственный вариант феноменологической психопатологии, связывающий психоз с проблематикой присутствия, а точнее присутствия в настоящем. С точки зрения Мальдине, меланхолик страдает от присутствия, поскольку воспроизводит одну и ту же стереотипную жалобу об утраченном прошлом. Присутствие меланхолика — это перманентный упрёк, адресованный самому себе, в этом смысле он страдает от монотонности возвращающегося прошлого, захвачен этим прошлым и теряет открытость, теряет способность выходить за рамки возможного и способность претерпевания нового (именно это имеет в виду Мальдине, вводя неологизмы *transpossibilité* и *transpassibilité*). Лишившись способности претерпевания нового (*transpassibilité*) субъект теряет возможность выходить за рамки самого себя и возвращается к себе в форме агрессивности. Он теряет возможность удивления, встречи, события. Жан-Франсуа Рэй развивает это рассуждения, испозуя в качестве иллюстрации кинокартину Алена Рене «Прошлым летом в Мариенбаде».

В свою очередь, Жанном-Кристофом Годдаром в докладе *Роль Мальдине в делёзианской критике Мерло-Понти* иллюстрируются фигуры феноменологической психологии Анри Мальдине на примере живописи британского художника Фрэнсиса Бекона. Средствами, разработанными как Мальдине, так и Делёзом, он пытается проделать с творчеством Бекона то же, что и Мерло-Понти с творчеством Сезанна, и одновременно провести критику мерло-понтианской феноменологии искусства. Ключевым понятием этой критики выступало понятие противоречивой одновременности. Также точкой отсчёта была шеллингианская метафизика пра-основания/безосновности (Ur-/[Un-]grund), которая кажется докладчику глубже феноменологического мотива пре-

дельного обоснования. К такой интерпретации тематически примыкал и доклад Гонконгского исследователя Йэн-Хунг Тая на тему: *«Я есть всё и Ничто», перекрёстное чтение Фихте и Мальдине*.

Лейтмотивом следующего тематического блока *Феноменология и патологическое* послужил доклад ученика М. Ришира, японского исследователя творчества Э. Левинаса и специалиста в области феноменологической психопатологии Ясухико Мураками: *Феноменология действия, отталкивающаяся от лечения тяжело больных пациентов*, а своеобразным переходным звеном от проблематики феноменологической психопатологии к проблемам творчества Э. Левинаса был доклад Флоры Бастиани: *Философия Левинаса, на пороге безумия*. Ф. Бастиани рассматривала проблематику мазохизма и мании преследования в контексте бреда страдающего психозом больного. Отталкиваясь от теоретических моделей Левинаса и Лакана докладчик описывает психоз, как стратегию борьбы с непредвиденным, через вытеснение всего потенциально травматического. Жизнь перед лицом Другого оказывается невыносимой для страдающего психозом. В этом отношении для него убийство выглядит как категорический отказ в близости лица Другого, если воспользоваться концепцией Левинаса.

Два последующих тематических блока (*Появление Иного у Левинаса* и *Сфера внешнего у Левинаса*) были как раз посвящены теоретическому наследию Эммануэля Левинаса. Наибольшее внимание исследователей привлекла работа *«Иначе, чем бытие, или по ту сторону сущности»* (1974) — центральная работа позднего периода творчества Левинаса. В докладе Светланы Шолоховой *Вторжение третьего. От этики к политике в мышлении Левинаса* рассматривалась проблематика жертвы и дара, а также риска в перспективе этой работы Левинаса. Проблемы языка и речи в контексте философии позднего Левинаса представил грузинский исследователь Лука Нахутеришвили в докладе *Отношение между Говорением и Сказанным, как перевод и предательство в «Иначе, чем бытие, или по ту сторону сущности»*. Продолжая эту линию, связь этики и семиотики развил израильский исследователь Ян Бирханцл в докладе *Абсурдность il у а как модальность этической значимости? Смысл и бессмысленное в «Иначе, чем бытие...»*, где он проблематизировал преобладание бессмысленного по отношению к смыслу и сам факт бытия в его абсурдной процессуальности. К этим докладам тематически примыкал доклад японской исследовательницы Масуми Нагасака *«Il» мужского / «il» в il у а: Левинас и вопрос анти-*

языка. Однако неназванной, но подразумеваемой перспективой была интерпретация Ж. Деррида.

В большей мере на раннего Левинаса периода *Тотальности и Бесконечного* и на его работы 40 годов ориентировались такие исследователи, как Делия Попа (*Принятие, удивление, отказ: свобода и внимание у Левинаса*), Жоэль Ансель («*Рецептивность без пассивности: Фигура господина в «Тотальности и Бесконечном»*»), Анна Ямпольская (*Левинасианские мотивы в «Детстве Люверс» Б. Пастернака*), Анастасия Детистова (*Философская экзегеза искусства в статье Э. Левинаса «Реальность и её тень»*) и Зинаида Сокулер (*Непредвиденное и пассивность у Эммануэля Левинаса*).

Содержательным ядром тематического блока *Инаковость и Феномен* послужил доклад чешского феноменолога, исследователя творчества Я. Паточки и специалиста в области современной французской феноменологии Карла Новотны на тему *Что есть феномен? К понятию феноменальности у Марка Ришира*. К. Новотны отмечает, что отправной точкой Марка Ришира (физика-исследователя по первой профессии) в конце 60 годов было желание «спасти мир» от идеалистической редукции, сохранив рациональное ядро трансцендентальной феноменологии. Феномен мира и феноменальность как таковая, «феномен и ничего кроме феномена» — сквозные темы исследований М. Ришира. Он пытается приблизиться к явленности как таковой, которая не ограничена рамками предметности. Проект Ришира представляет собой исследование само-образования смысла (*sens se faisant*), который генетически предшествует учреждению языковых апперцепций. Стремясь к радикализации трансцендентальной феноменологии, он пытается освободить явление от рамок интенционального сознания и отнести его к сфере анонимного смыслообразования. В этом он опирается на проект а-субъективной феноменологии Паточки и на интуиции позднего Мерло-Понти (у которого Ришир перенимает эклектичный термин «*Wesen sauvage*»). С точки зрения Ришира, феномен представляет собой колебание между данностью тождественного объекта и его распадом, мерцание между его возникновением и исчезновением. Работа феноменолога в таком случае заключается в переключении «архитектонических регистров» — в подвешивании того или иного слоя апперцепций символического, генезиса смысла.

Тематические блоки, посвящённые анализу работ Мишеля Анри (*М. Анри в диалоге и Инаковость в мышлении М. Анри*), представили

широкую панораму исследований этого феноменолога. Так, польская исследовательница Моника Муравска в докладе *Непредвиденная видимость: Первичные феномены у Мишеля Анри и Анри Мальдине* предложила интерпретацию методологического принципа «сколько редуции, столько и данности» в контексте феноменологии искусства. В свою очередь российская исследовательница Анна Ямпольская в докладе *Бёмеанская космогония в интерпретациях Мишеля Анри и Александра Койре* продемонстрировала, как М. Анри вынес за скобки сам феномен, чтобы сделать видимым его способ явленности. Особенно интересным такой подход видится в отношении феномена мира и феномена жизни. Историко-философским обрамлением этого служила работа Александра Койре *Die Gotteslehre Jakob Boehmes* и её рецепция в философском творчестве М. Анри.

Наконец, проблема интерсубъективности в феноменологии Мишеля Анри была проанализирована в докладах Лукаса Хельда (*Вопрос о человеке в патетической интерсубъективности согласно М. Анри*) и Грегори Жан (*Самость и одиночество: проблема инаковости в феноменологии Мишеля Анри*) и попытки её неклассического — по отношению к феноменологии Гуссерля — решения.

