

метафизические исследования  
приложение к альманаху

---



Jean-François Lyotard

LA PHÉNOMÉNOLOGIE

---

© presses universitaires de France,  
1954

---

MDCCCLXIV

1  $\frac{02 - 9}{101 - 2}$

Жан-Франсуа Лиотар

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

---

---

Перевод с французского и послесловие Б. Г. Соколова

---

лаборатория метафизических исследований  
при философском факультете СПбГУ  
издательство «АЛТЕИЯ», Санкт-Петербург

---

2001

ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЛТЕИЯ»

ББК 87.4  
Л54

РОССИЙСКАЯ  
ГОСУДАРСТВЕННАЯ  
БИБЛИОТЕКА  
2002

**Лиотар Ж.–Ф.**

Феноменология / Перевод с английского и послесловие Б. Г. Соколова — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2001. — 160 с. (серия «Метафизические исследования. Приложение к альманаху»)

Феноменология, благодаря работам своего основателя Э. Гуссерля, его учеников и последователей (М. Хайдеггера, Ж.–П. Сартра, М. Мерло–Понти и др.), стала одним из наиболее значительных направлений философской мысли XX века. В книге современного французского мыслителя Жана–Франсуа Лиотара дан как подробный анализ основных проблем феноменологии (проблемы сознания, intersубъективности, эйдетики и пр.), так и культурно–философский контекст феноменологической мысли.

Книга адресована читателям, интересующимся историей идей, философии и культуры.

ISBN 5-89329-475-0



9 785893 294750



2002002893

© издательство «АЛЕТЕЙЯ» (СПб.), 2001

© Б. Г. Соколов, 2001

## Введение

I. «Именно в нас самих мы находим единство феноменологии и ее истинный смысл», — пишет Мерло-Понти, а Женсон, с другой стороны, подчеркивает, что было бы «абсурдным требовать объективного определения феноменологии». И правда, смысл этого «движения», этого «стиля» точно определим лишь тогда, когда его выводят изнутри, воссоздавая то вопрошание, которое свойственно самой феноменологии. То же можно сказать о марксизме или картезианстве. Это в конечном счете означает, что философия должна быть постигнута не только как событие и «извне», но воссоздана как мысль, т. е. как проблема, как становящееся, как возвратно-поступательное движение. Именно в этом состоит истинная объективность, та объективность, к которой стремился Гуссерль. Но феноменология не означает, как полагал Женсон, упрощенческого субъективизма, когда историк, описывая подобное мышление, в конечном итоге лишь сталкивается со своим мышлением.

II. Феноменология Гуссерля была порождена кризисом субъективизма и иррационализма (конец XIX века — начало XX). Нам нужно будет расположить это мышление внутри ее истории, там, где она нашла для себя место. Конечно, эта история и наша история. Феноменология выступала *против* психологизма, *против* прагматизма, *против* определенного этапа западной мысли, боролась с этим

этапом, будучи с ним тесно связанной. Прежде всего, она была и остается размышлением о познании, о познании познания; и ее знаменитое «заклучение в скобки» состоит в изначальном отказе от культуры, истории, в отречении от любого знания и возвращении тем самым к радикальному не-знанию. Но этот отказ от наследования, этот, как своеобразно выразился Гуссерль, «догматизм» сам укоренен в наследии. Таким образом, история охватывает феноменологию, и Гуссерль постоянно подчеркивал это в своих трудах. И все же в феноменологии имеется некая аисторическая интенция, некое аисторическое притязание, и именно поэтому мы начнем наше рассмотрение феноменологии с ее истории и расстанемся с ней, рассматривая ее в ее споре с историей.

III. Феноменология похожа на картезианство, и конечно, возможно, к ней уместно приблизиться этим окольным путем: она есть логическое рассуждение, которое стремится преодолеть недостоверности логики посредством и «в направлении» к тому языку или логосу, который исключает саму недостоверность. Картезианская надежда на некую *Mathesis Universalis* вновь оживает у Гуссерля. Конечно, *Mathesis Universalis* является философией, к тому же посткантианской философией, поскольку пыталась избежать метафизической систематизации. Она является и философией XX века, видящей свою научную задачу в том, чтобы по-новому обосновать условия науки. Она знает, что знание воплощается в конкретной или «эмпирической» науке, и стремится узнать, на чем основывается это научное знание. Именно здесь исходная точка, корень, который она исследует, непосредственные данности познания. Уже Кант искал *априорные* условия познания: но это *априорность* изначальное предопределяет решение. Феномено-

логия стремится избежать даже этого гипостазирувания. Отсюда ее стиль вопрошания, ее радикализм, ее сущностная незавершенность.

IV. Почему «феноменология»? — Этот термин означает исследование «феноменов», т. е. *того*, что является в сознании, *того*, что «дано». Речь идет о том, чтобы исследовать это данное, «саму вещь», которую воспринимают, о которой мыслят, о которой говорят, не образуя при этом никаких гипотез ни об отношении, связывающем феномен с бытием, феноменом *которого* он и есть, ни об отношении, объединяющем его с Я, *для которого* он есть феномен. Не нужно исходить из кусочка воска для того, чтобы создать философию протяженной субстанции, или философию пространства, *a priori* выстраивающую чувственность. Нужно предоставить, без всяких предпосылок, кусочек воска самому себе и *описать* его так, как он себя дает. Таким образом, внутри феноменологического размышления прорисовывается некий *критический* момент, некое «отрицание [такой] науки» (Мерло-Понти), которая заключается в отказе перейти к объяснению: ибо объяснять красный цвет этого абажура, под сенью которого я размышляю о красном, в точности означает отказаться от этого красного, как *того* красного, которое нанесено на этот абажур, под чьим светом я мыслю о красном; это рассматривать его как высокочастотную вибрацию, интенсивность данных, это в точности означает поместить на место этого красного «нечто», а именно физикалистский объект, который для меня уже вообще не есть «сама вещь». Всегда имеется нечто дорефлексивное, иррефлексивное, допредикативное, т. е. то, на чем основываются рефлексия, наука и что она всегда от нее ускользает, когда выдает свои отчеты.

Вот оба лика феноменологии: сильное доверие к науке подталкивает стремление упрочить ее основания, для того чтобы упрочить все ее здание целиком, и избежать нового кризиса. Но для того чтобы реализовать это намерение, необходимо выйти за пределы самой науки и погрузиться в то, во что она «неосознанно» погружена. С этим рационалистическим намерением Гуссерль и подходит к дорациональному. Но неосторожное обращение может сделать из этого дорационального антирациональное, а из феноменологии — бастион иррационализма. Хайдеггер, пожалуй, кое-что у Гуссерля наследует, однако многое меняет. Наше изложение не будет пытаться сгладить эту двусмысленность, которая вписана в историю феноменологической школы.

V. Феноменологическая рефлексия занимает нас прежде всего с точки зрения гуманитарных наук. И это не случайно. В исследовании непосредственно данного, которое предшествует любой научной тематизации и ее уполномочивает, феноменология раскрывает основополагающую черту, или сущность, сознания об этом данном, то есть интенциональность<sup>1</sup>. Феноменология на месте сознания, традиционно понимаемого как «переваривающее» или, по меньшей мере, впитывающее, наподобие пищи, внешний мир (например, как у Кондильяка), раскрывает некое сознание, которое «раскалывается по направлению» (Сартр), некое сознание, которое вообще *есть* ничто, если оно не есть отношение к миру. Но тогда не являются ли объективные, экспериментальные, короче — подражающие физике, как то происходит в психологии, социологии и т. п., методы полностью неадекватными? Не нужно ли

---

<sup>1</sup> Мы придерживаемся написания *интенциональность*, а не *интенционность*, по аналогии с *рациональностью*.



тогда, по меньшей мере, начинать с развертывания, разъяснения различных модусов, в которых сознание «переплетено с миром»? Например, прежде чем схватывать социальное как объект, что уже является определенным выбором метафизического характера, безусловно необходимо объяснить само значение для сознания факта «бытия-в-обществе», а затем наивно спросить об этом факте. Только таким образом удастся упразднить неизбежные противоречия, которые вытекают из самой постановки социологической проблемы: феноменология пытается не заменить гуманитарные науки, но заострить их проблематику, подобным образом селектируя их результаты и переориентируя их исследования. К этому мы еще вернемся.

VI. Надо ли подчеркивать важность феноменологии? Она есть этап «европейской» мысли, и она постигает себя саму как таковую — именно это показал Гуссерль в *Кризисе*. Мы зафиксируем ее историческое значение, зная, что подобное историческое значение не может быть раз и навсегда определено, ибо и сейчас существуют феноменологи, а также потому, что смысл феноменологии как исторического явления еще продолжается, незавершен. И на самом деле, Финк акцентирует одно у Хайдеггера, а Рикер другое у Мерло-Понти, Левинас — третье у Поза или Тевеназа, и это оправдывает осмотренность, с которой стоит приступать к феноменологии. Но остается, как показал Жан Валь, общий феноменологический «стиль». И несмотря на различия между указанными мыслителями, какими бы значительными и окончательными они ни были, мы попытаемся очертить именно стиль, возвращая тем самым Гуссерлю то, что от него начинается: начало.

# Часть первая

---

## ГУССЕРЛЬ<sup>1</sup>

### Глава I. Эйдетика

**1. Психологический скептицизм.** — Психологизм, против которого боролся Гуссерль, отождествляет субъект познания и психологический субъект. Он утверждает, что суждение «эта стена желтая» не является суж-

---

<sup>1</sup> Эдмунд Гуссерль родился в 1859 г. в Проснице (Моравия) в еврейской семье. Научные исследования в Берлине (Вейерштрасс) и Вене (Брентано). Докторская диссертация — в 1883 г.: *Вклад в теорию вариационного исчисления*, диссертация по математике. Его первые публикации касались логики математики и логики: *Философия арифметики*. Опубликована лишь одна часть (1891). *Логические исследования*, I, 1900, II, 1901. В 1886 г. Гуссерль принял евангелическое вероисповедание; в 1887 г. женился и начал преподавать в университете в Галле. Начиная с 1901 г. он встречается в Геттингене доброжелательную атмосферу, где обучает своих первых учеников (*Идея феноменологии*, 1907). Именно тогда он публикует замечательную статью в Логосе — *Философия как строгая наука* (1911) и первый том, который и был только опубликован при его жизни, *Основные идеи чистой феноменологии и феноменологической философии* (1913). В 1916 г. он получает кафедру в Фрайбурге. Матрин Хайдеггер, его ученик, редактирует его *Пролегомены к феноменологии внутреннего сознания времени* (1928). Затем последовательно выходят в свет *Логика фор-*

дением, независимым от меня, выражающего и воспринимающего эту стену. Скажут, что «стена», «желтая» суть понятия, по объему понятия и его содержанию независимые от любой конкретной мысли. Тогда следует ли согласиться с их существованием в себе, трансцендентным субъекту и реальности? *Противоречия* реализма идей (например, платонизма) неразрешимы и неизбежны. Но, по крайней мере, если допускают принцип *противоречия* как критерий пригодности высказывания (в данном случае платоновского), то не утверждается ли этим самым его независимость по отношению к конкретной мысли? Таким образом переходят от проблемы логической *материи*, понятия, к проблеме ее построения, к *принципам*: но на этой новой почве психологизм не обезоружить. Когда логик утверждает, что два противоположных высказывания не могут быть одновременно истинными, он только выражает, что действительно для меня на уровне переживания сознания невозможно полагать, что стена желая и что она зеленая. Пригодность основных принципов основывается на моей психической организации, и они являются недоказуемыми, поскольку врождены. Отсюда естественно следу-

---

*мальная и трансцендентальная* (1929), *Картезианские медитации* (по-французски, 1931), *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология* (1936). *Опыт и суждение* были отредактированы его учеником Ландгребе в 1939 г.

Несмотря на враждебность, которой окружил его нацистский режим, Гуссерль не эмигрировал. Он умер во Фрайбурге в 1938 г. Его ученик Ван Бреда, опасаясь гитлеровского антисемитизма, перевез в Лувен библиотеку и неизданные работы Гуссерля. Разобранный архив Эдмунда Гуссерля в Лувене насчитывает тридцать тысяч неизданных листов, частично стенограммы и публикуется в полном собрании сочинений — *Гуссерлиане*.

ет, что, в конце концов, нет *истины*, независимой от психологических поступков, которые и управляют ею. Каким образом я мог бы знать, если мое знание, как требует классическая концепция истины, адекватно своему объекту? Каков знак этой адекватности? Ведь необходимо некое «состояние сознания», благодаря которому любой вопрос об объекте, который познается, оказывается излишним: субъективная достоверность.

Таким образом, понятие было переживанием, принцип — возможным условием психологического механизма, истина — верой, увенчанная успехом. Если научное знание оказывалось само по себе относительным к нашей организации, то никакой закон не мог бы был быть высказан абсолютно правильно, он являлся гипотезой, находящейся в процессе бесконечной верификации, действительностью операций (прагма), благодаря которой гипотеза получает возможность определить свою законность. В этом случае наука скорее всего плетет сеть удобных символов (энергия, сила и т. д.), которыми она населяет мир. Ее единственная объективность тогда заключается в том, чтобы установить между этими символами постоянные связи, допускающие действие. *Познание мира*, собственно говоря, не являлось вопросом. Невозможно было и далее утверждать прогресс этого познания на протяжении истории науки: история есть становление без точно определенного означивания, аккумуляция проб и ошибок. Следовательно, следует отказаться от того, чтобы задавать науке вопросы, на которые нет ответа. Наконец, математика есть обширная формальная система символов, установленных конвенциональным образом, и операциональных аксиом без лимитированного содержания: все возможно в нашей фантазии (Пуанкаре). Сама себя определяющая математическая истина оказывается определенной согласно рефе-

рнциальности аксиом, выбранных в самом начале. Все эти положения приводят к скептицизму.