Заключительный блок (*Новые горизонты феноменологии*) был открыт докладом Владимира Стрелкова *Феноменологические горизонты «практического бессмертия»*, в котором рассматривалась проблема бессмертия в рамках обыденного сознания. Последний доклад конференции сделал Жан-Мишель Саланкис по теме: *От «опыта чего-либо» к эмпатическому опыту закона*. Фундаментальным Ж.-М. Саланкис считает вопрос о различении типов опыта. Сквозной линией через доклад проходило различение (1) опыта как «опыта чего-либо (*expérience de*)» и (2) опыта проживания экзистенциальной фазы (букв. «опыта пересеченного (*traversé par*) экзистенциальной фазой»). Докладчик попытался описать основные модальности опыта проживания и коррелятивной этому опыту проживающей субъективности. При этом, с точки зрения Ж.-М. Саланкиса, «опыт чего-либо» оказывается частным случаем опыта проживания, его частным модусом данности. Он подчеркивает, что определённые типы опыта (например «настроенность (*Befindlichkeit*)» в смысле Хайдеггера) оказываются руководящими по отношению к другим. Задачей феноменолога Ж.-М. Саланкис видит следующее: 1) обратиться к исходным типам опыта; 2) выразить в словах опыт проживания; 3) продемонстрировать определяющий характер опыта проживания; 4) продемонстрировать универсальность результа-

тов описания. Тематическим полем поиска опыта проживания должны стать три региона смысла или три смысловых поля: познание, политика и любовь. С точки зрения докладчика все три сферы могут быть проанализированы исходя из фундаментального опыта проживания, причём все три региона демонстрируют нормативный характер опыта.

При всей тематической разнородности затронутых в рамках этой конференции проблем, она, на мой взгляд, достаточно показательна для круга исследований, идущих в русле французской феноменологии.

В качестве итога конференции для отечественного читателя я бы выбрал резюме семинара, посвященного проблемам перевода (хотя хронологически он имел место во второй день конференции), в рамках которого был представлен проект перевода текстов французских и франко-язычных феноменологов. Координаторами проекта являются Анна Ямпольская и Жан-Кристоф Годдар. Сборник *«Явление и данность. Радикализация феноменологического метода в современных французских исследованиях»* увидит свет в 2012 году и будет включать переводы текстов Э. Левинаса (LEVINAS Emmanuel, «Les notes sur le sens», in *De Dieu qui vient à l'idée* — пер. А. В. Ямпольской), М. Анри (HENRY Michel, «La phénoménologie non-intentionnelle» — пер. А. Дестиковой), Ж.-Л. Мариона (MARION Jean-Luc, «Le phénomène saturé», in *Le phénomène et le révélé* — пер. С. Шолоховой), М. Мерло-Понти (MERLEAU-PONTY Maurice, «Le doute de Cézanne», in *Sens et non-sens* — пер. В. И. Стрелкова), А. Мальдине (MALDINEY Henri, «De la transpassibilité», in *Penser l'homme et la folie* — пер. С. Шолоховой), Р. Бернета (BERNET Rudolf, «Le sujet traumatisé», in *Conscience et existence* — пер. А. Козыревой) и М. Ришира (RICHIR Marc, «L'époque hyperbolique et la nouvelle réduction phénoménologique...», in *Phénoménologie en esquisses* — пер. Г. Чернавина).

Георгий Чернавин

IV. РЕЦЕНЗИИ

D. ZAHAVI

SUBJECTIVITY AND SELFHOOD. INVESTIGATING
THE FIRST-PERSON PERSPECTIVE.

CAMBRIDGE: MIT Press, 2008

(Захави Д. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ.
ИССЛЕДОВАНИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ «ОТ ПЕРВОГО ЛИЦА»)

Последняя монография датского феноменолога Дэна Захави, как и другие его работы, будет интересна представителям самых разных исследовательских направлений, внимание которых обращено к проблеме сознания. Известный как философ, мастерски излагающий феноменологические идеи на приемлемом для других научных дисциплин языке, Захави вновь объединяет наиболее значимые вопросы анализа субъекта. Систематичное исследование перспективы «от первого лица» в монографии продолжает давний спор о научном статусе интроспекции, ее особенностей, а в интерпретации Захави — преимуществ, в соотношении с эмпирической перспективой «от третьего лица». Автор задается вопросом о фундаменте формирования самосознания, учитывая опыт философии и других наук о человеке. Нет сомнения в том, что проблема человека остается центральной для всего гуманитарного знания, но, парадоксальным образом, не существует единственного ответа на вопрос — что есть «Я». Понятие субъекта и в философии, и в когнитивной психологии, скорее, конструируется из данных эмпирического анализа, как если бы несущественным оказалась разница между понятиями субъективности и самости, индивидуальности и самосознания, Эго, восприятия себя, собственного опыта. Для того чтобы в правильном ракурсе увидеть и описать все перипетии внутренней структуры субъективности, Захави выбирает феноменологический метод, однако со ссылками на аналогичные идеи философии сознания (*philosophy of*

mind) и когнитивных исследований. Автор суммирует опыт работы над проблемой сознания в детской психологии, психиатрии и нейронауке для наглядной иллюстрации механизмов идентификации и развития представлений об Эго.

В первой и второй главах последовательно рассматривается феноменологическая концепция самосознания с опорой на «Логические исследования» Гуссерля, в сопоставлении с понятием самосознания у Сартра и других исследователей. Представлены особенности понимания Гуссерлем проблемы субъекта и интроспекции, различия между психологическим представлением об опыте и феноменологическим. В частности, автор отмечает, что термин «эго» зачастую употребляется у Гуссерля либо как эквивалент эмпирического субъекта, либо как синоним «потока сознания», как опыт в своей тотальности (с. 33). Соответственно, в отличие от других типов интроспекции, в феноменологии опыт «эго» не дан изначально, но есть результат рефлексии (с. 36).

Опыт времени также рассматривается исходя из феноменологического прочтения, темпоральная схема «протенция — первичная импресия — ретенция» раскрывает внутреннюю структуру как рефлексии, так и до-рефлексивного самосознания (с. 55-56). Структура сознания времени, как подчеркивает Захави в третьей главе, не только позволяет понять механизмы осознания протяженных во времени объектов, но, прежде всего, темпоральную само-данность сознания как такового. С точки зрения анализа субъекта важен именно уровень актов, или, как называет их в Бернау-манускриптах Гуссерль, предметность акта (*Aktgegenständlichkeit*). Захави указывает на особенности работ Гуссерля периода 1917–1918 годов (собранных в тридцать третьем томе) по сравнению с ранними лекциями (десятого тома) — интенциональный опыт имманентных темпоральных объектов понимается как опыт рефлексии, на до-рефлексивном уровне речь не идет об объектах (с. 63). Внутреннее сознание времени, акты сознания являются до-рефлексивным самосознанием абсолютного потока. Субъективность есть, таким образом, само-темпорализация (с. 66). Время является внутренней структурой субъекта, дифференцированной и артикулированной именно посредством рефлексии, не существуя как темпоральный объект вне субъективного опыта.

Разбирая специфику феноменологической рефлексии и связанное с ней понятие трансцендентального эго, в четвертой главе Захави анализирует методическую роль интерсубъективности как части самосознания. Рефлексия включает в себя объективацию Другого, «интерио-

ризацию» опыта распознавания Другого для опыта идентификации и осознания себя. Даже на уровне психологической рефлексии необходима «само-отчужденность» как попытка встать на место другого. «Самость» не существует без проекции на социальный опыт, внутренняя «друговость» необходима для само-трансцендирования, для объективации себя и идентичности Я как Я. Автор анализирует интерпретативность самообъективации — герменевтическая феноменология оказывается отличной от рефлексивной феноменологии (с. 97).

Рассматривая перспективы дискуссии о природе субъективности, Захави указывает на те возможные точки пересечения, в которых феноменологические выводы могут быть подтверждены иными способами анализа. В пятой главе он предлагает два понятия самости (self), которые позволяют классифицировать подходы к изучению субъекта. Первое — самость как нарративная конструкция (Рикер, МакИнтайер, Деннетт), как продукт нарративно структурированной жизни (с. 107). Второе — самость как измерение опыта (**experiential dimension**), необходимо включающее в себя перспективу от первого лица и возможность изменчивости (Гуссерль, Анри), как инвариантное измерение многообразия меняющихся видов опыта. Оба понятия практически применимы в эмпирических исследованиях, однако более фундаментальным и, тем самым, эффективным оказывается второе. Так, автор приводит данные по работе с патологиями, связанными с функциями сознания и самосознания, в частности, с шизофренией и аутизмом. В случае с шизофренией применимо именно второе понятие самости, то есть феноменологический концепт (с. 134), в котором возможен анализ дифференциации рефлексивности, включая до-рефлексивный слой и нарушения, известные как явления гиперрефлексивности.