**2. Сущность.** — Гуссерль показывает (*Логические исследования, Идеи I*), что подобный скептицизм, опирающийся на эмпиризм, себя сам упраздняет, поскольку противоречит сам себе. Действительно, основным постулатом для любого эмпиризма является утверждение, что опыт есть единственный источник истины для любого познания: но это утверждение должно быть само подвергнуто доказательству опытом. Итак, опыт, поскольку исчерпывается лишь случайным и единичным, не может предложить науке универсальный и необходимый принцип для подобного утверждения. С другой стороны, невозможно спутать, например, течение субъективных состояний, испытываемых математиком во время того, как он рассуждает, и само рассуждение: операции рассуждения определяются независимо от этого течения; можно только сказать, что математик рассуждает именно тогда, когда посредством этого субъективного течения он получает доступ к объективности правильного рассуждения. Но эта идеальная объективность определяется логическими условиями, а истина рассуждения (его непротиворечивость) *навязывает* себя как математику, так и логику. Правильное рассуждение универсально законно, а ложное рассуждение запятнано субъективностью, следовательно, непередаваемо. Подобно тому как прямоугольный треугольник обладает идеальной объективностью, в том смысле, что он есть субъект совокупности предикатов, которые от него неотделимы под угрозой *утраты* самого прямоугольного треугольника. Для того чтобы избежать двусмысленность слова «идея», мы скажем, что он обладает сущностью, конституированной всеми предикатами, воображаемое упразднение

которых влечет за собой упразднение действительного треугольника. Например, любой треугольник есть по сути выпуклый.

Если продолжать оставаться на уровне математических «объектов», то формалистская аргументация, которая делает из этих объектов конвенциональные концепты, остается в силе. Например, можно показать, что так называемые *существенные* свойства математического объекта на самом деле выводятся из аксиом. Расширяет ли также Гуссерль, начиная с второго тома *Логических исследований*, свою теорию сущности для того, чтобы ее переместить на любимую почву эмпиризма — ощущение? Когда мы говорим «стена желтая», то включаем ли мы сущности в это суждение? Например, цвет, может ли он быть постигнут независимым образом на поверхности, на которой он «помещен»? Нет, поскольку цвет, отделенный от пространства, где он дается, был бы немислим. Ибо если «варьируя» посредством воображения цветной объект, мы из него извлечем его предикат «пространственный», то мы упраздним возможность само. о цветного объекта и придем к *сознанию невозможности*. Именно здесь раскрывается сущность. Следовательно, в суждениях есть предел для нашей фантазии, который зафиксирован в нас самими вещами, о которых мы судим, а сама Phantasia обнаруживается благодаря приему *варьирования*.

Прием воображаемого варьирования дает нам саму сущность, бытие объекта. Объект (Objekt) есть «любая некая вещь», например число два, нота до, круг, любое суждение, чувственная данность (*Ideen I*). Объектом можно «варьировать» произвольным образом, подчиняясь только действительной очевидности и переживанию типа я могу и я не могу. Сущность, или эйдос, объекта конституируется инвариантой, которая пребывает тождествен-

ной во всех вариациях. Таким образом, если производят варьирование с объектом чувственной вещи, то получается само бытие вещи: пространственно-временная совокупность, лишенная вторичных качеств, положенная как субстанция и каузальное единство. Сущность, следовательно, испытывается в переживаемой интуиции; «узрение сущности» (*Wesenschau*) ни коей мере не обладает метафизическим характером, а теория сущностей не вставляется в платонический реализм, где утверждалось бы существование сущности; сущность есть только то, в чем «сама вещь» мне раскрывается *в первичном дарении*.

Речь шла о том, чего хотел эмпиризм, о возвращение к «самим вещам» (*zu Sachen selbst*), об упразднение любого метафизического выбора. Но эмпиризм оставался еще метафизическим, пока он смешивал это требование возврата к самим вещам с требованием фундирования любого познания в опыте, считая за неоспоримое достижение положение, что *только* опыт дает сами вещи: существует эмпирический, прагматистский предрассудок. В действительности, предельный источник права любого рационального утверждения находится в «видении» (*Sehen*) вообще, т. е. в первичном дарующем сознании (*Ideen*). Мы ничего не должны пред-полагать, говорит Гуссерль, «даже понятие философии». И когда психологизм хочет отождествить эйдос, достигаемый посредством варьирования, с понятием, генезис которого психологичен или эмпиричен, то мы можем ему ответить только, что он этим высказывает гораздо больше, чем об этом знает, если желает удержать первичную интуицию, которая претендует на его закон: число два как понятие может быть сконструировано, исходя из опыта. Но когда я достигают это число посредством варьирования, то я говорю, что этот эйдос «предшествует» любой *теории* конструирования числа, а доказательством

этому является любая генетическая экспликация, всегда опирающаяся на действительное знание «некоторой вещи», которую генезис должен эксплицировать. Эмпирическая интерпретация образования числа два *предполагает* первичное постижение этого числа. Это постижение есть, следовательно, условие для всей эмпирической науки, а эйдос, который она нам раскрывает, есть лишь чистая возможность. Но ведь есть нечто, предшествующее этой возможности в реальности, которой занимается эмпирическая наука.

**3. Эйдетическая наука.** — Тогда оказывается возможным придать данной науке ее законность. Неуверенность науки, ощутимая уже в гуманитарных науках, ориентирующихся для ее устранения на физику и математику, которые были для них моделью, имела источник в слепом экспериментальном беспокойстве. Но прежде чем создавать физику, следует изучить то, что есть ее сущность, факт физики. Подобным образом следует поступить и в других дисциплинах. Из определения эйдоса, схваченного посредством первичной интуиции, можно будет попытаться вывести методологические выводы, которые и будут направлять эмпирическое исследование. Ясно, например, что никакая серьезная эмпирическая психология не может быть создана, если сущность психического не постигнута тем способом, который позволит избежать любого смещения с сущностью физического. Другими словами, необходимо определить эйдетические законы, которые руководят каждым эмпирическим познанием: это исследование конституирует эйдетическую науку вообще или онтологию природы (т. е. изучение *esse*, или сущности). Эта онтология постигается в своей истине, как пролегомены к соответствующей эмпирической науке, как то



было с развитием геометрии и той ролью, которую она играла как приправа физического познания. Любая естественная вещь имеет своей сущностью пространственное бытие, а геометрия есть эйдетика пространства. Но она не заключает в себе всю сущность вещи, отсюда проистекает быстрое развитие новых дисциплин. Следовательно, нужно разделить иерархическим образом, начиная с эмпирии: 1) Сущности материальные (сущность одежды, например), изучаемые онтологией или материальными эйдетическими науками; 2) Сущности региональные (культурный объект), покрывающие предшествующие сущности и эксплированные в региональных эйдетиках; 3) Сущность объекта вообще, формальная онтология которого, согласно выше данному определению, и подлежит изучению.<sup>1</sup> Эта последняя сущность, которая покрывает все региональные сущности, есть «чисто эйдетическая форма», а «формальный регион», который она определяет, не есть регион, согласованный с материальными регионами, но «пустая форма региона вообще». Эта формальная онтология определяется в чистой логике; она есть *mathesis universalis*, чаяние Декарта и Лейбница. Ясно, что эта онтология должна определять не только понятие теории вообще, но любые формы возможных теорий (система множественности).

Таково первое значительное движение демарша Гуссерля. Оно опирается на факт, определяемый как «быть здесь индивидуально и случайно»; случайность факта приводит к необходимой сущности, поскольку мыслить случайность — это мыслить, что она принадлежит к сущности того факта, могущего быть иным, чем он есть. Фактичность вызывает, следовательно, необходимость. Этот демарш явным образом воспроизводит платонизм и его

---

<sup>1</sup> Данная иерархия переплетающаяся, а не однолинейная.

«наивность». Но он также содержит картезианство, поскольку пытается осуществить познание сущностей не как конец любого познания, но как необходимое введение в познание материального мира. В этом смысле истина эйдетики расположена в эмпирии, и именно поэтому «эйдетическая редукция», которая побуждает нас перейти от случайной фактичности объекта к его умопостигаемому содержанию, еще можно сказать «мирская». Каждой эмпирической науке соответствует наука эйдетическая, затрагивающая региональный эйдос изучаемых ею объектов, а сама феноменология на данном этапе гуссерлевской мысли определяется как эйдетическая наука региона сознания. Другими словами, в каждой эмпирической науке о человеке (*Geisteswissenschaften*) явным и необходимым образом обнаруживается сущность сознания, и это обнаружение Гуссерль пытается артикулировать в *Идее II*.

## Глава II. Трансцендентальное

**1. Проблематика субъекта.** — Феноменология получала, таким образом, значение пропедевтики «наук о духе». Но начиная со второго тома *Логических исследований*, вырисовывается откат, который нас заставляет вступить в философию в собственном смысле этого слова. Углубление «проблематики корреляции» — т. е. совокупности проблем, поставленных отношением мысли к своему объекту, — позволяет поставить вопрос, который формирует в этой проблематике ядро: субъективность. Вероятно, здесь чувствуется влияние Brentano на Гуссерля (чьим учеником он являлся). Ключевой позицией Brentanовской психологии было положение о том, что сознание всегда есть *сознание о чем-то*, другими словами, сознание интенционально. Если мы переместим этот подход на

уровень эйдетики, то это означает, что всякий объект вообще, сам эйдос, вещь, понятие и т. д. есть объект *для* сознания, так что следует описывать способ, каким я знаю объект и каковым объект есть для меня. Значит ли это, что мы возвращаемся к психологизму? Ведь так могли полагать. Но здесь психологизма нет и в помине.

Забота о радикальном фундаментировании знания привела Гуссерля к формальной эдетики, т. е. к некоему виду логицизма. Но исходя из системы сущностей открыты два возможных направления: или развить логическую науку в *mathesis universalis*, т. е. конституировать на *стороне объекта* науку наук; или, наоборот, перейти от анализа смысла логически используемых этой наукой понятий *для субъекта* к смыслу отношений, которые она устанавливает между этими понятиями, к смыслу истин, которые она хочет стабилизировать, т. е., если коротко, поставить под вопрос само познание не для того, чтобы сконструировать некую «теорию», но для того, чтобы фундаментальнее радикальным образом радикальное эйдетическое знание. Гуссерль, принимая во внимание то обстоятельство, что уже в простом дарении объекта имплицитно присутствует корреляция Я и объекта, который должен привести к анализу Я, выбрал второе направление. Радикальность эйдоса предполагает более фундаментальную радикальность. Почему? Потому что сам логический объект может быть мне дан смутным или спутанным образом, поскольку я могу, исходя из подобных законов, из подобных логических связей, обладать пустой, формальной, операциональной «простой репрезентацией». В шестом *Логическом исследовании* Гуссерль показывает, что логическая (или категориальная) интуиция избегает этого чисто символического постижения лишь тогда, когда она «фундирована» на чувственной интуиции. Идет ли речь о возвращении к

кантовскому положению, согласно которому понятие без интуиции пусто? Так считают неокантианцы.

Таким образом, во втором томе *Логических исследований* мы обнаруживаем два переплетающихся движения. Одно вводит анализ переживания как основание любого познания, что, кажется, может привести нас к психологизму. Другое — обрисовывает очевидное постижение идеального объекта, основано на интуиции чувственной вещи и, кажется, возвращает феноменологию на кантианские позиции. Впрочем, Гуссерль сосредоточивается на втором из вышеописанных путей, и «реализм» сущностей, кажется, скользит по направлению к идеализму субъекта: «Анализ значимости логических принципов приводит к исследованиям, нацеленным на субъект» (*Logique formelle et logique transcendentale*, 203). Итак, кажется, что на этом этапе мы пытались выбрать между идеализмом, нацеленным на эмпирическое я, и идеализмом трансцендентальным в кантовском стиле. Но ни один ни другой не могут удовлетворить Гуссерля. Первый — поскольку он делает непостижимыми истинные суждения, сводя их посредством психологизма к непривилегированным состояниям сознания, и поскольку он одновременно помещает в один и тот же поток сознания то, что годится и что не годится, разрушая таким образом науки и разрушая самого себя как универсальную теорию. Второй — потому что он только выражает условия *a priori* чистого сознания (чистые физика или математика), но не реальные условия конкретного познания: трансцендентальная «субъективность» Канта есть просто совокупность условий, регламентирующих познания *любого возможного объекта вообще*, а конкретное я отбрасывается при этом на чувственный уровень как объект (вот почему Гуссерль обвинял Канта в психологизме). Вопрос же о том, каким образом реальный

опыт действительно вступает в априорную схему любого возможного познания для того, чтобы допустить использование частых научных законов, остается без ответа. Подобным образом происходит и в *Критике чистого разума*, где интеграция реального морального опыта с условиями *a priori* чистой моральности остается невозможным по признанию самого Канта. Гуссерль сохраняет, следовательно, принцип истинности, фундированный на субъекте познания, но отвергает расщепление познания и расщепление конкретного субъекта. Как раз на этом этапе он обращается к Декарту.

**2. Редукция.** — Именно в *Идеях феноменологии* (1907) проявляется картезианское влияние; оно нависнет над *Идеями I*, а также, но в меньшей степени, над *Картезианскими размышлениями*.

Картезианский субъект, достигнутый благодаря операциям сомнения и *cogito*, является конкретным субъектом, переживанием, а не абстрактной схемой. Одновременно этот субъект — абсолютный субъект, поскольку таков подлинный смысл двух первых размышлений: он самодостаточен, не нужно ничего иного, чтобы фундировать его бытие. Перцепция, которую субъект имеет о себе самом, «есть и остается, поскольку она продолжается, неким абсолютом, неким «здесь-вот», некой вещью, которая есть себе то, что она есть, некой вещью, которой я могу измерять, в конечном счете, то, что может и должно означать «быть» и «быть данным» (*Id. phén.*). Интуиция переживания посредством самой себя конституирует модель любой первичной очевидности. И в *Идеи I* Гуссерль снова воспроизводит картезианское движение, заключающееся в том, чтобы исходить из воспринимаемого мира или мира естественного. Не следует удивляться этому «скольжению» от

логического плана к плану естественному: один и другой суть «мирские», объект вообще есть сколь вещь, столь и понятие. Нет, собственно говоря, скольжения, а есть выделение, и необходимо понять, что редукция применяется вообще к *любой трансцендентности* (т. е. ко всему в себе).