Автор продолжает исследование функций, суммируя представление о субъективности и intersубъективности в шестой главе. Многомерность взаимодействия самости, мира и Другого оказывается более устойчивой схемой формирования субъективности, чем одномерная метафизическая традиция, не включающая возможность «внутренней друговости» в структуру субъекта. Феноменология телесности, аффектации, само-восприятия (Мерло-Понти, Анри) позволяет прояснить внутренний механизм различий между «Я» и «Другой», в том числе сам мотив трансцендирования, в «оригинальном взаимном (reciprocal) со-существовании» (с. 173). Что касается аутизма, которому уделяется внимание в последней главе монографии, то автор считает феноменологическую концепцию более перспективной, чем распространенный

в теории сознания (theory of mind) принцип объяснения нарушений в социальном познании. Феноменология позволяет объяснить саму природу интерсубъективности, телесность, ощущение самости иначе, чем в бихевиоризме, что делает возможным более глубокий анализ причины и механизмов аутизма, а так же других патологий.

В заключении важно отметить, что в последовательном и систематичном анализе наиболее значимых вопросов формирования субъективности автор, разумеется, не ставит своей целью предложить некую новую теорию субъекта. Напротив, задача исследования — феноменологическая — описать и прояснить всю систему различий и генетику внутренних мотивов в том виде, в котором субъективность представляет собой динамическую (темпоральную) модель сознания. Несомненно, монография является примером исследования, мастерски совмещающего в себе глубину и ясность феноменологического описания с аргументированностью в обобщении эмпирического материала.

Татьяна Литвин

S. GALLAGHER

HOW THE BODY SHAPES THE MIND.

NEW YORK: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2005

(ГАЛЛАХЕР С. КАК ТЕЛО ФОРМИРУЕТ СОЗНАНИЕ)

Данная книга, вышедшая в свет в 2005 году, во многом результирует, собирает в теоретическое, творческое, тематическое единство исследования (статьи, совместные проекты, семинары) Галлахера за предыдущие несколько лет в сотрудничестве с мыслителями различных научных областей (нейрофизиология, когнитивная психология, феноменология, аналитическая философия).

Тематическим единством, основным субстратом данного исследования является *во-площенный* (во плоти существующий), телесный опыт (**embodied experience**), **феноменологически, нейрологически, физиологически**, с точки зрения психологии развития (*developmental psychology*), психологии поведения представленное тело или феномен воплощения (**embodiment**). **Вопрос о телесности нашего опыта, в какой мере тело участвует в процессе сознания, его формировании и функционировании, образовании самости субъекта и его экзистенции, в познавательной деятельности субъекта, по мнению Галлахера, нуждается в постоянно расширяющемся феноменологическом понимании, которое бы учитывало достижения других научных дисциплин (нейрофизиологическое изучение пренатального периода, изучение патологических случаев в психологии (шизофрения, аутизм), изучение целого ряда вопросов философии сознания (**body/mind problems**), включая вопрос об искусственном интеллекте и т. д.)**. Безусловно, Галлахер один из тех мультидисциплинарных авторов, который может на достаточном уровне компетентности работать с материалом вышеперечисленных наук. Во многом это стало возможным благодаря его коммуникации и совместным проектам с такими учеными как Д. Захави, Д. МакНайл, Ф. Варела и др.¹

¹ *Gallagher S., McNeill D. Gesture following deafferentation: A phenomenologically informed experimental study // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2002. Т. 1 (1).*

Наряду со сциентистски насыщенным, плотным текстом, эта книга обладает еще одним важным достоинством, состоящим в методическом принципе автора, который можно охарактеризовать как *герменевтическую установку*, или верность герменевтическому событию. Несмотря на множество аспектов в вопросе о телесности, которые поднимает автор в книге, он не выстраивает из них иерархическую модель, какой бы удобной она не казалась, стараясь избежать как чисто редукционистского, сциентистского подхода, так и метафизических допущений, уводящих от конкретного экзистенциально-феноменологического опыта. Галлахер работает локально с каждым из них в их собственном контексте, произрастая вместе с мыслью изнутри этого контекста по направлению к другим аспектам. Таким образом, книга работает с тремя глобальными вопросами, связанными с телесным опытом: сознание (*consciousness*), познание (*cognition*) и **самость (self)**. Первые два вопроса задают главную линию развития текста, в котором сознание рассматривается с точки зрения его структуры и функционирования в качестве воспринимающего сознания. Вопросы, связанные с познанием (его возникновением в зародыше, образованием чувства принадлежности действия к сфере моего собственного (*sense of ownership*) и **чувства авторства (sense of agency)**, различные модусы познания) подразумевают большую полемическую работу с другими авторами и эмпирического подкрепления. Группа философских вопросов, связанных с самостью, является, скорее, следствием из двух первых и призвана очертить горизонт возможного исследования роли телесности в таких сюжетах, как **чувство авторства (agency)** и **свободная воля (десятая глава)**, **интерсубъективное бытие (девятая глава)**, природа языка (пятая глава) и т. д. Тем не менее, три сферы исследования Галлахера представляют собой единое движение текста, постоянно переплетаясь и переходя друг в друга, так что мы не можем произвести строгого деления внутри текста на три самостоятельные части. Свою основную задачу Галлахер видит в том, чтобы внести свой вклад в создание общего словаря (*common vocabulary*) для вышеперечисленных дисциплин, единой теоретической системы для интегрированных исследований в вопросе о телесности.

P. 49-67; *Gallagher S., Meltzoff A.* The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies // *Philosophical Psychology*. 1996. Т. 9. P. 213-236; *Gallagher S., Varela F.* Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences // *Canadian journal of Philosophy*. 2003. Supplementary vol. 29; *Gallagher S., Jeannerod M.* From action to interaction: An interview with Marc Jeannerod // *Journal of Consciousness Studies*. 2002. Т. 9 (1). P. 3-26.

Во многом, Галлахеру удастся переопределить почву (*redefine the terrain*) данного вопроса и представить некоторые аспекты нового, комплексного понимания тела.

В начале Галлахер определяет феноменологические условия, при которых возникает разговор о телесности нашего опыта. Эти условия задаются структурами воспринимающего сознания. А именно, с одной стороны, тело может входить в поле восприятия как его предмет, и тогда мы спрашиваем о том, как оно нам является и каково его феноменальное бытие. С другой стороны, тело, в свою очередь, обуславливает и формирует нашу способность воспринимать, и тогда мы можем спросить, до какого предела оно участвует в организации опыта и входит в структуру воспринимающего сознания. Важным достижением на данном этапе является различие между телесным образом (*body image*) и телесной схемой (*body schema*), которое Галлахер проводит в первой главе («*The terms of embodiment*»). Представляя множество психологических и нейробиологических концепций, где это различие не всегда удерживалось, а также исследуя феноменологическую традицию, Галлахер показывает, к какого рода затруднениям это может привести в исследовании вопроса о телесности. Стоит отметить, в этой главе как и на протяжении всей книги, одним из источников существенно повлиявших на становление мысли автора является феноменология М. Мерло-Понти.²

В дальнейшем Галлахер особое внимание уделяет анализу телесной схемы как более первичной системы сознания по отношению к телесному образу. Все же их связь и единство необходимы для нормального функционирования психического аппарата в целом, и, при отсутствии или искажении одной из систем, вторая также претерпевает изменения. Примеры подобного искажения в функционировании сознания Галлахер приводит во второй («*The case of the missing schema*») и четвертой главах («*Pursuing a phantom*»), где исследует патологические случаи в психологии (случай анорексии, аутизма, шизофрении) и случаи фантомной части тела (ощущение боли в ампутированной части тела). Эти крайние, необычные примеры помогают провести более четкое различие между двумя системами.

Одним из постоянных сопровождающих примеров книги является случай Яна Ватермана, лишившегося контроля над своим телом, в част-

² В частности, Галлахер обращается к понятию «*schema corporel*» и ее связи с *маргинальным* сознанием собственного тела. См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.

ности, чувства проприоцепции и чувствительности от шеи до ног.³ Чтобы сделать любое физическое движение, например, взять стакан воды, Яну необходимо сильно концентрироваться на этом движении и сопровождать его, по возможности, тотальным контролем сознания. Такой случай представляет собой пример функционального замещения телесной схемы телесным образом. А именно, Яну приходится задействовать телесный образ для того, чтобы совершить действие, сопровождая его сознательным контролем и визуальным восприятием собственного тела,⁴ в то время как в нашем обыденном опыте эту функцию выполняет телесная схема на недоступном для рефлексирующего сознания уровне. Изучение телесной схемы дает представление о работе скрытой преноэтической (prenoetic) структуре до-феноменологического сознания. Это деление мало похоже на классические дихотомии сознательное-бессознательное, актуальное-латентное и т. д., скорее, это функциональное, или теоретическое различие, которое может смещаться в зависимости от рассматриваемого контекста.⁵ Галлахера интересует до какого предела, в какой степени наш сознательный опыт принуждаем и обусловлен деятельностью преноэтической структуры. Чтобы ответить на этот вопрос в шестой («Prenoetic constraints on perception and action») и седьмой главах («Neurons and neonates: reflections on the Molyneux problem») Галлахер обращается к нейрологическим и нейролингвистическим исследованиям функций мозга, познавательных процессов у новорожденных, а также к наблюдениям пренатального периода.⁶ Одним из

³ *Gallagher Sh., Cole J.* Body schema and body image in a deafferented subject // *Journal of Mind and Behavior*. 1995. Т. 16. P. 369-390.

⁴ Таким образом, визуальное восприятие восполняет недостающую проприоцепцию. Так же следует помнить, что термины «телесный образ» и «телесная схема» отсылают к особому функционированию психического аппарата, представленному в виде двух систем, а не к онтическому содержанию этих выражений.

⁵ The questions about phenomenal and hidden (prenoetic) structures signify a theoretical distinction that from a behavioral or existential perspective may seem too abstract. The distinction between phenomenal and prenoetic structures, however, is a relative one, and is not meant to signify two different ontological categories or classes of things that pertain to embodied consciousness. Furthermore, if one were tempted to take this distinction as signifying something along the lines of manifest versus latent, or conscious versus unconscious, one would be led in the wrong direction. It may be best to think of it as a functional distinction, so that the lines drawn between phenomenal structure and prenoetic structuring may differ from one context to the next (*Gallagher S.* How the body shapes the mind. P. 5).

⁶ В контексте этой проблемы Галлахер занимается вопросом, известным как *Molyneux problem*. Основное содержание вопроса состоит в следующем: допустим, что слепой от рождения человек, который познавал все вещи посредством только так-

достижений на этом этапе является эмпирическое подтверждение изначальной интегрированности, сложного взаимодействия чувств, участвующих в самых первых переживаниях ребенка и формирующих его опыт. Это сложное и в то же время слаженное действие чувств позволяет говорить о функционировании телесной схемы уже на этом этапе. Важное понятие, которое проясняет действие телесной схемы, — это проприоцепция (proprioception).

В одном из первых определений Галлахер пишет о нем как о телесном чувстве, с помощью которого мы знаем как наше тело и его части расположены в пространстве.⁷ Далее, он выделяет в проприоцепции два момента: проприоцептивная информация (proprioceptive information) и проприоцептивное о/сознание (proprioceptive awareness). Первое функционирует как часть телесной схемы на под-личностном (subpersona) уровне, не достигая порога сознания (регистрируя различные импульсы и аффектацию на нейронном уровне). Второе уже предполагает некое маргинальное сознание (awareness) собственного тела, которое действует все же на до-перцептуальном уровне и не предполагает дистанционного отношения с собственным предметом (мое тело как воспринимаемый объект, body percept), а непосредственно действует вместе с ним.⁸ Будучи более поздним приобретением, проприоцептивное сознание связано с такими чувствами, как чувство *своего* тела и действий, происходящих в нем, как принадлежащих мне (sense of ownership) и чувство себя как автора, деятеля своих движений и действий (sense of agency).⁹

тильного ощущения, в том числе, различал сферу от куба, вдруг обретает зрение. Сможет ли он тогда отличить сферу от куба с помощью зрения, до тактильного соприкосновения с ними? Этот вопрос был задан Дж. Локку в комментарий на его «Опыты о человеческом разумении» философом У. Молине. Ответ Локка был отрицательным. Галлахер предлагает свое видение этой проблеме и свое решение вопроса, опираясь на полученные опытные данные других наук.

⁷ *Gallager S.* How the body shapes the mind. P. 43.

⁸ *Shoemaker S.* Identity, Cause, and Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

⁹ На лицо сложность перевода подобных понятий на другие языки. Например, П. Рикер переводит *agency* как *puissance d'agir* (способность, потенция к действию). Несомненно, *agency* указывает на реальную возможность осуществить то или иное действие для субъекта. Также оно указывает на субъективное состояние решимости на эту возможность. Но, кажется, этому переводу не достает еще одного важного значения, а именно, понимания момента осознания субъектом себя в качестве деятеля и автора, самостояния субъекта в этой решимости на конкретную возможность действия, отдавания себе отчета в самостоятельности этой решимости и в ее авторстве. В конце концов, это чувство вменяет мне в вину мое действие и ставит перед ответственностью за него. *Agency* рождает множество философских сюжетов, таких, как

В обычном опыте эти два чувства всегда идут вместе, если речь идет о намеренном действии.¹⁰ А именно, чувство принадлежности действия говорит мне о том, что это действие происходит в *моем* теле — одно из важных приобретений субъекта в развитии, чувство авторства — о том, что я являюсь автором этих мыслей, инициатором этого действия. Эти два чувства, в отличие от проприоцепции, уже происходят на перцептуальном уровне и свидетельствуют о более развитом психическом аппарате. Чувство принадлежности действия больше связано с самим процессом, происходящем внутри моего тела, и отчасти исполняет роль перцептуального контроля над действиями моего тела. Данная работа чувства принадлежности действия еще не является сознательной и связывается Галлахером с одной из трех функций телесного образа, а именно, с восприятием тела (*body percept*).¹¹ Чувство авторства оказывается более тесным образом связано с работой телесной схемы. Оно предвосхищает действие, участвует в его образовании (*subtend*) до акта его свершения. На мой взгляд, исследование чувства авторства — одна из самых перспективных задач современной феноменологии времени, предметом которой оказывается феномен временения сознания, временной зазор между намерением и актуальным свершением задуманного, который всегда присутствует на под-личностном уровне при любом нашем действии или акте мышления. Некоторые аспекты этой феноменологии мы можем найти в восьмой главе («Complex structures and common dynamics of self-awareness»), где Галлахер дает феноменологическое представление о времени как о телесно-структурированном процессе, в котором участвует телесная схема, отчасти опираясь на различные интерпретации гуссерлевской феноменологии времени, отчасти опираясь на современные исследования в области нейрофизиологии и когнитивной психологии. Таким образом, чувство авторства разво-

свободная воля, сознательный выбор, фронезис и ответственность в поступке и т. д. Понятие *ownership* рассматривается в более узком специальном, научном контексте и имеет менее развернутую историю философской герменевтики.

¹⁰ Как раз пример ненамеренного действия может показать их функциональную разницу. Галлахер приводит пример с «вложенными мыслями» или «чужой рукой». В данных случаях субъект обладает чувством принадлежности действия (он знает о том, что эти мысли звучат в его голове, или о том, что эти действия совершаются в его теле), но он не чувствует себя их автором, он не обладал намерением совершать эти действия.

¹¹ Помимо этого телесный образ может функционировать как концепт (*body concept*) — то, как субъект понимает свое тело, и как аффект (*body affect*) — эмоциональное восприятие или установка к своему телу.

рачивается в протенциальном горизонте времени и представляет собой структуру моего намерения. Это позволяет говорить о времени как о событийном разворачивании моей самости в качестве действующего субъекта.