Естественная установка содержит тезу или имплицитную позицию, посредством которой я *обнаруживаю здесь* мир и его воспринимаю как существующий. «Телесные вещи просто существуют для меня здесь в каком угодно пространственном размещении. Они, в буквальном или фигуральном смысле этого слова, «присутствуют», с ними я согласовываю или нет особенное внимание... Равным образом живые существа, каковыми являются люди, есть здесь для меня непосредственным образом... Для меня реальные объекты находятся здесь, без различия, являются ли они носителями определенности, более или менее известными, составляющими тело из действительно воспринимаемых объектов, даже если они не воспринимаются, или если они представлены интуитивным образом... Но совокупность этих объектов может быть со-представлена в интуиции ясно или смутно, отлично или смешанно, постоянно покрывая действительное поле перцепции, не исчерпывая мира, который для меня есть «здесь» осознанным образом в каждое мгновение, когда я бдителен. Наоборот, она расширяется безгранично, согласно порядку, фиксирующему сущее, она оказывается частично пронизанной, частично окруженной *смутным горизонтом сознания неопределенной реальности*... Этот туманный горизонт, никогда не способный к тотальной определенности, необходимым образом есть здесь... Мир... имеет свой временный горизонт, бесконечный в двух смыслах, в своем прошлом и в своем будущем, в знакомом и незнакомом, в не-

посредственно живущем и лишенном жизни. [Наконец, этот мир не только] мир вещей, но согласно той же непосредственности мир ценностей, мир благ, практический мир» (*Ideen*, 48–50). Но этот мир содержит также идеальное окружение: если меня в настоящее время интересует математика, то этот арифметический мир есть здесь для меня, он отличен от естественной реальности тем, что он есть для меня тогда, когда я принимаю позицию математика, в то время как естественная реальность всегда здесь. Наконец, естественный мир есть также мир intersубъективности.

Естественная теза, имплицитно содержащаяся в естественной установке, есть то, посредством чего «я обнаруживаю [реальность] как существующую и которую я принимаю такой, какой она дается мне, как существующую» (*Ideen*, 52–53). Разумеется, я могу подвергнуть сомнению данные естественного мира, отрицать «информацию», которую я от него получаю, отличать, например, то, что есть «реально», и то, что «иллюзорно», и т. п.: но это сомнение «не изменит ничего в общей позиции естественной установки» (*ibid.*), оно заставляет нас подходить к постижению этого мира как существующего наиболее «адекватным образом», более «строго», чем то, что нам дает непосредственная перцепция. На этом сомнении основан выход за пределы восприятия, осуществляемый в научном знании, но и в этом знании сохраняется внутренняя теза естественной установки, поскольку нет науки, которая не полагает существование реального мира, наукой которого она является.

Этот намек на первые два рассуждения Декарта выражает, что, несмотря на восстановленный картезианский радикализм, Гуссерль обнаруживает его недостаточность: картезианское сомнение, примененное к естественным вещам (кусочек воска), сохраняет саму мирскую установку,

оно есть лишь *модификация* этой установки, сомнение не отвечает, следовательно, глубинному требованию радикальности. Доказательство этому будет дано в *Картезианских размышлениях*, где Гуссерль отвергает геометрический предрассудок, посредством которого Декарт уподобляет *cogito* аксиоме знания вообще, тогда как *cogito* должно быть нечто большим, поскольку оно есть основание самих аксиом. Этот геометрический предрассудок обнаруживает недостаточность сомнения как процедуры радикализации. Сомнению, следовательно, нужно противопоставить установку, посредством которой *я не становлюсь в установку по отношению к миру как существующему*, поскольку эта позиция есть естественное утверждение существования, или помещение в картезианское сомнение, и т. п. На самом деле ясно, что я, как эмпирический и конкретный субъект, продолжаю участвовать в естественной установке мира, «эта теза есть опять же некое переживание», но я никак ее не *использую*. Эта установка подвешена, поставлена вне игры, вне круга, заключена в скобки. И посредством этой «редукции» (*эпохэ*) окружающий мир не есть более просто существующий, но «феномен существования» (*Méd. cart.*).

**3. Чистое я.** — Каков результат этой редукционной операции? Поскольку конкретное я переплетено с естественным миром, то ясно, что оно само редуцировано. Иначе говоря, я должен воздерживаться от любой тезы о субъекте я как существующего. Но не менее ясно, что есть Я, которое воздерживается и которое есть само Я редукции. Это Я называется *чистым я*, и эпохэ есть универсальный метод, посредством которого я себя постигаю как чистое я. Обладает ли это чистое я содержанием? Нет, в том смысле, что оно не есть нечто содержащее, да, в том смыс-



ле, что я нацелено на некую вещь. Но надо ли производить редукцию этого содержания? До того как ответить на этот вопрос, следует констатировать, что на первый взгляд редукция полностью разлагает, с одной стороны, мир как тотальность вещей, а, с другой стороны, сознание как субъект редукции. Преступим к эйдетическому анализу региона вещи и региона сознания.

Естественная вещь, например, это вот дерево, дается мне в и посредством непрекращающегося потока набросков, силуэтов (*Abschattungen*). Эти силуэты через которые эта вещь прорисовывается, переживаются, соотносясь с вещью посредством ее постигающего смысла. Вещь, подобно «тождеству», которое мне дается посредством постоянных модификаций, и то, что делает ее вещью для меня (т. е. в себе для меня), то это в точности необходимая неадекватность моего постижения этой вещи. Но идея неадекватности двусмысленна: так как вещь вырисовывается сквозь последовательные силуэты, я достигаю вещь только единообразно, с одной из ее сторон, но одновременно мне «даются» другие стороны вещи, но не «лично», а положенные посредством чувственно данной стороны. Другими словами, вещь так, как она мне дается перцепцией, всегда открыта в горизонте индетерминации, «она указывает заранее различные перцепции, фазы которой в единстве перцепции фундируют друг друга, постоянно переходя одна в другую» (*Ideen*, 80). Таким образом, вещь не может никогда мне быть дана как *некий абсолюте*, следовательно, существует «неопределимое несовершенство, которое принадлежит к неустранимой сущности корреляции между вещью и перцепцией вещи» (*ibid.*). В течении перцепции последовательные наброски затушевываются, а новый силуэт вещи может скорректировать предшествующий силуэт. Вместе с тем в этом нет противоречия, поскольку

поток всех этих силуэтов фундируется в единстве перцепции, а вещь появляется через бесконечные затушевывания.

Наоборот, само переживание дается самому себе в «имманентной перцепции». Сознание себя дает переживание в самом себе, то есть взято как абсолютное. Это не значит, что переживание всегда адекватно постигнуто в своем полном единстве: как течение оно всегда уже отдалено, уже прошло, когда его желаешь удержать. Именно поэтому я могу его постигнуть только как удержанное переживание, как ретенцию, и потому «тотальное течение моего переживание есть переживаемое единство, которое принципиально невозможно постигнуть посредством перцепции в нас, всецело позволяя «протекать с» ним» (*Ideen*, 82). Особое затруднение, которое в то же самое время есть сущностная проблематичность сознания, проявляется в изучении сознания внутреннего времени<sup>1</sup>. Несмотря на то, что в нем нет непосредственной адекватности сознания самому себе, оказывается, что *любое переживание несет в себе самом возможность принципа своего существования*. «Поток переживаний, который есть мой поток, поток мыслящего субъекта, может быть широк, что оказывается не-схватываемым, неизвестным, это касается частей как уже протекших, так и пребывающих в становлении. Достаточно того, что я бросаю свой взгляд на жизнь, которая течет в реальном настоящем, что в этом акте я себя схватываю как чистый субъект этой жизни, что я мог бы сказать без оговорки и необходимым образом: я есть, эта жизнь есть, я живу: *cogito*» (*Ideen*, 85).

Следовательно, первый результат редукции состоит в том, чтобы обязать нас разложить чистым образом мирское или естественное вообще и не-мирской субъект. Мы,

---

<sup>1</sup> См. с. 110 и далее настоящего издания.

осуществляя дескрипцию, некоторым образом иерархизируем эти два региона бытия вообще: на самом деле мы заключаем из *случайности* вещи (взятой как модель мирности) и из *необходимости* чистого я, остатка редукции. Вещь и мир вообще не аподиктичны (*Méd. cart.*), они не исключают возможность в них сомневаться, следовательно, не исключают возможность своего несуществования. Вся совокупность опыта (в кантовском смысле) может проявить только видимость и быть лишь соответствующим сном. В этом смысле редукция, как выражение свободы чистого я, *есть уже сама по себе* проявление случайного характера мира. Наоборот, субъект редукции, или чистое я, очевиден самому себе аподиктичной очевидностью, это означает, что течение переживаний, которые его конституируют тогда, когда он проявляется себе самому, не может быть поставлено под вопрос ни в отношении своей сущности, ни в отношении своего существования. Эта аподиктичность не вызывает тождественности; удостоверенность бытия я не гарантирует удостоверенности познания меня. Но ее достаточно, чтобы противопоставить перцепцию, трансцендентную вещи и миру вообще, имманентной перцепции: «Мирская установка, которая есть „случайная“ установка, противопоставляется установке моего чистого я и моего эгологического переживания, которое есть „необходимая“ и абсолютно несомненная установка. Любая вещь, данная „лично“, может также не быть, но никакое переживание, данное „лично“, не может не быть» (*Ideen*, 86). Этот закон является сущностным законом.

Мы могли бы себя спросить: должна ли феноменологическая редукция быть примененной к содержанию чистого я? Мы понимаем теперь, что этот вопрос предполагает радикальное противоречие, противоречие, которое Гуссерль вменяет в вину Декарту: оно состоит в том, что

полагают субъект вещью (*res cogitans*). Мое чистое я не есть вещь, *поскольку оно не дается себе самому как вещь, ему данная*. Оно не «сосуществует мирным образом» с миром, ему нет необходимости в мире для того, чтобы быть; ибо если вообразить, что мир уничтожен (в этом пассаже усмотрят технику воображаемых вариаций, фиксирующих сущность), то «бытие сознания несомненно необходимым образом изменится... но оно не затрагивает своего собственного существования». Действительно, уничтоженный мир — это только означает для сознания, направленного на мир, исчезновение в потоке переживаний некоторых эмпирически регулируемых сцеплений, исчезновение, вызывающее исчезновение других, рационально сообразующихся с первыми, сцеплений. Но это уничтожение не ведет к исключению иных переживаний и иных сцеплений переживаний. Другими словами, «никакое реальное бытие не является необходимым для бытия самого сознания. Имманентное бытие есть, следовательно, неоспоримым образом абсолютное бытие, в том смысле, что *«nulla 'res' indiget ad existendum»*. С другой стороны, мир трансцендентных *res* полностью соотносится с сознанием, но не с понимаемым логическим образом сознанием, а с действительным сознанием» (*ibid.*, 92).

Таким образом, эпохэ, рассмотренное на этапе *Идеи I* (*Ideen I*), имеет двойное значение: с одной стороны, негативное в том отношении, что оно изолирует сознание как феноменологический остаток, и это тот уровень, на котором действует эйдетический анализ сознания (т. е. все еще естественный); с другой стороны, позитивное, поскольку эпохе проявляет сознание как абсолютную радикальность. В феноменологической редукции гуссерлевская программа несомненного и первичного основания осуществляет новый этап: она переходит от эйдетической радикализации

к радикализации *трансцендентальной*, т. е. к радикализации, которая фундирует любую трансцендентность. (Отметим, что под трансцендентностью следует понимать способ представленности объекта вообще.) Мы спросили, каким образом математическая или научная истина может быть возможна, и в противовес скептицизму увидели, что она возможна лишь посредством сущностной установки того, что мыслимо. Эта сущностная установка вмещивается только в «видеть» (*Schau*), а сущность схватывается в первичном дарении. Затем, размышляя над самим этим дарением, а более точно, над первичным дарением вещей (перцепцией), мы обнаружили по эту сторону установки, с помощью которой мы находимся среди вещей, сознание, сущность которого гетерогенна всему тому, сознанием чего она является, любой трансценденции. Посредством этого сознания положен сам смысл трансцендентного. Таково истинное значение помещения за скобки: оно возвращает взгляд сознания на его самого, оно изменяет направление этого взгляда и срывает, усомнившись в мире, покрывало, которое маскирует во мне мою собственную истину. Это усомнение выражает, что я пребывает тем, чем оно есть, т. е. «переплетенным» с миром, и что его собственное конкретное содержание остается потоком *Abschattungen*, сквозь который я прорисовываю вещь. «Конкретное содержание субъективной жизни не исчезает при переходе к философскому измерению, но именно там обнаруживается в своей аутентичности. Установка мира была «поставлена вне действия», а не уничтожена: она остается жизнеспособной, хотя и в «модифицированной» форме, которая позволяет сознанию быть полностью сознанием самого себя. Эпохе не является логической операцией, которая востребована условиями некоторой теоретической проблемы, оно есть демарш, который дает доступ

к новому миру *существования*: трансцендентальному существованию как существованию абсолютному. Подобное значение может реализоваться лишь в акте свободы».<sup>1</sup>

**4. Чистое Я, психологическое Я, кантовский субъект.** — Итак, речь не идет о том, чтобы возвратиться к психологическому субъективизму, поскольку Я, раскрытое редукцией, не является в точности естественным психологическим или психофизическим Я; более того, речь не идет о некоем зигзаге в кантовской позиции, поскольку трансцендентальное Я оказывается не «логически постигнутым сознанием, но действительным сознанием».

1) Нельзя смешивать трансцендентальное Я и психологическое Я — вот на чем настаивают *Картезианские размышления*. Конечно, говорит Гуссерль, «как Я, находящееся в естественной установке, я есмь всегда также и трансцендентальное Я, но, — добавляет он, — знаю я об этом только благодаря осуществлению феноменологической редукции»<sup>2</sup>. Эмпирическое Я «заинтересовано миром», оно живет в нем всецело естественным образом; на основе этого Я феноменологическая установка конституирует *удвоение Я*, устанавливая тем самым незаинтересованного наблюдателя, феноменологическое Я. Именно это незаинтересованное наблюдающее Я проводит феноменологическую рефлексию, причем саму по себе рефлексию удерживает незаинтересованная установка наблюдателя. Следовательно, одновременно нужно допустить, что то Я, о котором идет речь, есть конкретное Я, поскольку между

---

<sup>1</sup> *Tran-Duc-Thao*. Phénoménologie et matérialisme dialectique. P. 73–74. Никогда не повредит посоветоваться с этой примечательной книгой.

<sup>2</sup> *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. Пер. Д. В. Складнева. СПб., 1998, Размышление II. С. 102–103.

психологией и феноменологией нет какого-либо *содержательного* различия и поскольку не существует такого конкретного Я, которое было бы отвлечено от своего бытия в мире. И интенциональная психология, и трансцендентальная феноменология обе исходят из *cogito*, но в то время как первая остается на уровне мира, вторая осуществляет свой анализ исходя из трансцендентального *cogito*, которое заключает мир, в том числе и психологическое Я, в свою тотальность.

2) Не оказываемся ли мы тогда перед кантовским трансцендентальным субъектом? Большое количество мест как в *Идеях I*, так и в *Картезианских размышлениях* допускают это, и не случайно «критический» философ Наторп<sup>1</sup> заявлял о согласии с *Идеями I*. Подобные допущения проистекают, в частности, о того, что Гуссерль настаивает на абсолютном бытии сознания для того, чтобы избежать мнения о том, что Я есть лишь регион природы (что является основным постулатом психологии). Он показывает, что природа, наоборот, возможна лишь посредством Я: «Природа возможна лишь благодаря интенциональному единству, мотивированному в сознании на уровне имманентных связей... Область переживаемого как абсолютная сущность... по сути независима от любого бытия, принадлежащего миру, природе, не обращается к нему для своего существования. Существование природы не может обуславливать существование сознания, поскольку природа манифестирует себя саму как коррелят сознания (*Ideen*, 95–96). Критические мыслители (Наторп, Риккерт, Крайс, Зохер) основываются на этой трансцендентальной философии и показывают, что для Гуссерля

<sup>1</sup> Гуссерлевские *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, *Logos*, VII, 1917–18.

как и для Канта, объективность приводит к совокупности *a priori* условий, а также то, что для феноменологии, как и для *Критики*, значима одна и та же проблема: каким образом *данное* возможно? Что же касается интуитивистского аспекта и в особенности того чистого схватывания переживаемого в имманентной перцепции, то Крайс не сомневается в том, что его происхождение заключается в эмпирическом предрассудке: действительно, каким образом можно было бы допустить, что субъект, который есть не что иное, как совокупность условий *a priori* любой возможной объективности, является *также* эмпирическим потоком переживаний, доступных схватыванию в своей радикальной несомненности в первичном присутствии в себе? Кант пишет: «Вне логического обозначения я мы не обладаем никаким постижением субъекта в себе, который дается на основе я, как и любое мыслимое, в качестве субстрата». Гуссерлевский имманентный принцип следует из эмпирической психологии, он несовместим с конституированием объективности. Исключая сделанную оговорку, Гуссерль остается достаточно последовательным кантианцем.

В знаменитой статье<sup>1</sup> О. Финк, тогда еще ассистент Гуссерля, отвечает на подобные комментарии таким образом, который поможет прояснить нашу проблему: феноменология не ставит, собственно говоря, критическую проблему, она ставит проблему *происхождения мира*, таким же образом, как ее ставили еще религия или метафизические системы. Без сомнения, данная проблема — поскольку она всегда полагается и разрешается в терминах апорий — элиминируется критицизмом. Критицизм заме-

---

<sup>1</sup> Die phaenomenologische Philosophie E. Husserl in der gegenwaertigen Kritik, Kantstudien. XXXVIII, 1933. Скрепленная подписью Гуссерля.



няет ее проблемой условий возможности мира для меня. Но если условия сами по себе суть условия мира, то весь кантовский анализ остается только на эйдетическом уровне, т. е. на уровне мира. Следовательно, ясно, что критическая философия совершает ошибку при интерпретации феноменологии. Это ошибка, в частности, проявляется в том, что касается вопроса об имманентности и «смещении» трансцендентального субъекта с конкретным субъектом. В действительности имеется не смещение, но наоборот — удвоение; ибо единство субъекта является той данностью, которая предшествует всякому концептуальному конструированию. И именно из-за того, что система *a priori* условий объективности есть субъект, трансцендентальный субъект оказывается чем-то непостижимым для критической философии как таковой. В действительности воспринимающий субъект есть именно тот субъект, который создает мир и которому тем не менее этот мир дается посредством ощущения. Когда мы перспективным образом изучаем свою связь с миром с целью отличить себя от этого мира, мы используем критерий имманентности; а парадоксальная ситуация возникает из-за того, что само содержание этой имманентности есть не что иное, как мир как направленность, интенциональность, феномен, и при этом этот мир полагается как реальное существование, как нечто трансцендентное мне. Редукция, исходящая из этого парадокса, позволяет нам в точности постичь, каким образом для нас есть некоторое «в себе», т. е. каким образом трансцендентность объекта может обладать смыслом трансцендентности в имманентности субъекта. Редукция оставляет за субъектом истинность его конституирования трансцендентностей, имплицитную в той установке отчуждения, которая и есть естественная установка.

5. **Интенциональность.** — Если объект может иметь трансцендентный смысл внутри имманентности меня самого, то это происходит потому, что не существует, собственно говоря, имманентности в сознании. Различие между имманентными данными и трансцендентными данными, на котором Гуссерль основывает первое разделение сознания и мира, есть различие внутримировое. В действительности феноменологическое эпохэ обнаруживает сущностный характер сознания, исходя из которого проясняется парадокс, который мы только что отметили. На деле интенциональность не есть та психологическая данность, которую Гуссерль унаследовал от Brentano, она есть то, что делает возможным само эпохэ: воспринимать эту трубку на столе отнюдь не означает обладать репродукцией в миниатюре этой трубки в сознании, подобно тому как это мыслил ассоциационизм, но быть *направленным* на сам объект трубки. Редукция, вынося за скобки естественное мнение (спонтанное полагание существования объектов), обнаруживает объект как направленность, или феномен, трубка в этом случае есть лишь нечто *противостоящее*, (*vis-à-vis*) (Gegenstand)<sup>1</sup>, а мое сознание есть то, для чего есть это противостоящее. Мое сознание не может быть мыслимо столь воображаемым образом, чтобы вычленив из него то, осознанием чего оно является, невозможно даже сказать, что оно будет тогда сознанием ничто, поскольку это ничто оказалось бы в этом отношении по-прежнему феноменом, сознанием которого оно является. Воображаемые вариации, действуя на сознание, открывают нам свое собственное бытие, которое есть сознание некоей вещи. Сознание интенционально именно постольку, поскольку возможно задействовать редукцию без того, чтобы утратить то, что редуцировано: редуцировать — это

<sup>1</sup> Предмет (нем.).

глубинным образом трансформировать все данные противостоящего, феноменальные данные, и обнаружить таким образом сущностный характер Я: радикальное или же абсолютное основание, источник любых означиваний или конституирующих возможностей, связь интенциональности с объектом. Вполне понятно, что интенциональность не обладает только лишь перцептивным характером: имажинации, представления, опыты другого, чувственные и категориальные интуиции, акты рецептивности и спонтанности и т. п., короче, все содержания картезианского перечисления: «Чем является я, которое мыслит? Некая вещь, которая сомневается, которая размышляет, которая воспринимает, которая утверждает, которая отрицает, которая желает, которая не желает, которая также воображает и чувствует». Впрочем, Гуссерль различает актуальное Я, в котором есть «эксплицитное» сознание объекта, и неактуальное Я, в котором сознание объекта имплицитно, «потенциально». Актуальное переживание (например, акт внимательного постижения) всегда окружено аурой неактуальных переживаний, «потокотех переживаний, которые никогда не могут конституироваться в чистые актуальности» (*Ideen*, 63). Все актуальные или неактуальные переживания равным образом интенциональны. Не следует смешивать интенциональность и внимание (*intentionalité et attention*). Существует имплицитная, невнимательная интенциональность. Мы еще будем иметь случай вернуться к этому пункту, существенному для психологической науки: он содержит, сжатым образом, целый феноменологический тезис, касающийся бессознательного.

Теперь проясним, почему говоря о Гуссерле говорят о включении мира в сознание: действительно, сознание есть не только Я-полюс (ноэза) интенциональности, но также полюс «вот этого» (ноэма), однако следует уточнить, что это включение не *реально* (трубка находится в комнате),

но интенционально (феномен трубки находится в моем сознании). Интенциональное включение, которое обнаруживается в каждом отдельном случае методом интенционального анализа, означает, что отношение сознания к своему объекту не является отношением двух внешних и независимых реальностей, поскольку, с одной стороны, объект есть *Gegenstand*, феномен отражающийся в сознании, в котором он возникает, и, с другой стороны, сознание есть сознание этого феномена. Именно поэтому включение интенционально настолько, насколько возможно фундаментализировать трансцендентное в имманентности без утраты [сущностных свойств] этого трансцендентного. Таким образом, интенциональность сама по себе является ответом на вопрос: каким образом она несет объект в себе и для меня? Воспринимать трубку означает в точности: быть на нее направленным как на реально существующее. Таким образом, смысл мира дешифруется как смысл, который я даю миру, но этот смысл есть переживание как нечто объективное, то открытое мной, без которого он не имел бы смысла мира для меня. Редукция, в среде *интенционального анализа*, позволяет нам строгим образом описать отношение субъекта и объекта. Это описание приводит в действие «философию», имманентную естественному сознанию, а не философию, пассивно примыкающую к данности. Т. е. сама интенциональность определяет эту «философию». Интенциональный анализ (по самому своему имени) должен раскрыть, каким образом *конституируется* смысл бытия (*Seinssinn*) объекта; ведь хотя интенциональность есть направленность, она есть также придание смысла. Интенциональный анализ имеет дело с конституированным объектом как осмысленно конституированным и раскрывает это *конституирование*. Поэтому в *Идеях II* Гуссерль последовательно исходит при конституировании из

материальной природы, из природы одушевленной и из Духа. И понятно, почему субъективность не есть нечто «творческое», ибо сама по себе она есть лишь *Ichpol*, а, в свою очередь, «объективность» (*Gegenstaendlichkeit*) существует только как некий полюс интенциональной направленности, который придает ей смысл объективности.

### Глава III. «Жизненный мир»

1. **Трансцендентальный идеализм и его противоречия.** — Итак, на этом этапе мы, может показаться, обращаемся к «трансцендентальному идеализму» (*Картезианские размышления*); этот трансцендентальный идеализм уже заключен в самой процедуре редуцирования. Но подобно тому как трансцендентальный субъект не отличается от конкретного субъекта, то кажется, что и трансцендентальный идеализм, кроме всего прочего, должен быть солипсистским. Я один в мире, этот мир сам по себе есть лишь *идея* единства всех объектов, вещь есть лишь единство моего восприятия вещи, т. е. *Abschattungen*, а смысл полностью фундирован «в» моем сознании как интенции или придании смысла (*Sinnsgebung*). В действительности Гуссерль никогда не останавливался на этом монадическом идеализме, прежде всего потому, что опыт объективности отражен в согласии некоего множества субъектов, и также потому, что другой сам по себе дан мне в некоем абсолютно первичном опыте. Другие *ego* не суть лишь представления и объекты, «находящиеся во мне, синтетические единства, находящие во мне свое возможное подтверждение, но суть, по своему смыслу, именно „другие“». <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. Перевод Д. В. Скляднева. С. 183.

Инаковость другого (*l'altérité de l'autre*) отличается от простой трансценденции вещи, поскольку другое есть некое я для себя самого, и поскольку его единство есть не моя перцепция, но [единство] в себе; другими словами, другой есть чистое я, которое не нуждается ни в чем, чтобы существовать, он есть абсолютное существование и радикальная точка отсчета для себя самого, подобно тому как я таковым являюсь для самого себя. Тогда возникает вопрос: каким образом существует конституирующий субъект (другой) для конституирующего субъекта (я)? Понятно, что другой удостоверен мной как «чужой» (*Картезианские размышления*), поскольку он является источником смысла и интенциональности. Но вне этого опыта чуждости (который даст Сартру тему разделенности сознаний) на трансцендентальном уровне экспликация другого не может быть дана в тех же самых терминах, что и экспликация вещи, и вместе с тем в той мере, в какой другой есть для меня, он есть также благодаря мне — я уверен в этом благодаря существенным результатам трансцендентальной редукции. Это требование, свойственное экспликации другого, однако, рассматривается как недостаточное в *Картезианских размышлениях*, из текста которых мы только что открыли саму позицию другого. В результате достигнутого описания «уподобляющей апперцепции<sup>1</sup>», посредством которой тело другого мне дается как тело собственное другому я, полагающему психическое как его собственный знак, и после того как из этой «непрямой доступности» для нас выведено основание существования другого, Гуссерль объявляет то, что не оправдывает наши ожидания: с феноменологической точки зрения, «другой есть модификация „моего“ я».<sup>2</sup> В III части *Идей II*, Гус-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

серль подчеркивал вместо этого оппозицию между «естественным миром» и «миром духа» (*Geist*) и абсолютный онтологический приоритет первого над вторым: единство вещи есть единство развертывания *Abschattungen* для сознания, а единство личности есть «единство абсолютной манифестации». В случае субъекта и, следовательно, в случае другого как субъекта (*alter ego*), мы не можем *редуцировать* реальное существование к интенциональному корреляту, поскольку то, что я интенциализирую, когда направлен на другого, есть в точности абсолютное существование: здесь фундируются «быть реальным» и «быть интенциональным». Следовательно, мы можем отчасти полагать некое «сообщество личностей», которое Рикёр (*Analyses et problèmes dans Ideen II, Revue de métaphysique et de morale*, 1951) сближает с коллективным сознанием у Дюркгейма или объективным духом в гегелевском смысле и которое конституируется разом посредством обоюдного схватывания субъективностей и сообщества их окружения. Это сообщество личностей конститутивно исходя из *своего* собственного мира (средневековый мир, мир греков и т. п.); но конститутивно ли оно первичным образом? Утверждать это — значит полагать, что трансцендентальный и солипсистский субъект не радикален, поскольку он погружен своими корнями в мир духа, в саму по себе конститутивную культуру.