Еще одно важное направление мысли, которое можно проследить по путеводной нити вопроса о телесном опыте — это тема интерсубъективности, наиболее детально рассмотренная в девятой главе («*In interactive practice of mind*»). Главная предпосылка, ставшая уже, в некотором смысле, очевидностью для многих современных философских проектов, состоит в том, что опыт со-бытия с другим первичен по отношению ко всем остальным видам опыта. Эту мысль Галлахер подтверждает и разворачивает далее на основе анализа роли телесности в первичном опыте младенца. Галлахер разделяет первичную интерсубъективность и вторичную.¹² Важную роль для первого этапа играет различение себя от окружения (*environment*). Другие на данном этапе представлены как некие сущности (*entities*) в этом окружении, отличные от меня самого, но, все же, родственные мне. Здесь Галлахер обращается к понятию «экологического Я».¹³ Уже во вторичной интерсубъективности, ребенок способен проследить за взглядом другого и вместе с ним разделить одну и ту же интенцию, один и тот же контекст. Самые первые переживания новорожденного демонстрируют нам сложную психическую работу сознания, которая уже предполагает фигуру другого и осознание контекста, в котором происходит опыт различения сферы другого от сферы своего собственного бытия. Примеры экспериментов и нейробиологических исследований, которые приведены также в третьей главе («*The earliest senses of self and others*»), показывают, что младенец способен имитировать простейшие мимические жесты, которые он видит на лице другого. Это позволяет говорить нам о наличии у него проприоцептивного осознания (*awareness*)¹⁴ своего лица и визуального восприятия лица другого и их интегрированного действия.

¹² *Gallagher S., Hutto D. Understanding others through Primary Interaction and Narrative Practice // The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity. Amsterdam: John Benjamins 2008. P. 17-39.*

¹³ У. Найссер выделяет пять различных видов «самости», представленных в соответствии со ступенями развития сознания, первый из которых определяется как экологическая самость (*Neisser U. Five kinds of self-knowledge // Philosophical psychology. 1988. T. 1 (1). P. 35-59.*

¹⁴ Чаще всего Галлахер говорит о визуальной проприоцепции у младенца как более слабой форме проприоцептивного осознания.

В заключительной главе Галлахер суммирует достижения предыдущих глав, выстраивая таблицу основных понятий общего словаря, которые отражают аспекты обыденного человеческого поведения с точки зрения научного описания опыта (нейрофизиологии и психологии развития) и феноменологического. Также Галлахер приводит список «найденных фактов», которые иллюстрируют эти взаимосвязи. Важно помнить, что эти факты указывают на аспекты моего опыта, которые проходят на не-сознательном, до-рефлексивном и под-личностном уровне. Таким образом, представленная книга дает нам еще одну возможность заглянуть по ту сторону сознательного (before you know it).

Анна Хахалова

V. СОБЫТИЯ

АНОНС ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ СЕМИНАРОВ ПРИ ПАРИЖСКОМ АРХИВЕ Э. ГУССЕРЛЯ

В программе исследовательских семинаров на 2012 год *Парижского Архива Э. Гуссерля при Высшей нормальной школе (ENS Ulm)* представлены основные тенденции современных феноменологических исследований во Франции.

- Семинар «Герменевтика в перспективе» (организован при поддержке *Центра феноменологической герменевтики* Университета Париж-Сорбонна и Парижского Архива Э. Гуссерля, координатор *Клод Романо* — Университет Париж IV).

(Семинар проходит по субботам с 10:00 до 12:30 в аудитории D40, Maison de la Recherche, 28, rue Serpente, 75006 Paris)

Семинар был открыт в декабре 2011 года докладами Жан-Люка Мариона («Обогащённые феномены и герменевтика») и Марка де Лонэи («Аристотель Рембрандта, попытка материальной герменевтики»). На весенний семестр 2012 запланированы следующие доклады: Франсуаза Дастюр «Что есть понимание?»; Анибал Форнари «Статус метафизики после герменевтического поворота. Подход к мета-функции мышления в философии Поля Рикёра»; Кристиан Зоммер «Герменевтика, риторика, intersубъективность. К одному примечанию из *Sein und Zeit*»; Жан-Франсуа Куртин «Хайдеггеровская интерпретация *hermeneia*».

- Текстологический семинар *Парижского Архива Э. Гуссерля* «Гуссерль: жизненный мир (часть II)» (организаторы: *Лоран Перро* — Университет Пикардии им. Жюль Верна и *Жулиан Фарж* — Университет Париж-Сорбонна).

(Семинар проходит каждую первую пятницу месяца с 16:00 до 18:00 в аудитории «Самуэль Бэккет» *Высшей нормальной школы*, 45 rue d'Ulm, 75005 Paris).

Семинар ориентирован на исследование рукописей Гуссерля, посвящённых тематике жизненного мира и опубликованных в XXIX

(1934–1937) и XXXIX (1916–1937) томах *Гуссерлианы*. Каждый раз заседание будет сконцентрировано вокруг небольшого отрывка из текста Гуссерля, иллюстрирующего ту или иную специфическую тему, относящуюся к широкой рубрике жизненного мира (пред-данность, история, нормальность, отношения между наукой и опытом, проблема воплощения и ориентирования).

- Семинар *Парижского Архива Э. Гуссерля* «Проблемы и методы реалистической феноменологии (часть II)» (координатор: *Жан-Франсуа Лавинь* — Университет Ниццы).

(Семинар проходит каждую пятницу с 17:30 до 19:30 в аудиториях «Поль Целан» и «Жорж Кавайэс» *Высшей нормальной школы*, 45 rue d'Ulm, 75005 Paris)

В 2012 году семинар будет посвящён двум значимым фигурам феноменологической философии: *Эдит Штайн* и *Ядвиги Конрад-Марциус*, чьи работы пока малоизвестны во Франции. На весенний семестр 2012 запланированы следующие доклады: Франческо Альфьери (Университет Бари, Папский Университет Латран) «Личность и единичность: антропологические концепции личности у Эдит Штайн» (последний доклад из серии «Фундаментальные аспекты философского творчества Эдит Штайн»); Мобен Шаид (Университет Рима) «Феноменологическая критика позитивизма»; Ангела Алес Белло «Феноменологическая онтология и реализм»; Дэни Серон (FNRS, Университет Льежа) «Реалистическая интерпретация экзистенциальных суждений у Я. Конрад-Марциус» (серия докладов «Реализм и онтология природы у Ядвиги Конрад-Марциус»).

Итогом семинара будет Международная конференция при *Высшей нормальной школе* (10, 11 и 12 мая 2012), посвящённая представителям так называемой «реалистической» феноменологии (Пфендер, Гайгер, Шелер, Райнах, Штайн, Конрад-Марциус, Ингарден) и их критике Э. Гуссерля и трансцендентальной феноменологии.

На весенний семестр 2012 запланированы семинары по следующим темам:

- феноменологическая эстетика («*Эстетика и история искусства. Искусство, Творчество, Познание: диаграммы*», под рук. Клода Имбер и Сеголен ле Мен);
- феноменология политической жизни («*Вражда, бартство, политика. От концепта политического к политике дружбы*», под рук. Жана-Клода Моно);

- а также ряд междисциплинарных семинаров, посвященных связи:
- феноменологии и когнитивных наук («*Чувственное*», под рук. Жослана Бенуа, «*Философия и феноменология животного начала. Точка зрения животного*», «*Между математикой, физиологией и феноменологией: какой была модель формирующейся научной психологии в Германии в XIX — начале XX века?*», под рук. Шарля-Эдуарда Нивелё);
 - феноменологии и психоанализа («*Пост-травматическое пространство и дифференциация сенсорных регистров*», под рук. Моника Шнайдер, *Семинар французской школы Daseinsanalyse*, под рук. Филипа Кабестана, Франсуазы Дастюр, Элиан Эскубас и др.);
 - феноменологии и религиозной философии («*Эммануэль Левинас: другой путь феноменологии*», под рук. Давида Брэзи и Даниэля Козна-Левинаса, «*Философия иудаизма и пост-феноменология*», под рук. Даниэля Козна-Левинаса);
 - феноменологии и философии языка («*Другая философия языка: Деррида, Беньямин, Рикёр, Мерло-Понти*», под рук. Марка Крепона и Марка де Лонэи).