Иными словами, трансцендентальная философия как философия радикального субъекта не доходит до того, чтобы интегрироваться с культурной социологией, между ними пребывает «натяжение» (Рикёр), даже противоположность, которая не прилагается к феноменологическому мышлению, а присуща ему: ибо именно сама трансцендентальная философия приводит к проблеме интерсубъективности или сообщества личностей, как это показывают

параллельные пути *Картезианских размышлений* и *Идей*. Ясно, что с точки зрения культурной социологии, которая является точкой зрения уже *Идей II* и которая превалирует в последних работах (*Кризис*, Письмо Леви-Брюлю), вводит, по признанию самого Гуссерля, нечто напоминающее *исторический релятивизм*, против которого по сути трансцендентальная философия и боролась, но, однако, эта философия не смогла ни выйти за проблематику другого, ни переработать эту проблему, пересматривая достижения радикального субъективизма; вместе с интенциональным анализом другого радикальность оказывается уже не на стороне меня, но на стороне интерсубъективности, и эта интерсубъективность есть не просто лишь интерсубъективность для меня — утверждение, которое оставляло бы за я смысл единственного основания — она есть абсолютная интерсубъективность или, если угодно, первая. Но можно отважиться сказать, что сам Гуссерль не доходит до этого: радикальность как таковая устанавливается в *Идеях I* как радикальность трансцендентального *cogito* и остается ядром всей его философии. Например, в *Кризисе* мы обнаруживаем показательную критику картезианского трансцендентализма: Декарт «не раскрывает, что любые дистинкции типа Я и Ты, внешне и внутренне „конституируются“ лишь в абсолютном *Ego*». Таким образом, *ты*, как и *это*, есть просто синтез эгологических переживаний.

И вместе с тем именно здесь открывается смысл той «культурной социологии», по направлению к которой мысль Гуссерля эволюционировала до конца его жизни. Об этом с избытком свидетельствует *Кризис*, две первых части которого были опубликованы в 1936 году в Белграде. Эту рефлексию об истории как об интерсубъективности Гуссерль сближает с проблемой трансцендентальной ра-



дикальности: «этот текст стремится обосновать неизбежную необходимость превращения философии в трансцендентальную феноменологию путем удержания в сознании телеологически-исторического отношения к истокам критической ситуации, в которой мы оказываемся в том, что касается науки и философии. Этот текст отныне устанавливает начинание, независимое от трансцендентальной феноменологии». Другими словами, путь, которому следовали до сих пор и который, порождая как логико-математические проблемы, так и проблемы перцептивности, привел нас к абсолютному *ego*, этот путь отныне перестает быть привилегированным: путь истории равно правомерен. Прояснение истории, в которую мы вовлечены, разъясняет задачу философии. «Нашей задачей является анализ нас самих, как тех, кто не только воспринимает духовное наследство, но становится тем, что мы есть всецело и исключительно исторически-духовным образом»; и философ не может не касаться истории, поскольку философ, озабоченный радикальностью, должен постигать и преодолевать непосредственные исторические данные, являющиеся в действительности историческими отложениями, предрассудками, которые конституируют свой «мир» в культурном смысле. Итак, что это за кризис, в котором мы оказались? Этот кризис есть результат объективизма. Речь идет, собственно говоря, не о кризисе физической теории, но о кризисе, который поразил значение наук в их отношении к самой жизни. То, что характеризует современный дух, так это логико-математическая формализация (именно она конституирует стремление *Логических исследований*) и математизация естественного сознания: *mathesis universalis* Лейбница и новая методология Галилея. Именно на этом базисе развивается объективизм: раскрывая мир как математически апплицируемый, Галилей

открывает его как произведение сознания (*Кризис II*, §9). Таким образом, объективистский формализм как таковой является отчуждающим; это отчуждение необходимо обнаружить как недуг захвата субъективности объективной наукой: с этого времени она оставляет лишь один выбор — или конструирование психики как физической модели, или изучение, лишенное той строгости, что свойственна физике. Декарт разрешает эту дилемму, вводя *трансцендентальный мотив*: посредством *cogito* истина мира — как феномена, как *cogitatum* — этому миру возвращена, объективистское отчуждение, приводящее к метафизическим апориям души и Бога в этом случае упраздняется — или, по крайней мере, его можно было бы упразднить, если бы сам Декарт не был жертвой галилеевского объективизма и не смешивал трансцендентальное *cogito* и психологическое я: тезис об *ego* как *res cogitans* зачеркивает всякое трансцендентальное стремление. Отсюда двойственность картезианского наследия: с одной стороны, метафизический рационализм, который элиминирует *ego*, и скептический эмпиризм, который разрушает знание, с другой. Только трансцендентализм, последовательно придерживаясь представления о знании, целиком базирующемся на фундаментальном *ego*, дарителе смысла, проживающему до-объективной, до-научной жизнью непосредственно в «жизненном мире», точная наука о котором есть не что иное, как только лишь оболочка, может дать объективизму его истинное основание и лишить его отчужденности: трансцендентальная философия делает возможным объединение объективизма и субъективизма, абстрактного знания и конкретной жизни. Таким образом, сам вид европейской гуманитарности, который сам по себе есть лишь ограниченный вид гуманитарности вообще, есть также шанс превращения философии в феноменологию:

«В философствовании мы — функционеры человечества»<sup>1</sup>.

2. **Lebenswelt.** — Мы не можем далее продолжать описание эволюции Гуссерля в этом направлении. Мы видим, что начиная с доктрины Wesenschau акценты его мысли во многом модифицировались; вместе с тем несомненно, что эта мысль до самого конца остается в кругозоре центральной проблемы, т. е. радикальности. Но абсолютное *ego*, которое философ *Идей* понимал как единственный идентичный и универсальный полюс, обнаруживается в новом свете в философии последнего периода. Мы только что рассмотрели вовлеченность в историю и в интересубъективность. Гуссерль называет ее иногда *Leben* (жизнью), субъектом *Lebenswelt*; мы уже знаем, что по сути нет разницы между конкретным *ego* и трансцендентальным субъектом; но это отождествление часто подчеркивается в таком аспекте, который квалифицирует последний этап философии Гуссерля как эмпиризм (Ж. Валь).

Именно в разработке того великого вопроса, который он ставит в *Логических исследованиях*, и возникает осознание того, что понимается под истиной, принципиально берущей начало в философии *Lebenswelt*. Ясно, что истина не может быть здесь определена как соответствие мысли и ее объекта, поскольку из подобного определения следовало бы, что философия всецело определяет, с одной стороны, всякую мысль и, с другой, — всякий объект в их внешней тотальной связи: феноменология же нас учит, что подобная внешность немислима. Истина не может более определяться и только как *a priori* совокупность условий, ибо эта совокупность (или трансцендентальный субъект

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 62.

на кантовский манер) не может сказать «Я», она является не радикальной, а является лишь неким объективным моментом субъективности. Истина может быть определена только как переживаемый опыт истины, т. е. очевидность. Но это переживание не есть некое чувство, ибо ясно, что чувство не гарантирует от ошибок; очевидность есть первичный модус интенциональности, так сказать, тот момент сознания, когда *сама вещь*, о которой мы говорим, дается во плоти и крови, лично сознанию, когда интуиция «исполнена». Для того чтобы ответить на вопрос «является ли стена желтой?», я захожу в комнату и смотрю на стену (это и есть, на перцептивном уровне, та первичная очевидность, которую Гуссерль часто называет «опытом») или пытаюсь ее вспомнить, или спрашиваю себя и другого об этом; в этих двух последних случаях доказываемое существование (во мне или в другом) «опыта» — все еще присутствующего — цвета стены. Любое возможное подтверждение посредством суждения проходит через этот «присутствующий опыт» самой вещи; таким образом, очевидность есть смысл любого подтверждения или любой рационализации. Понятно, что опыт не осуществляется только в отношении воспринимаемого объекта, он может быть осуществлен и в отношении некоторой ценности (напр. красоты) — короче, в отношении любого из вышеперечисленных интенциональных модусов. Вместе с тем эта очевидность, или переживание истины, не предоставляет полной гарантии от ошибки: без сомнения, есть случаи, когда мы не обладаем «опытом» того, о чем говорим, и мы сами себе подтверждаем это с очевидностью; однако ошибка может включаться и в саму очевидность. Эта стена желая, но при свете дня я замечаю, что она серая. В данном случае имеются две последовательные и противоположные очевидности. Первая содержит ошибку. На это Гуссерль отвечает в §8 *Фор-*

*мальной и трансцендентальной логике:* «Даже очевидность, которая дается как аподиктическая, может раскрываться как иллюзия, как то, что предполагает тем не менее очевидность того же рода, в которой она „вспыхивает“». Другими словами, в актуальном опыте предшествующий опыт всегда и исключительно является мне как иллюзорный. Таким образом, не существует некоего «истинного опыта», к которому надлежит обращаться как к индексу истины или ошибки; истина подтверждается всегда исключительно в актуальном опыте, и поток переживаний при этом не восстанавливается, можно сказать только, что если таковое переживание дается мне актуально как некая прошедшая и ложная очевидность, то сама эта актуальность конституирует новый «опыт», который выражает в живом настоящем сразу прошедшую ошибку и настоящую истину как коррекцию этой ошибки. Следовательно, не существует абсолютной истины, общего постулата догматизма и скептицизма, но истина определяется в становлении как пересмотр, уточнение и превосходение себя самой. Эта диалектическая операция осуществляется всегда внутри живого настоящего (*lebendige Gegenwart*); таким образом, в противоположность тому, что влечет за собой догматический тезис, ошибка постижима, поскольку она включена в сам смысл очевидности, посредством которой сознание конституирует истину. Итак, для того чтобы корректно ответить на вопрос об истине, т. е. для того, чтобы лучше описать опыт истины, нужно решительно настаивать на генетическом становлении *ego*: истина есть не объект, но движение, и она существует, если это движение *действительно осуществлено мной*.

Следовательно, для того чтобы верифицировать суждение, то есть для того, чтобы высвободить смысл истины,

следует осуществить регрессивный анализ, оканчивающийся в до-категориальном (до-предикативном) «опыте», который конституирует фундаментальное пред-полагание логики вообще (Арон Гурвич)<sup>1</sup>. Это пред-полагание не является логической аксиомой. Оно есть философское условие возможности, оно конституирует почву (Boden), в которой всякое рассуждение обретает свои корни. Прежде всякой науки идет речь о том, что нам пред-дано как некая пассивная «вера», и «пассивное универсальное, пред-данное всякой активности суждения», есть то, что зовется «миром», «абсолютным субстратом, независимым, в смысле абсолютной независимости» (*Опыт и суждение*, 26 и 157). Радикальное основание истины обнаруживается в результате завершеного интенционального анализа как *Lebenswelt*, мир, внутри которого субъект конституирует «восприятие вещей» как пассивный синтез, предшествующий любому точному знанию. «Эта восприимчивость должна быть зрима как внутренний этап активности» (там же, 83), что означает, что трансцендентальное *ego*, конституирующее смысл объектов, имплицитно отсылает к пассивному схватыванию объекта, к первичному соучастию, которое оно имеет с объектом. Этот весьма краткий намек позволяет нам наконец уточнить, что «мир», о котором здесь идет речь, явно не является миром естественных наук, а есть совокупность или идея (в кантовском смысле) всего того, что есть и что мы можем помыслить.

Таким образом, после редукции, которая устраняет мир в его конститутивной форме для того, чтобы вернуть конституирующему *ego* аутентичность дарителя смысла, новый ход Гуссерля в разработке самого смысла этого

---

<sup>1</sup> Présupposition philosophique de la logique. RMM, XLVI, 1951.

субъективного *Sinnggebung* вновь обнаруживает мир как саму реальность конституирующего. Речь явно не идет о том же самом мире: естественный мир есть фетишизированный мир, в который человек заброшен как естественное сущее и в котором он наивно «объективирует» значение объектов. Редукция пытается стереть это отчуждение, и первичный мир, каким она его пролонгируя раскрывает, оказывается почвой переживаемого опыта, на которой надстраивается истина теоретического познания. Истина науки более не основывается ни на Боге, как у Декарта, ни на *a proiri* условиях возможности, как у Канта, она основывается на непосредственном переживании очевидности, благодаря которой человек и мир оказываются в изначальном согласии.

### Заметки о Гуссерле и Гегеле

Термин «феноменология» получил свое цельное и оригинальное значение благодаря Гегелю после издания в 1807 году его «Феноменологии духа». Феноменология есть «наука о сознании», поскольку сознание вообще есть знание об объекте, будь то внешний или внутренний объект. Гегель пишет в Предисловии к «Феноменологии»: «В непосредственном наличном бытии духа, в сознании, есть два момента: момент знания и момент негативной по отношению к знанию предметности. Так как дух развивается и раскрывает свои моменты в этой стихии, то им свойственна эта противоположность и все они выступают как формы сознания. Наука, идущая этим путем, есть наука опыта, совершаемого сознанием»<sup>1</sup>. Итак, нет ли здесь ответа на вопрос о том, следует ли в философии идти от объекта (реализм) или от Я (идеализм)? Уже само понятие феноменологии показывает праздность этого вопроса: сознание

<sup>1</sup> Гегель Г. Ф. В. Феноменология духа. СПб., 1996. С. 19.

всегда есть «сознание о...», и не существует объекта, который не был бы «объектом для...». Объект имманентен сознанию только в том случае, если мы приписываем ему соответствующий рациональный смысл, за неимением которого объект не был бы объектом *для*. Понятие или смысл не являются чем-то внешним бытию, бытие есть непосредственным образом понятие в себе, а понятие есть бытие для себя. Мысль о бытии, то есть бытие, которое мыслит само себя и, следовательно, «метод», который развивает эта мысль, и, соответственно, сама философия, не устанавливаются системой категорий, независимых от того, о чем мысль мыслит, то есть от своего предмета. Форма мысли различается от своего предмета лишь формально, она конкретно представляет собой само содержание, которое себя постигает, в-себе, которое становится для-себя. «Мы должны рассмотреть формы мысли в себе и для себя, ибо они суть объект и активность объекта» (*Энциклопедия философских наук*). Таким образом, кантовская ошибка — хотя и позитивная ошибка, в той степени, в которой она была моментом истинного развития Духа, — состояла в раскрытии форм и категорий как абсолютного фундамента мысли об объекте и объекта для мысли: ошибка, допускающая трансцендентальное как первичное.

В диалектическом отождествлении бытия и понятия проблему первичности на самом деле просто «перешагивают»: не существует никакого непосредственного и абсолютного начала, то есть никакого предмета без сознания или сознания без предмета, по меньшей мере постольку, поскольку понятие начала или непосредственного содержит как свое диалектическое отрицание перспективу последовательного развертывания, опосредования. «Развертывание не является чем-то бесполезным; оно таковым являлось бы, если бы начало было уже истинно абсолют-



ным» («Наука логики»). Нет ничего абсолютно непосредственного, все происходит [из чего-либо], и только одна реальность не является в этом смысле «происходящей», поскольку представляет из себя систему происхождений, то есть систему абсолютной Идеи «Логики» и абсолютно Знания «Феноменологии»: результат диалектического опосредствования проявляется в ней самой как единственно и абсолютно непосредственное. «Абсолютное знание, — пишет Ипполит, — происходит не из некоего источника, но из самого движения притока, из *minimum rationale*, который есть триада Бытие-Ничто-Становление, то есть оно вытекает из Абсолюта как опосредование в форме, еще являющейся непосредственной, в форме становления» (*Logique et existence*, 85).

Это двойное гегелевское положение — бытие уже обладает смыслом или понятием, не существует чего-то первичного, что обосновывает познание — позволяет ясным образом отделить Гуссерля от Гегеля, отталкиваясь от их общей критики кантианства. С первой половиной этого допущения гуссерлевская феноменология действительно согласна: объект «конституируется» посредством седиментации значений, которые не являются условиями *a priori* любого опыта в кантовском смысле, поскольку рассудок, который устанавливает эти условия как фундирующие опыт вообще, уже сам фундирован опытом. Не существует ни логического предшествования категорий, ни даже форм, посредством которых трансцендентальный субъект присваивал бы себе объекты. Наоборот — как это показано *Erfahrung und Urteil*,<sup>1</sup> — применяемые суждения и категории предполагают первичную уверенность, уверенность в том, что имеется бытие, то есть предполагается

---

<sup>1</sup> «Опыт и суждение», одна из работ Гуссерля, опубликованная после смерти Гуссерля его учеником Л. Ландгребе.

некая вера в действительность. Гуссерль говорит о *Glaube*,<sup>1</sup> вере, чтобы подчеркнуть, что речь идет о некоем предзнании. До любого предикативного акта и даже до любого наделения смыслом, даже если речь идет о восприятии чувственной вещи, в глубине «пассивного представления» «осуществляется и неизбежна вера в существование чего-то действительного... Хотя она и является источником любого знания и даже в нем находится, все же эта вера полностью не воссоздаваема в эксплицитном знании в точном значении этого термина» (Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 50–52).

Итак, если воссоздание тотальности действительности (в гегелевском смысле) невозможно удостоверить, то это происходит только потому, что нет первичного, непосредственного, абсолютного действительного, которое фундирует любое возможное воссоздание. Нужно ли тогда утверждать, что действительное *невыразимо*, на том основании, что любой логос, любое рассуждение, любая диалектика мысли предполагает в свою очередь первичную *веру*? Следовательно, здесь наличествует нечто дорациональное? Понятно, что этого вопроса достаточно для того, чтобы полностью отличить Гегеля от гуссерлевской и постгуссерлевской феноменологии. «Для Гегеля, — пишет Ипполит, — нет ни невыразимого, которое было бы по ту и по эту сторону знания, ни непосредственно единичного или трансцендентного; для него нет онтологического молчания, но диалектическое рассуждение, которое есть последовательное завоевание смысла. Это не означает, что смысл является предшествующим по отношению к рассуждению, которое его раскрывает и создает... но смысл развертывается в самом рассуждении» (*Logique et existence*, p. 25–26). Гегель в своей работе *Glauben und Wissen*

<sup>1</sup> Вера, верование (нем.).

уже атаковал кантовскую трансценденцию в-себе как продукт рассудочной философии, для которой наличие предмета есть лишь явление некоторой *скрытой* действительности. Но не является ли то, что Гуссерль вводит в «Опыте и суждении» в форме допредикативного *Lebenswelt*, той же самой трансценденцией? Поскольку первичный жизненный мир является допредикативным, любая предикация, любое рассуждение, без сомнения, его *предполагает*, но одновременно *фальсифицируя* его таким образом, что в собственном смысле о нем ничего нельзя сказать. Здесь также — но в совершенно ином смысле — *Glauben* заменяет *Wissen*, а молчание *веры* кладет конец спорам людей о бытии. Отсюда — истина Гуссерля оказалась у Хайдеггера, для которого «дуальность Я и бытия непреодолима» (*Waelhens*) и для которого так называемое абсолютное знание есть лишь выражение «метафизичности», спекулятивности и неаутентичности системы, которая его предполагает. Непосредственное, первичное у Гуссерля есть для Гегеля опосредованное, которое игнорируется как момент в становлении тотальности бытия и Логоса: но абсолютное Гегеля, то есть становление, взятое как тотальность, возвращенная к самому себе и для себя самого, воплощенное в личности Мудреца, для Гуссерля же является фундируемой и не первичной, а также спекулятивной и не могущей быть «почвой» для любой возможной истины.

Следовательно, когда Кожев показывает во «Введении» к своей книге о Гегеле, что метод «Феноменологии духа» есть метод и Гуссерля, «чисто дескриптивный или *недиалектический*» (р. 467), то, без сомнения, он не так уж и неправ. Вместе с тем следует добавить, что гегелевская *Феноменология* завершает систему, она есть тотальное повторение тотальной действительности в абсолютном знании, в то время как гуссерлевская дескрипция *вводит*

постижение «самой вещи» по ту сторону всякого высказывания, она никогда не заканчивает процесс самополагания и самовычеркивания. Ведь дескрипция есть сражение языка против самого себя во имя достижения первичности (можно по этому поводу отметить, кроме того, замечательное сходство «стиля» Мерло-Понти и «стиля» Бергсона). В этом сражении неудача философа, логоса несомненна, поскольку первичное, будучи описанным, уже не является первичным. У Гегеля, напротив, непосредственное бытие, так называемое «первичное», уже есть логос, смысл, оно ни в коей мере не является результатом регрессивного анализа, абсолютным началом бытия. Невозможно «рассматривать начало как нечто непосредственное, но как опосредованное и вытекающее, поскольку оно само по себе детерминировано результатом» (*Наука логики*). «Никакой объект, поскольку он представляется как некая внешняя вещь, как нечто удаленное от разума, как нечто независимое от него, не может противиться разуму, не может перед его лицом обладать некой особенной природой, не может быть не пронизан им» (*там же*).

Итак, очевиден тотальный конфликт между гегелевским рационализмом и Гуссерлем. Тем не менее феноменологический проект в своем основании содержит *противоречие*, поскольку, означивая с помощью языка некое дологическое означаемое в бытии, он оказывается никогда не завершимым, ибо диалектично отражает бытие к смыслу через интенциональный анализ. В этом случае истина есть становление, а не только «актуальная очевидность», она есть воссоздание и корректировка следующих друг за другом очевидностей, диалектикой очевидностей. «Истина, — пишет Мерло-Понти, — есть иное имя отложения, которое само по себе есть присутствие всех присутствий в нас самих» (О феноменологии языка см.

*Problème actuels de phénoménologie*, p. 107). Истина есть Sinngenesis, генезис смысла. Отсюда следует, что если полагают, что «Феноменология духа» есть воинствующая философия, то все же еще философия не победившая (Мерло-Понти), если понимают гегелевский рационализм как открытый, а систему как этап, то оказывается возможным соединить Гуссерля и Гегеля в следующем высказывании из «Философии права»: «Мы хотели бы видеть истинное в форме результата» — но при том условии, что этот результат был бы одновременно моментом.

## Часть вторая

---

### Феноменология и науки о духе

#### Глава I. Позиция отношения

1. Как мы уже сумели увидеть, проблема гуманитарных наук не является простым приложением к феноменологическому образу мысли. Как раз наоборот, можно сказать, что в некотором смысле она — его центр. В действительности Гуссерль, исходя из наличия кризиса психологизма, социологизма, историцизма, намеревается восстановить значимость науки в целом и гуманитарных наук в частности. Психологизм претендует на сведение условий правильного познания к действующим условиям психики, подобно тому как логические принципы, гарантируя это познания, в свою очередь, сами гарантированы законами, установленными психологией. Социологизм пытается показать, что любое знание может быть в конечном счете сведено к факторам социальной среды, в которых это знание разрабатывается, а историцизм, подчеркивая зависимость этой среды от исторического становления, доводит это обесценивание знания до предела: окончательный анализ показывает, что в каждой цивилизации, а внутри каждой цивилизации каждый исторический момент, а внутри каждого момента индивидуальное сознание создают архитектуру мифов, вырабатывая

Weltanschauung:<sup>1</sup> именно в философии, в религии, в искусстве это «видение мира» выражается лучше всего. Но, в конце концов, и наука — это также «видение мира». Немецкий философ Дильтей, влияние которого на Гуссерля было значительным, оказывается центральной фигурой этой релятивистской философии.

Релятивизм был порожден гуманитарными науками (позитивизм Конта, гуманизм Шиллера, прагматизм Джеймса). Но он повлек за собой их исчезновение как наук, ибо, если мы разрушаем ценность знания, подчиняя принципы и логические категории, его фундирующие (например, причинность), психическим процессам, которые установлены психологией, то остается всего лишь узнать, какова значимость принципов и категорий, используемых самой психологией для их установления. Делать из психологии ключевую науку — значит разрушать ее как науку, поскольку она неспособна узаконить саму себя. Другими словами, релятивизм подтачивает не только естественные науки, но и гуманитарные науки, а также и логическую основу, на которой базируется сам корпус этих наук. Именно с предельно яростной обороной этой логической основы Гуссерль и начал свою работу.

2. В этой перспективе феноменология есть логика: от *«Логических исследований»* и до *«Опыта и суждения»* мы можем увидеть постоянство гуссерлевской мысли. Но эта логика не является ни формальной, ни метафизической: она не удовлетворяется системой операций и операциональных условий, определяющих поле правильного рассуждения. Эта логика не стремится и обосновывать операциональное посредством трансцендентного, а также утверждать, что два плюс три равно пяти потому, что этого

---

<sup>1</sup> Мировоззрение (нем.).

хочет Бог, или потому, что Бог, который вложил в нас это равенство, не может ошибаться. Логика феноменологии является фундаментальной логикой — логикой, которая пытается обнаружить, каким образом истина дана нам *в действительности*, причем опыт в гуссерлевском смысле играет здесь решающую роль. Речь не может идти о чистом и простом эмпиризме, на глубинное противоречие которого Гуссерль много раз указывал. Речь идет на самом деле о том, чтобы исходить из права факта. Значит ли это, что мы возвращаемся к скептическому релятивизму? Нет, поскольку релятивизму, например психологизму, не удастся вывести ценность из действительности: он сводит необходимость к случайному, он сводит логическую истину суждения к психологической уверенности, доказываемую тем, кто судит. То, чего хочет феноменология, — это, напротив, исходя из истинного суждения, дойти до того, что *действительно переживаемо* тем, кто судит. Итак, чтобы постигнуть то, что действительно переживаемо, необходимо удержать его дескрипцией, точно соответствующей тем или иным состояниям сознания. Понятие уверенности, предложенное Миллем для того, чтобы описать истину как переживание сознания, не говорит абсолютно ничего о действительно пережитом. Следовательно, сознание должно описываться предельно точным и осторожным образом, а исходной гипотезой такого описания выступает феноменологическая редукция: эта редукция на самом деле постигает субъект в его субъективности, извлекая его из его чуждости внутри естественного мира, и гарантирует, что дескрипция относится к действительно реальному сознанию, а не к более или менее объективной его замене. Для психологии не существует истинного суждения и суждения ложного: есть только суждения, которые следует описать. Истина того, о чем судит субъект, когда он наблюда-



ет, для психолога не является привилегированным событием в себе. Субъект, который судит, детерминирован, вовлечен в серию мотиваций, которые и несут ответственность за его суждение. Мы можем, следовательно, достичь подлежащего описанию истинного переживания только в том случае, если мы прежде не вычеркнули субъективность переживания.

3. Таким образом, философия трансцендентального субъекта с неизбежностью требует *психологии* эмпирического субъекта. Достаточно долго мы разбирали идентичность двух субъектов, которые по сути своей невозможно разделить. В перспективе гуманитарных наук эта идентичность означает, что «интенциональная психология несет трансцендентальное уже в самой себе» (*Méd. cart.*), или что добротнo осуществленная психологическая дескрипция в конечном счете не может не привести к конституирующей интенциональности трансцендентального Я. Феноменология, следовательно, с неизбежностью приводит к тому, что навязывает психологии свою программу, и не только потому, что она ставит частные методологические проблемы, но прежде всего потому, что феноменология есть философия *cogito*.

То место, в котором объединяются феноменология и *социология*, достаточно узко: мы довольно бегло указали на примере пятой «Медитации» и «Идей II», каким образом трансцендентальный солипсизм спотыкается о проблему Другого. Не создается впечатления, что у Гуссерля можно обнаружить окончательную версию этой проблемы. Вместе с тем, когда он пишет, что «трансцендентальная субъективность есть интересубъективность» или что мир духа обладает по отношению к естественному миру абсолютным онтологическим приоритетом, он дает нам понять,

что факт *Einführung*<sup>1</sup>, сосуществование с другим, включающее понимание другого, вносит изменения во взаимоотношную связь, в которой конкретный трансцендентальный субъект постигает себя самого как другого, поскольку он есть «другой» для другого, а также потому, что это положение вводит в проблематику субъекта абсолютно оригинальный элемент: социальное. Здесь феноменология неизбежно снова привела — благодаря тому обстоятельству, что она является не метафизикой, а конкретной философией — к овладению социологическими данными для того, чтобы прояснить саму себя, а также для того, чтоб вновь поставить под вопрос процедуры, посредством которых социология получает свои данные, то есть для прояснения социологии.