Подробнее о каждом из семинаров можно узнать по адресу:

<http://129.199.13.46/spip.php?rubrique14>

АНОНС МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ПРОБЛЕМАТИКА СЛУЧАЙНОСТИ И ФАКТИЧНОСТИ
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ»
(«DIE KONTINGENZ UND DIE FAKTIZITÄT
IN DER PHÄNOMENOLOGIE»)

Международная конференция «Проблематика случайности и фактичности в феноменологии» пройдёт 4–5 мая 2012 года в Университете г. Вупперталя (Германия).

Запланировано два утренних пленарных доклада (А. Шнелля и Л. Тенгели), а также две послеобеденные секции, в рамках которых будут сделаны доклады, рассматривающие проблематику случайности и фактичности в феноменологических исследованиях Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Э. Левинаса, Х. Блюменберга, Ж. Деррида. Метафизика первичной фактичности, герменевтика фактичности, случайность и фактичность повседневного — таков предварительный круг тем, предложенных к обсуждению.

Организационный комитет:

Н. Гаррера (nicolasgarrera@gmail.com),

Г. Чернавин (chernavin@yahoo.com),

М. Нагасака (summer_en_tunisie@yahoo.fr)

*АНОНС МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«МАРТИН ХАЙДЕГГЕР И ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ:
ПОВТОРЕНИЕ VS ДЕМОНТАЖ»*

7–8 июня 2012 года на философском факультете МГУ (Москва) будет проходить международная конференция, посвященная рецепции философии М. Хайдеггера.

М. Хайдеггер (1889–1976) — один из крупнейших мыслителей XX в., переходная фигура в истории философии от классического мышления к постклассическому, опосредованного рождением феноменологической философии и философской герменевтики.

Обращение к наследию Хайдеггера провоцирует и даже обязывает поставить вопрос о понимании философской традиции сегодня. В какой форме осуществляется сейчас — после 35 лет со дня смерти «последнего философа» — это понимание?

В качестве лейтмотива конференции может быть избрана фраза, сказанная М. Хайдеггером по поводу смерти Макса Шелера в 1928 г.: «И снова путь философии впадает во тьму...». Но Хайдеггер был убежден, что философия сохраняет свою тему, несмотря на современный кризис рациональности, и нужен лишь правильный способ подхода для того, чтобы с классическими мыслителями установилась своего рода одновременность, решающее предварительное условие возможного превращения интерпретации в беседу. Но как возможно сегодня идти навстречу самому Хайдеггеру? Проблеме рецепции хайдеггеровской мысли и проблеме трансляции этой мысли в переводе будет посвящена первая секция конференции.

«Философствование всякий раз должно будить и добиваться себе великих и продуктивных противников, чтобы расти именно лишь в споре с ними», — считал Хайдеггер. Проводимая в таком смысле продуктивная беседа с традицией становится тропой к новому основоположению в философии, традиция призывается в свидетельницы этого процесса и помощницы в его осуществлении. Какие методы требуются

от философии для сохранения своей темы и собственного своеобразия? Проблеме обращения к традиции, интерпретации или истолкования истории метафизики, призванного вскрыть неосуществленные, но заложенные в ней интенции, посвящена вторая секция планируемой конференции.

Если традиция осуществляется в диалоге, то создание общего пространства дискуссии с коллегами из Европы и Америки позволит не только учинить «допрос» той традиции, в которой осуществляется современная философская мысль и которая нашла свое завершение в кризисе наук о духе, но и поставить и обсудить вопросы о выходе из этого кризиса. Соответствующей проблематике будет посвящена третья секция конференции.

В рамках конференции предполагается приезд в Москву ряда немецких, американских, польских, австрийских, чешских и др. ученых с мировыми именами.

СЕКЦИЯ 1: «ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА»

Истоки философии Хайдеггера отстоят от нас очень далеко. С Гераклитом, Платоном, Аристотелем, Кантом он общался так, будто они были его современниками, и сумел настолько приблизиться к ним, что мог расслышать и облечь в слова даже то, о чем они сами умолчали. У Хайдеггера мы еще застаем всю удивительную метафизику прошлого, но застаем ее в тот момент, когда она вот-вот должна утратить дар речи. Отсюда — хайдеггеровское внимание к слову, особая работа с языком, который он называл «домом бытия». Хайдеггер предупредил в своем позднем докладе «Время и бытие» об иллюзии словесной понятности философского произведения, именно поэтому считал, что задача любого философского исследования раскрыть то, что в истории философии воздействовало скрыто, то, что возникало в качестве скрытых возможностей, определяющих направление дальнейшего развития. Эта стратегия характерна как для ранних интерпретаций наследия философии, так и для более поздних лекций.

Хайдеггер, с одной стороны, казалось бы, следует идее научной преемственности, но, с другой стороны, противопоставляет догматической («цеховой») традиции опыт собственного непосредственного общения-диалога с философским наследием.

Тоталитарный дискурс Хайдеггера, не оставляющий выбора читателю, «навязывающий» не только язык, но и некоторые властные

ходы мысли, провоцирует и переводчика на создание «нового» философского языка.

Темы для обсуждения:

- Перевод как герменевтическая проблема.
- Перевод vs интерпретация.
- Переводческие стратегии; возможно ли говорить о традиции переводов текстов Хайдеггера на русский язык.

СЕКЦИЯ 2: «ХАЙДЕГГЕРОВСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИСТОРИИ МЕТАФИЗИКИ»

В данной секции предполагается обсудить соотношение хайдеггеровского философского начинания и предшествовавшей ему истории философии. Необходимость такого обсуждения заключается, с одной стороны, в том, что для современного хайдеггероведения указанное отношение остается не достаточно определенным. С другой же стороны, даже на первый взгляд видно, что концепция Хайдеггера таит в себе еще в подавляющей своей части не осмысленный потенциал трактовки сущности и природы исторического измерения философии. Особо можно указать на конкретные интерпретации философской мысли того или иного философа прошлого, проведенные Хайдеггером на разных этапах его мыслительного пути. Речь здесь идет, во-первых, об интерпретациях более или менее известных в отечественной исследовательской среде — интерпретациях Декарта, Канта, Ницше. Подобные работы, впрочем, также нуждаются в актуализации и соответствующем переосмыслении по сравнению с их прежним прочтением в российском контексте. Но, во-вторых, к сожалению, до сих пор значительное число интерпретативных работ Хайдеггера остаются либо неизвестными отечественным исследователям, либо лишь в малой степени включенными в значимые дискуссии. К данной группе работ можно отнести работы Хайдеггера по философии Аристотеля, Лейбница, Гегеля, Шеллинга, Гуссерля и дохайдеггеровской феноменологии. Разумеется, список персоналий, понимание философии которых могло бы едва ли не радикальным образом измениться благодаря привлечению хайдеггеровских интерпретаций, этим не ограничивается.

Небесполезным для российского хайдеггероведения было бы и обращение к проблеме генезиса собственной философской позиции Хайдеггера из предшествовавшей истории философии. Даже вопреки завещанию Хайдеггера не сравнивать его с великими предшественниками

и не понимать его онтологию как эклектическую, хотя и модернизированную, смесь различных образцов мысли прошлых эпох, например, Аристотеля, Канта, Brentano и Гуссерля, сравнение его собственных проектов с названными образцами способно, по крайней мере, выявить важные нюансы в самих хайдеггеровских проектах. Нужно подчеркнуть, что дело здесь не в обосновании доказательства зависимости философии Хайдеггера от предшествующих исторических образцов (вероятно, такую зависимость не стал бы отрицать и сам философ), а в том, что именно различие в понимании одной и той же проблемы в философской традиции и у Хайдеггера позволяет конкретизировать оригинальность именно хайдеггеровской постановки и решения ключевых философских проблем.

Наконец, в высшей степени актуальным и вместе с тем спорным для истории философии как дисциплины остается методологическое значение хайдеггеровского замысла деструкции истории онтологии. В самом деле, после масштабной истории философии Гегеля, построенной на принципах системы абсолютного идеализма, деструкция истории онтологии остается едва ли не единственным примером обоснования собственной философской позиции посредством переинтерпретации сущности и хода историко-философского процесса. А стало быть, и посредством указания места собственного построения в данном процессе. По крайней мере, если после Гегеля пример Хайдеггера не исключителен, то наиболее показателен. Под вопросом остается, можем ли мы сейчас, после Хайдеггера, вообще относиться к истории философии и наиболее значимым ее образцам так, как это было до Хайдеггера.

Особое внимание при рассмотрении названных проблем предполагается уделить хайдеггеровскому тезису о насильственности всякой интерпретации. Безусловно, пример онтологической деструкции у названного мыслителя перед каждым последующим историком философии ставит вопрос о границах насильственности в интерпретации историко-философских образцов. Где тот предел обращения оригинальной мысли автора философского текста, перейдя через который интерпретатор рискует оставить в стороне не только субъективную интенцию этого автора, но и саму суть дела, на выявление которой текст был направлен? Или же история философии как философская наука вообще должна отказаться от актуализирующих переинтерпретаций текстов традиции, вернувшись к объективизму и филологическому критицизму XIX столетия. Даже если такого рода «познание» философских образцов окажется возможным (а с признанием такой возможности Хайдег-

гер последовательно полемизировал), например, благодаря развитию современной лингвистической методологии, останется открытым вопрос о том, будет ли оно иметь собственно философскую значимость. Изменит ли объективное «познание» историко-философских образцов что-то в нашем понимании той сути дела, ради постижения которой они и были созданы. Вероятно, рассмотрение подобных вопросов будет небезынтересным как для историков философии, так и для тех, кто занимается методологическими проблемами философии.

Темы для обсуждения:

- Хайдеггеровская концепция истории философии в фундаментальной онтологии и в бытийно-исторический период его мышления.
- Традиционное и новаторское в философии Хайдеггера.
- Интерпретация античной традиции у Хайдеггера.
- Интерпретация метафизики Нового времени у Хайдеггера.
- Хайдеггер в контексте феноменологического движения.

СЕКЦИЯ 3: «РЕЦЕПЦИЯ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ МЫСЛИ В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА»

Один из самых известных толкователей философии Хайдеггера Г. Фигаль однажды отметил: «Несмотря на то, что Хайдеггер, бесспорно, принадлежит к самым значительным философам этого столетия, все же нельзя сказать, что его работы в актуальных философских дебатах присутствуют самопонятным образом. Хайдеггера, правда, читают и обсуждают, но он не считается бесспорным классиком философии». (*Figal G. Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit.*) **Свой вклад в прояснение значения философии Хайдеггера для актуального состояния философских дискуссий призвана внести данная секция.** Правда, без претензии вынести окончательный приговор относительно того, считать Хайдеггера бесспорным классиком философии или нет.

Причем независимо от того, осуществится ли такого рода признание или нет, уже сейчас невозможно не согласиться, что философия не может быть после Хайдеггера такой, какой она была до него. В этом смысле как раз игнорирование хайдеггеровской философии, а отнюдь не ее критика, является, скорее, свидетельством отсутствия в актуальном поле философской работы того или иного мыслительного начинания. Это обуславливается тем, что именно Хайдеггер был мыслителем, предложившим радикальный пересмотр предмета, метода и способа осуществления философской работы — с одной стороны, в тесной свя-

зи с традиционными представлениями, которые уже были основательно затемнены ко времени, когда складывался онтологический проект философа. А с другой стороны, в разрыве с традицией и претензией на принципиально новое начинание. Эти кажущиеся чрезмерными претензии Хайдеггера оказываются на деле отчасти оправданными, поскольку одним из ведущих вопросов, волновавших Хайдеггера на протяжении всей его интеллектуальной жизни, — это вопрос о том, что такое философия. И хайдеггеровская деструкция философской традиции, деструкция, в которой эта традиция только и может продолжиться, оказывается результатом осуществления попыток ответить на этот центральный вопрос.

Вероятно, лучшим способом показать значение Хайдеггера для трансформации понимания философии является анализ того, как его идеи воспроизводятся в философской мысли после него. Учитывая вместе с тем то, что подобные идеи могут воспроизводиться преднамеренно как в связи с их защитой, так и в связи с их прямой критикой. Но могут присутствовать также и бессознательно, в качестве уже сложившихся общих тропов современной философской аргументации.

В этой связи, ведущим вопросом для работы данной секции оказывается вопрос о том, как вообще возможно продолжение философии после Хайдеггера. Вопрос, включающий в себя также затруднение относительно того, как вообще возможны критика или продуктивное развитие хайдеггеровских находок? В самом деле, оценка своего исторического места в философии Хайдеггером дает повод расценить его как завершающий и тем самым обращающий пункт истории философии, в котором должно совершиться некоторое новое начинание мысли, возможно, лишь повторяющей круг осуществленное в первом ее начинании. Не будет ли в таком случае следование этому историческому пути Хайдеггера простым эпигонством, подражанием, уже воплощенным повсеместно в некритическом перенятии и использовании хайдеггеровского языка? А с другой стороны, критика, не вникающая в собственное устройство его философии, не будет ли всегда бить мимо цели, навязывая нам искаженный образ философии Хайдеггера. В конечно счете, наиболее интересным было бы показать действительные образцы продуктивного, а не подражательного использования мысли Хайдеггера в современном философском контексте. В качестве персоналий в рамках работы секции предполагается обратиться к таким авторам, как Ж.-П. Сартр, Ж. Бофре, О. Финк, О. Беккер, Ф.-В. фон Херрманн, К. Ф. Гетманн, Г. Фигаль, В. Бимель, Р. Бернет, К. Михальски,

Вернер Маркс, О. Пеггелер, У. Дж. Ричардсон, Ж. Деррида, Ж. Делез, Х. Дрейфус и др. Особое внимание предполагается уделить рецепции философии Хайдеггера и развития его идей в отечественной традиции. В частности, у организаторов конференции есть намерение обсудить значение хайдеггеровской философии для философов, работающих в русскоязычном интеллектуальном пространстве, таких, как В. В. Бибихин, Т. В. Васильева, К. А. Сергеев, А. Г. Черняков, А. В. Ахутин, Е. В. Борисов, И. Н. Инишев, С. А. Коначева, В. И. Молчанов, Н. В. Мотрошилова.

Темы для обсуждения:

- Возможно ли использование идей Хайдеггера в изначально чуждых его философии контекстах.
- Интерпретация Хайдеггера: подражание или оригинальная философская работа.
- Критика хайдеггеровской философии: поиски критерия.
- Основные направления влияния философии Хайдеггера.

Организаторами конференции выступают: Философско-литературный журнал «ЛОГОС»; Центр современной философии и социальных наук «Философские среды» МГУ; Центр феноменологии и герменевтики Философского факультета СПбГУ.

Состав оргкомитета:

И. М. Чубаров — канд. филос. наук, снс ИФ РАН, председатель;

Д. Н. Разеев — д-р филос. наук, доцент СПбГУ;

Н. А. Артеменко — канд. филос. наук, СПбГУ;

А. Б. Паткуль — канд. филос. наук, СПбГУ;

А. А. Рябова — аспирант ИФ РАН, секретарь.

АНОНС СЕМИНАРА
«ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ОНТОЛОГИИ»

Семинар «Проблемы современной онтологии» начал свою работу 2 марта 2005 г. После организации *Онтологического общества* 27 июня 2006 г. семинар стал одним из направлений деятельности этого общества. Идея создания семинара принадлежала В. Н. Сагатовскому и П. М. Колычеву. Первый из них изначально был руководителем семинара и ведущим его заседаний; позднее эти роли перешли к П. М. Колычеву, а затем к А. Б. Паткулю и И. Н. Зайцеву, которые занимаются организацией и проведением заседаний семинара сейчас.

В работе семинара в разное время принимали участие как уже состоявшиеся ученые, так начинающие исследователи. В этой связи можно упомянуть такие имена, как Е. В. Борисов, Н. З. Бросова, М. Р. Демин, О. А. Доманов, И. С. Дмитриев, И. И. Евлампиев, И. Н. Зайцев, В. Л. Иванов, Ю. Икеда, П. М. Колычев, С. А. Коначева, А. А. Кузнецов, С. М. Левин, С. А. Лишаев, Е. В. Малышкин, И. Д. Невважай, В. Е. Никитин, Ю. О. Орлова, А. Б. Паткуль, Д. Н. Разеев, В. Н. Сагатовский, П. А. Сафронов, Н. М. Савченкова, М. С. Уваров, А. А. Хахалова, Г. И. Чернавин, А. Г. Черняков и др. В рамках семинара также проводились проблемные круглые столы на такие темы, как «Способ существования онтологии», «Научный статус онтологии», «Основные понятия онтологии», «Феноменология и аналитическая философия».