Наконец, когда феноменология ставит под вопрос историю, то как раз потому, что сама история занимается как феноменологией, так и всей философией, но еще и потому, что феноменология открывает в глубине конкретного трансцендентального субъекта проблему времени, которой — учитывая психо-феноменологический «параллелизм» — соответствует проблема индивидуальной истории: каким образом для сознания может иметься история? Этот вопрос достаточно близок к вопросу феноменологии: каким образом для моего сознания может иметься другой? В действительности, посредством истории Я становится другим, пребывая в самости; а посредством другого этот другой дается как Я. Если мы определяем истину как переживание истины и если мы допускаем, что переживания следуют друг за другом в некоем бесконечном потоке, то проблема внутреннего времени и индивидуальной истории ставит под подозрение всякого рода притязание на истинность: невозможно дважды войти в одну и ту же реку.

---

<sup>1</sup> Вчувствование (нем.).

И вместе с тем истина, кажется, притязает на вечность. Но ведь если трансцендентальная субъективность определяется как интересубъективность, то сама проблема ставится уже не на индивидуальном уровне, но на уровне коллективной истории.

4. Феноменология представляет собой некое «логическое» введение в гуманитарные науки, в той степени, в какой она пытается эйдетически определить предмет, предшествующий любому экспериментированию; одновременно она представляет собой некий философский «снимок» результатов экспериментирования, в той мере, в какой она пытается вновь постичь фундаментальный смысл, прибегая, в частности, к критическому анализу используемого ментального аппарата. В своем первом значении феноменология есть эйдетическая наука, согласующаяся с эмпирическими гуманитарными науками (в особенности с психологией). Во втором значении — она устанавливается в сердцевине этих наук, в сердцевине фактов, реализуя таким образом истину философии, которая есть высвобождение сущности в само конкретное: тогда она является «первооткрывательницей» гуманитарных наук. Эти два значения соответствуют двум этапам гуссерлевской мысли. Они тесным образом связаны в современной феноменологической мысли, но, как мы увидим, эйдетическое определение (посредством воображаемой вариации) оказывается трудно исполнимым, если не сказать произвольным, делом.

## **Глава II. Феноменология и психология**

**1. Интроспекция.** — Принципиальный противник феноменологии, объективистская психология, утверждает, что психология должна отказаться от привилегии я в

познании самого себя. Интроспекция как общий метод психологии, *во-первых*, полагала аксиому: переживание в сознании конституирует посредством себя самого знание сознания. Если я ужасаюсь, то я, следовательно, знаю то, что есть страх, поскольку я боюсь. Эта аксиома предполагала в свою очередь полную *прозрачность* событий сознания для взгляда сознания, а также то, что факты сознания суть сознательные факты. Другими словами, переживание дается непосредственным образом вместе со своим смыслом, когда сознание направлено на него. *Во-вторых*, это переживание постигалось интроспективной психологией как *внутреннее*: необходимо различать категориальным образом внешнее и внутреннее, то, что исследуют науки о природы или объективное, и субъективное, которое достигается лишь интроспекцией. По правде говоря, это разъединение сразу же проявилось в прогрессе физиологии, ибо проблема заключалась в том, чтобы знать, *где* проходит демаркационная линия: отсюда вытекают гипотезы параллелистов, эпифеноменистов и т. д. Это продолжалось вплоть до того, что наконец понимают — и феноменология играет значительную роль в подпитке этой проблемы — что граница может разделять лишь регионы одной и той же природы: психическое не существует как органическое. *В-третьих*, переживание сознание обладало четким *индивидуальным* характером, в том двойном смысле, что переживание есть переживание некоего индивида, обладающее местом и временем, и что само по себе переживание не смогло бы себя воспроизвести. На это последнее свойство «психологисты» ссылаются как на определяющее основание для того, чтобы защитить метод интроспекции: необходимо постигнуть переживание непосредственным образом, в противном случае переживание, о котором *затем* рефлектируют, является новым переживанием,

а связь одного и другого не предоставляет никакой гарантии верности. Гетерогенность «состояний сознания» осуждает любые иные формы постижения, нежели интроспекция. Индивидуальность и даже тождественность переживания, постигнутая интроспекцией, очевидно ставит двойную проблему собственной универсальности и передаваемости. Традиционная философия и интроспективная психология ее разрешают, принимая сначала гипотезу «человеческой природы», «человеческого фактора», которые руководили бы универсализацией частных результатов. Затем, предпочитая коммуникативному инструменту, которым является обыденный или научный язык, язык выражения, благодаря которому внутреннее менее искажалось бы. Отсюда вытекает и то обстоятельство, что эта психология отдает предпочтение письменным формам. Здесь увидят одну из сущностных проблем бергсонизма, которая в конце концов никогда не была напрямую исследована Бергсоном, но которая давала ключ ко всем другим проблемам. *Наконец*, гетерогенность переживаний в потоке сознания выражала тот *случайный момент*, который в конечном итоге запрещал психологам использовать концепцию закона в применении к психике: закон предполагает детерминизм.

**2. Рефлексия.** — Феноменология находится в полном согласии с объективизмом в критике некоторых положений интроспекционистов. То, что смысл содержания сознания непосредственно проявляется и постигается как таковой, опровергается самим психологическим проектом: если мы доказываем необходимость психологической науки, то это происходит потому, что мы знаем, что мы не знаем, что такое психическое. И правда, когда я ужасаюсь, тогда я боюсь, но я не знаю, тем не менее, *что* такое страх,

я «знаю» только, что я боюсь: можно оценить дистанцию между этими двумя видами знания. В действительности «познание себя самим собой является косвенным, оно есть конструкция, и мне нужно расшифровывать мое поведение, как я расшифровываю поведение других» (Merleau-Ponty, *Les science de l'homme et la phénoménologie*). Феноменология противопоставляет, таким образом, рефлексия и интроспекцию. Для того чтобы рефлексия была бы действительна, очевидно, нужно, чтобы переживание, о котором рефлектируют, не было бы вовлечено непосредственным образом в поток сознания. Следовательно, необходимо, чтобы оно оставалось неким тождественным образом в себе самом в этом становлении. Понятно, почему Гуссерль, начиная с *Идей I (Ideen I)*, пытается базировать значимость рефлексии на «ретенции», на функции, которая не должна смешиваться с памятью, поскольку ретенция, наоборот, есть условие памяти: посредством ретенции переживание продолжает, аффлектируясь различными способами, «даваться» мне *само по себе и персонально*, то есть в модусе «не более». Гнев, который я пережил вчера, все еще наличествует для меня имплицитно, поскольку я могу с помощью памяти его заново постигнуть, датировать, локализовать, найти ему мотивировки, извинения. И именно этот тот же самый гнев таким образом «удержан» в глубине моего «живого настоящего», поскольку даже если я утверждаю, в соответствии с экспериментальными законами, что происходит деградация воспоминания, которая изменяет переживание наличного гнева, то из этого утверждения, по сути, вытекает, что «я имею» неким особенным образом не модифицированный гнев, ибо могу его «сравнить» с прошлым гневом, о котором меня уведомляет в настоящем моя память. «Gegenstand»<sup>1</sup> гнева пре-

<sup>1</sup> Предмет (нем.).

бывает тем же самым на протяжении последовательных припоминаний, которые я могу по этому поводу осуществить, поскольку я говорю всегда об одном и том же гневе. Именно таким образом возможна любая рефлексия и, в особенности, феноменологическая рефлексия, которая пытается в точности восстановить переживание, о котором идет речь (гнев), *описывая* его наиболее, насколько это возможно, адекватным образом: эта рефлексия есть дескриптивное *воспроизведение* самого переживания, постигнутого, следовательно, как Gegenstand для актуального сознания того, кто осуществляет описание. Речь, в конечном счете, идет о том, чтобы наиболее верным образом описать то, *о чем* я думаю, когда я думаю о своем прошлом гневе: но также необходимо, чтобы я *действительно* думал об этом переживании гнева, а не о реконструкции моего гнева. Я не должен позволять себе маскировать феномен реального переживания посредством предварительной интерпретации этого феномена. Таким образом, феноменологическая рефлексия отличается от традиционной философской рефлексии, которая состоит в том, чтобы свести опыт переживания к условиям *a priori*, и таким образом, мы обнаруживаем, что на основании рефлексии феноменология противостоит интроспективной психологии. Беспокойство Гуссерля о самой вещи, беспокойство о наивности — это беспокойство, которое мотивирует редукцию, предоставляет гарантию от того, что я мог бы включить в рефлексивную дескрипцию по поводу гнева предсуждения и распространить в ней чужеродные элементы. Итак, переживание гнева предшествует любой рационализации, любой тематизации, от которых мне следует прежде всего освободиться с помощью рефлексивного анализа, чтобы затем иметь возможность восстановить значение гнева.

**3. Интенциональность и поведение.** — Феноменология с необходимостью приводит к отказу от классического различения между внутренним и внешним, и в этом она также оказывается параллельной объективизму. Мы можем сказать, что вся гуссерлевская проблема состоит в том, чтобы определить, каким образом существует для меня «объекты». По правде говоря, именно поэтому интенциональность располагается в центре феноменологической мысли. Взятая в психологическом смысле интенциональность как раз и выражает сущностную непереносимость зияния разрыва между внешним и внутренним. Сказать, что сознание есть сознание некоей вещи, это сказать, что не существует ноэзы без ноэмы, *cogito* без *cogitatum*, *amo* без *amatum* и т. п., коротко говоря, что я переплетено с миром. И если мы вспомним, что редукция отнюдь не означает прерывание этого переплетения, но только помещение вне круга отчуждения, посредством которого я постигаю себя как мирское, а не как трансцендентальное. Мое чистое я, строго говоря, изолированное от своих коррелятов, не представляет из себя ничего. Таким образом, психологическое я (которое есть то же, что я чистое) постоянно и по сути брошено в мир, вовлечено в ситуацию. В этом случае приходят к локализации «психического», которое уже не внутреннее, но интенциональное, иными словами — отношение между субъектом и ситуацией. Понятно, что это отношение строгим образом не объединяет два изолированных полюса, а наоборот, я как находящееся в ситуации определяется только в и посредством этого отношения. В противовес святому Августину, призывающему к возврату к внутренней истине, Мерло-Понти пишет: «Мир не является объектом, законами конституирования которого я обладаю. Он есть естественная среда и поле любых моих мыслей и любых моих экспли-



цитных ощущений. Истина не «обитает» только во «внутреннем человеке», или, скорее, не существует внутреннего человека, человек находится в мире, т. е. в мире, который познается» (*Phénoménologie de la perception*, p. v.). Итак, мир отрицается как внешнее и утверждается как «окружение», я отрицается как внутреннее и утверждается как «существующее».

Таким образом, параллельно в эмпирических исследованиях наблюдалась та же перестановка центрального понятия всей психологии, а именно самой психики. Понятие поведения, таким, каким его сформулировал, например, Ватсон в 1914 г., уже отвечает той же самой интенции: поведение постигается «периферийно», т. е. может быть изучено без обращения к физиологии, как постоянное подвижное отношение между совокупностью стимулов, пришедших из естественного и культурного окружения, и совокупностью ответов на эти стимулы, включающей субъекта в это окружение. Гипотеза сознания, замкнутого в своем внутреннем, и управляющего поведением, подобно кормчему, управляющем своим судном, должна быть упразднена: она оказывается в противоречии с единственным когерентным объективной физиологии постулатом — детерминизмом. Кроме того, подобная дефиниция руководит экспериментальными исследованиями и содействует использованию констант. Феноменология не высказывалась по этому поводу, но она в любом случае могла только приветствовать формирование эмпирической психологии, аксиомы которой согласуются с ее собственными эйдетическими дефинициями. То, что она не поддерживала рефлексологический бихевиоризм, в направлении которого двигался Ватсон, в этом нет ничего удивительного, поскольку она в нем видела рецидив апорий интроспекционизма: вместо того чтобы оставаться на периферийном

уровне, согласно своими первоначальными дефинициями, Ватсон пытался обнаружить *причину* ответа на стимул, данный в афферентной, центральной и эфферентной нервной проводимости, посредством которых циркулирует импульс. Он даже пытался свести все проводимости к рефлексивной схеме, изолируя их на телесном уровне, не особенно осмотрительно интегрируя результаты выдающейся рефлексологии Павлова и Бехтерева. Рефлекс становился базовым понятием бихевиористской экспликации: феноменологи не находят ничего плохого в том, чтобы показать, что Ватсон не описывает действительно переживаемое поведение, а некий субститут, тематизирующий это поведение, некую физиологическую абстрактную «модель», значимость которой в конечном счете сомнительна.

**4. Формальная психология.** — Прежде чем приступить к рассмотрению того, каким образом феноменология использует физиологию в критике ватсоновского механизма, остановимся на *Gestalttheorie*, которая из всех психологических школ приближается наиболее близко к феноменологическим положениям: формальные психологи были учениками Гуссерля.

Понятие поведения было вновь принято и уточнено в понятии формы.<sup>1</sup> Ошибка Ватсона, как это показал Коффка (*Principles of Gestalt Psychology*), состоит в имплицитном допущении *объективности* поведения. Факт, что поступок может быть рассмотренным, не означает, что он является объектом, происхождение которого следует разыскивать в самой по себе объективной сочлененности, таким образом, что этот поступок связано с нервной организацией. В действительности перцептивные стимулы, ко-

---

<sup>1</sup> См. классическое исследование П. Гийома *La psychologie de la forme*. Flammarion, 1937.

торые, например, обуславливают нашу активность, сами по себе не воспринимаемы. Если воспользоваться простейшим опытом Мюллера-Лиэра, в котором равные по длине отрезки воспринимаются как неравные, то получают значимый пример различия между тем, что является «объективным», и тем, что «дано».

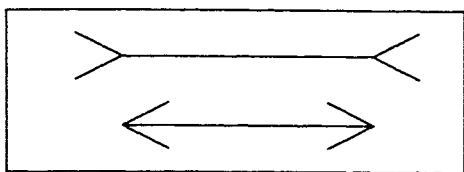


Рис. 1.