К целям работы семинара относится:

- Возобновление исследования и пересмотр традиционных онтологических проблем с соответствующей демонстрацией их значимости для современной онтологии.
- Артикуляция формулировок проблем, имеющих существенное значение в современной онтологической науке.
- Постановка новых проблем, которые могли бы расширить проблемное поле этой науки.
- Фиксация и обсуждение основных направлений, по которым могли бы быть достигнуты конкретизация и возможные решения такого рода проблем.

В соответствие с указанными целями могут быть обозначены и направления его деятельности.

- Постановка и коллегиальное обсуждение значимых для современной онтологии проблем.
- Исследование историко-философских образцов онтологической науки, обусловивших формирование современной онтологической ситуации.
- Обсуждение перспектив дальнейших онтологических исследований.

Направления исследовательской деятельности обусловили также формы работы семинара:

- Авторский доклад, на котором представляется собственная концептуальная позиция докладчика. После доклада выступающему задаются уточняющие вопросы, а затем участники семинара имеют возможность высказать свои мнения о прозвучавшем докладе. Регламент подобной формы работы: 40 мин. — доклад, 20 мин. — все уточняющие вопросы, не более 5 мин. — на каждую ответную реплику по поводу доклада.
- Доклад на темы, связанные с историей онтологии, представляющий не собственные позиции автора, а результаты онтологических исследований творчества значительных мыслителей прошлого. Регламент работы для этой формы установлен такой же, как и в первом случае.
- Круглый стол — обсуждение заранее сформулированной онтологической проблемы, на котором каждый из участников семинара представляет и отстаивает определенную позицию по проблеме. В завершение работы круглого стола подводятся его итоги и определяются направления дальнейшего обсуждения проблемы. Регламент работы круглого стола 1,5–2 часа. Сообщение, в котором кратко формулируется обсуждаемая проблема — 20 мин., высказывания сторон — 10–15 мин.

Планируется продолжить работу семинара в 2012 году. Его организаторы намерены пригласить для выступления с докладами таких ученых, как Н. А. Артеменко, М. Р. Демин, М. В. Колопотин, Г. С. Рогонян, Ф. Станжевский, и др. Желаяющим принять участие в работе семинара предлагаем присылать свои заявки в произвольной форме по адресу: patkul@gambler.ru с пометкой «онтологический семинар» в поле «тема».

АНОНС МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ В РОССИИ»

29–31 мая 2012 года на философском факультете СПбГУ состоится всероссийская научная конференция «*Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России*». Организаторами данного мероприятия выступают: д. ф. н. С. В. Никоненко (предс.); д. ф. н. Д. Н. Разеев (зам. предс.); к. ф. н. П. Куслий (зам. предс.); к. ф. н. А. Веретенников; к. ф. н. Суровцев В.; д. ф. н. Гаспаров И.; к. ф. н. Л. Ламберов; к. ф. н. М. Секацкая; к. ф. н. А. Рыбас; С. Левин (уч. секретарь). Одно из интересных обстоятельств этой конференции состоит в том, что будущее аналитической философии мыслится в диалоге с другими традициями, в том числе — с феноменологией. Представляется весьма значительным этот факт дружеского рукопожатия и взаимного обращения двух научных традиций друг к другу. Такое принятие «чуждой» традиции позволяет значительно расширить сферу своего собственного бытия, осветить круг доселе незамеченных проблем и сюжетов, увидеть иное решение одних и тех же задач. Данная конференция, хочется верить, предоставит указанные возможности для развития отечественного философского общества.

Подтверждением этого ожидания может послужить доклад Д. Н. Разеева на тему: «Нужна ли феноменология аналитической философии?», в котором автор представит свое видение возможного диалога. Также в пленарных докладах планируется участие С. В. Никоненко, Р. В. Светлова, Е. В. Борисова — известного отечественного феноменолога, который уже несколько лет работает на границе между этими двумя философскими традициями (Тема его доклада: «Методологические принципы интерпретации у Дэвидсона и Гадамера»). Планируется работа следующих секций: *Философия сознания*, в рамках которой выступят несколько авторов, работающих на границе феноменологии с другими традициями; *Логика и философия языка*; *Эпистемология*; *Моральная философия*; *Политическая философия*; *Философия истории религии и права*.

Также в последний день конференции планируется заседание круглого стола на тему: «*Аналитическая философия в России в контексте современной мысли*», в рамках которого также будет обсуждаться вопрос о дальнейшем опыте интеграции аналитической философии и других традиций.

ОБЪЯВЛЕНИЕ О ВИРТУАЛЬНОМ СЕМИНАРЕ
ПО КНИГЕ А. Г. ЧЕРНЯКОВА
«ОНТОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ. БЫТИЕ И ВРЕМЯ
В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ, ГУССЕРЛЯ, ХАЙДЕГГЕРА»

С февраля месяца 2012 года возобновляет свою работу на форуме Института «*Высшая религиозно-философская школа*» (<http://www.srph.ru/f/>) семинар, посвященный главам монографии Алексея Григорьевича Чернякова «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера».

В предыдущем учебном году работа семинара была сосредоточена вокруг текста второй главы «Время как число и исчисляющий ум (Аристотелева теория времени)». Во втором семестре нынешнего учебного года планируется подвести итог обсуждению Аристотелевой теории времени и приступить к обсуждению третьей главы «Время и трансцендентальный субъект». Однако те проблемы онтологии времени, которые были затронуты А. Г. Черняковым во второй главе, также не будут оставлены. Разработку концептуальных идей семинара возьмет на себя инициативная группа, в которую в настоящее время входят А. Ю. Вязьмин, Т. В. Литвин и А. Б. Паткуль. К работе семинара приглашаются все желающие.

Работа семинара, посвященного монографии А. Г. Чернякова, в нынешнем учебном году входит в число мероприятий, примыкающих к 7-ой феноменологической конференции в Центральной и Восточной Европе «*Феноменология и Аристотель*», посвященной Алексею Григорьевичу Чернякову, которая состоится в Санкт-Петербурге 2–3 июня 2012 года. Организаторами конференции являются *Организация феноменологических организаций* (ОРО), Институт «*Высшая религиозно-философская школа*» (ВРФС), *Факультет философии города Патры* в Греции.

Институт «*Высшая религиозно-философская школа*» готовит переиздание монографии А. Г. Чернякова «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера». Заявки принимаются до 1 февраля 2012 года по адресу: office@srph.spb.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 2 п. л.), рецензии (до 0,5 п. л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на **русском, английском, немецком или французском языках**.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском и русском языках с указанием имени автора, названия и 7-9 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc». Ссылки и примечания оформляются в виде постраничных сносок. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: ученую степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (место работы). Сведения об авторе должны быть представлены на русском и английском языках.

Примеры оформления сносок:

Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. M. Nijhoff: Den Haag 1966. S. VII.

Held K. Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // Phänomenologie im Widerstreit / hrsg. C. Jamme, O. Pöggeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. S. 13-39.

Sakakibara T. Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology // On Time — New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time / ed. by D. Lohmar, I. Yamaguchi. 2010, Springer. P. 251-271.

Орлова Ю. О. Отношение Я и времени в поздней феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 2010. № 5 (78). С. 107.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 43.

Sakakibara. Op. cit. P. 267. — Только в том случае, если цитируется один источник автора.

Ibid. P. 15.

Хайдеггер. Указ. соч. С. 123. — Только в том случае, если цитируется один источник автора.

Там же. С. 78.

E-mail редакции: artemenko_natalia@yahoo.com

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

**STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
STUDIES IN PHENOMENOLOGY
ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES**

ТОМ 1 (1) 2012

Главный редактор

Н. Артёменко

Вёрстка

Н. Балицкой

Издание подготовлено философским факультетом СПбГУ.

Подписано в печать 28.02.2012 г.

Формат 70 × 100^{1/16}

Усл. печ. л. 12,25. Тираж 100 экз.

Заказ № 1.

Отпечатано на философском факультете СПбГУ.
199034, С.-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.