Ватсоновское смешение происходит от того, что данное есть как раз «объективно» данное, поскольку оно проистекает из сущности перцепции, проистекающей из «объективного». Когда утверждают, что этот опыт проистекает из «иллюзии», то не понимают, что, напротив, для любого ощущающего субъекта два отрезка действительно неравны и что это происходит в отношении к системе экспериментальных референций, которые создают фигуру, порождающую иллюзию. Математический или исчисляемый мир, в котором конструируется фигура, — это не перцептивный мир. Следовательно, необходимо разъединять перцептивное окружение и то окружение, которое Коффка называет «географическим», — то, что непосредственно дается, и то, что конструируется посредством концептуального и инструментального опосредования (понятие равенства, удвоенный дециметр). Вопрос состоит не в том, чтобы знать, какое из этих окружений наиболее истинно: когда говорят об оптической иллюзии, то неподобающим образом предпочитают научное и сконструированное

окружение. Фактически речь не идет о том, чтобы знать, воспринимаем ли мы реальность таковой, какова она есть (в данном случае равенство отрезков), поскольку реальность в точности такова, какой мы ее воспринимаем. В частности, ясно, что ментальное и инструментальное использование науки само получает действительность в непосредственном отношении субъекта, который его использует вместе с миром, и ничего иного Гуссерль не хотел сказать, когда показывает, что сама по себе научная истина в конечном счете основывается на допредикативном «опыте» субъекта науки. Когда ставят проблему о знании того, воспринимает ли эмпирический субъект реальность саму по себе, то тем самым полагают себя в некотором роде над этим отношением. В этом случае философ созерцает связь, которая устанавливается сознанием об объекте, с высоты так называемого абсолютного знания, упраздняя тем самым «иллюзии». Как было показано в *Государстве*, постижение того факта, что мы находимся в пещере, предполагает, что из нее можно выйти. Феноменология, опираясь на эмпирические данные исследований гештальтпсихологии, отрицает это *инверсию смысла*: можно понять умопостигаемый мир Платона как совокупность установлений, исходя из которых наука эксплицирует чувственный мир. Но речь не идет для нас о том, чтобы исходить из сконструированного: необходимо, наоборот, постигнуть непосредственное, из которого наука развивает свою систему. В любом случае эта система не должна быть «реализована», поскольку она есть, как сказал Гуссерль, лишь «оболочка» перцептивного мира. Следовательно, то, что Коффка называет окружением поведения (Umwelt), устанавливает действительно реальный универсум, ибо действительное переживание реально. А Левин продолжает его мысль, показывая, что нужно ликвидировать любую субстантивистскую интерпретацию геогра-

фического окружения как поведенческого окружения: тем более что два реализованных «универсума» ставят проблему их отношения и, в особенности, их последовательности и причинности. Если допустить, что речь идет только об операциональных понятиях, то проблема исчезает. Термин «реальность» не влечет никоим образом обращение к материальной субстанции. Ее определяют скорее как *предсуществование*.

Действительно существенным свойством феноменального Umwelt'a, как его называет Коффка, является то, что он всегда *уже тут*. Задача всей книги Мерло-Понти об ощущении состоит в том, чтобы обнаружить ядро этого *уже*, то, что он иногда называет «предысторией». Это означает, что любая объективная экспериментальная попытка обнаружения, каким образом происходит мое отношение к миру, всегда отражается к вопросу о том, каким образом это *уже* установлено, и это *уже* оказывается всегда предшествующим любой предикативной рефлексии, а также тем, на чем как раз основывается эксплицитное отношение, которое я имею с миром. Рассмотрим, например, опыт Вертхаймера.<sup>1</sup> Субъект, помещенный в комнату таким образом, чтобы видеть ее лишь через посредство наклоненного на 45 градусов от вертикальной линии зеркала, воспринимает эту комнату сначала как наклонную. Все перемещения, которые там происходят, кажутся ему странными: шагающий человек кажется идущим косо, падающее тело падает косо и т. п. Через несколько минут (если субъект, понятно, не пытается воспринимать вещи иначе, чем посредством зеркала) стены, перемещающийся человек, падающие тела начинают казаться «прямыми»,

<sup>1</sup> Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung, цитированный Мерло-Понти в работе Phénoménologie de la perception, p. 287.

вертикальными, а ощущение наклона исчезает. Речь идет о «мгновенном перераспределении верха и низа». Можно сказать, используя объективистскую терминологию, что вертикаль «обернулась»; но это выражение ошибочно, поскольку для субъекта этого как раз и не происходит. Что же тогда происходит? Образ комнаты в зеркале кажется ему сначала странным спектаклем: сама странность гарантирует, что речь идет о спектакле, т. е. субъект «ее не принимает с утварью, которая помещена в эту комнату, он не обитает в ней, он не живет вместе с тем человеком, которого он видит ходящим и выходящим». Через несколько мгновений этот самый субъект чувствует себя приспособленным к жизни в этой комнате, «вместо своих вертикально ориентированных ног и рук он ощущает ноги и руки, которые нужно бы иметь, чтобы ходить и действовать в отражаемой комнате, он начинает жить в спектакле» (*ibid*, 289). Это означает, кроме всего прочего, что направление верх-низ, которое полностью контролирует наше отношение с миром, не может быть определено исходя из оси, симметричной нашему телу, воспринимаемому как физиологический организм и система объективных реакций. Доказательством этому служит то, что наше тело может перемещаться *по отношению* к верху и низу, которые остаются, таким образом, *для меня* независимыми от его положения. Можно ли из этого утверждать, что вертикаль существует лишь *в себе*? Это было бы не менее ошибочным, ибо опыт Вертхаймера или опыт Страттона с инверсионным видением образа на сетчатке показывает, наоборот, что можно говорить о пространственных направлениях, но не об *абсолютных* направлениях. И эта невозможность неизбежна в той мере, в какой мы помещены *внутри перцепции*, подобно тому как мы только что пытались критиковать равенство отрезков и делали это,

исходя из самого ощущения. Но новое пространственное направление не появляется как модификация прошлого направления: все происходит подобно тому, как в опыте Страттона, — субъект, снабженный инверсированными очками, заканчивает тем, что приспособливается к направлению одновременно тактильному и визуальному верхниза, которые более не схватываются как инверсия «обычной» вертикали. Наоборот, «новая» вертикаль переживается как просто вертикаль, т. е. в точности как объективное направление пространства.

Мы обнаруживает здесь собственный характер Gestalt'a: он не есть *в себе*, т. е. он не существует независимо от субъекта, который, оказывается, включает в него свое отношение к миру, он более не *конструируется мной*, в том простейшем смысле, в каком роза, как полагал Кондильяк, конструируется посредством связи данных различных чувственных сфер. Гештальт не является абсолютным, поскольку экспериментирование доказывает, что его можно варьировать: таков, например, случай классического опыта с колебанием внимания (черный мальтийский крест вписан в круг, «фон» которого белый). Гештальт не релятивен мне, поскольку он нам дает объективный Umwelt. В ассоцианизме остается непонятным, каким образом эта роза, скомпонованная на уровне коры головного мозга имманентным образом, может постигаться как трансцендентальное, причем таким образом, что она остается действенной. Подобным образом Umwelt, в котором мы все помещены, устанавливается объективной и трансцендентной перцепцией, но он не абсолютен, поскольку вполне резонно указать, что эта объективность ему *уже* придана. Но мы придаем объективность Umwelt'у на более глубинном уровне, чем тот, на котором она нам становится

явственной, т. е. на том первичном уровне, на котором основано наше отношение к миру.

Отсюда можно заключить, что теория формы пытается раскрыть фундаментальный *Lebenswelt*, по эту сторону ясного и эксплицитного универсума, в котором естественная установка, а также установка естественной науки нас поселяет. Именно в этом состояло намерение позднего Гуссерля, и Мерло-Понти нам кажется находится на наиболее правильном направлении феноменологической мысли, когда он использует и интерпретирует результаты *Gestalttheorie* в том смысле, о котором мы уже говорили. Сам факт, что он подходит к проблеме перцепции симптоматичен: ибо перцепция есть то, посредством чего мы пребываем в мире, или то, посредством чего мы «обладаем» миром, как хотим, и таким образом, она оказывается в ядре любого философского и психологического постижения человека. Итак, *Gestalttheorie* также принципиально центрировалась на перцепции, а мысль Гуссерля, со своей стороны, постоянно возвращалась, как это было уже видно, к проблеме конституирования *вещи*. Подобное совпадение не случайно: оно проявляется в радикальной заботе, которая находится в самом поведении, взятом как отношение субъекта и его *Umwelt*'а, пытающегося в ней фундировать возможность в еще более первичном отношении: существенно, что это первичность искалась как формальными психологами, так и феноменологами, но не в стороне физиологического организма, а *внутри самого отношения*. Речь не идет о том, чтобы попытаться найти на одном из полюсов отношения объяснение, поскольку именно само отношение, объединяя, дает смысл этим двум полюсам. Мы вновь обнаруживаем, таким образом, близость понятия *Gestalt*'а центральному понятию феноменологии, а именно интенциональности. Но речь, очевидно, идет не



об интенциональности трансцендентального сознания: это скорее интенциональность «Leben»'а, как сказал бы Гуссерль, интенциональность субъекта, глубинным образом погруженного в первичный мир, и именно поэтому Мерло-Понти в теле самом по себе ищет ее источник.

**5. Проблема тела.** — Не значит ли это обратиться к физиологизму в идентификации трансцендентального субъекта и тела и следовать в этом случае дорогой Ватсона? Нет, но правда и то, что некоторые формальные психологи ощущали соблазн физиологизма, избегая его лишь благодаря тому, что вставали на смежную позицию «физиализма». Коффка, спрашивая себя об отношении феноменального поля и поля географического, показывает, что и одно и другое основывается на физическом мире, а физическая наука обнаруживает в этом мире феномены формы (например, распределение электрического потока в проводнике). Итак, если пытаться интерпретировать причину физиологических Gestalten'ов, то есть объяснять, почему воспринимаемое не является географическим полем, но полем феноменальным, то тогда необходимо сослаться, в конечном счете, на физиологические Gestalt'ы, в которых пребывает тайна этой «деформации». Именно из-за структур, которым подчинена наша нервная организация, воспринимаемые вещи, согласно определенным константам, и воспринимаются именно таковыми: посредничество этих констант или Gestalten между миром и мной переводит ту трансформацию, какую моя физиологическая система переживает, в физические данные. Таким образом, в физике визуальной информации соответствует физиология наследования, а физиологии наследования — психология перевода. Необходимо, следовательно, принять как рабочую гипотезу принцип *изоморфизма*, открывающего

путь к *экспликативным* исследованиям: простое постигающее описание переживаемого опыта должно продолжаться в причинном объяснении. Здесь речь не идет, понятно, об устаревшем, как сейчас считают, параллелизме в самом устье физиологии, ибо невозможно найти соответствие между «представлением» и кортикальной локализацией или даже изолированной «функцией». Однако известно, что кортикальные зоны задействуют импульсы некоторых структур, что и на психологическом уровне более важно глобальное распределение импульса, чем молекулярное возбуждение, т. е. отношение зон между собой, а также равновесие и отсутствие этого равновесия в заряде импульса. Нейроны не функционируют как единства, но как части некоего целого, и представляется невозможным объяснить физиологическое поведение, исходя только из его «элементов». Подобные регулирующие структуры, которые могут сами по себе пониматься с помощью модели физического регулирования (например, понятие поля силы), объясняют структуры, которые регулируют периферийный уровень, т. е. психическое. Коффка, а затем Гийом приблизились таким образом к структурному бихевиоризму. И не случайно, что словарь двух школ пришел к слиянию.

Феноменологов не удовлетворяло подобное смешение, и именно в этой точке приходит к концу их согласие с объективистскими психологами. Если мы, действительно, перейдем от *постижения* структур к их *экспликации*, то мы покидаем то, что интересно в понятии Gestalt'a, а именно то, что он некоторым образом содержит интенциональность и что он неотделим от *смысла*. Когда Коффка ориентируется на экспликацию психических структур с помощью нервной морфологии, то он *по-новому ставит истинную проблему психологии*: ибо ясно, что эксплика-

ция физико-химических феноменов, которые «сопровождают» видение, не может отдавать отчет в самом факте видения. Если в физиологии я шаг за шагом могу проследить в передаточных звеньях путь «возбуждения», вызванного на сетчатке, вплоть до визуального «центра», а затем передачу импульса к зонам, позволяющим осуществить аккомодацию и т. п., то моя схема будет достаточно адекватной тому, что хотят от фактов. Но никогда не смогут постигнуть тот фундаментальный факт, а именно то, что я вижу. «Мы рассмотрели мертвый глаз среди видимого мира для того, чтобы постигнуть видимость этого мира. Стоит ли удивляться затем, что этот объект сознания, являющийся абсолютно внутренним, не позволяет себя связывать?» (Sartre, *Etre et néant*, 367). Другими словами, не существует возможного единства между объективным телом, исследованным физиологией, и моим сознанием. На этом уровне каждый возврат к физиологии, как это было сказано в отношении Ватсона, вновь приводит к непреодолимым противоречиям классической проблемы единства души и тела. Если психология должна быть первым лицом, то она не может быть нагружена физиологией, наукой в третьем лице, используя ее решение проблемы.

Вместе с тем следует признать, что «абсолютно внутреннее», посредством которого Сартр противопоставляет сознание объективному телу, полностью не вписывается в феноменологическую линию: внешнее нас приводит к интроспекции, и мы оказываемся перед достаточно старой дилеммой непередаваемой субъективности и объективизма, который утратил свой объект. Во всяком случае, в сартровской позиции по отношению к этой проблеме, которую мы рассматриваем как ключ к феноменологическому положению относительно психологии, есть определенное стремление разъединить физиологические данные

самого интенционального анализа: так в *Imaginaire* Сартр посвящает первую часть чисто эйдетическому описанию воображающего сознания, признаваясь, что «рефлексивное описание прямо не осведомляет нас о репрезентативной материи ментального образа». Затем он переходит во второй части к исследованию экспериментальных данных: эти данные понуждают к пересмотру феноменологической дескрипции. Подобным образом в *Esquisse d'une théorie des émotions* попытки формального психолога Дембо интерпретировать, например, гнев в терминах окружения, феноменального поля сил и равновесия структур отвергаются Сартром, поскольку они не удовлетворяют интенциональности конституируемого сознания. Наконец, в *Etre et néant* само тело превосходится как физиологический организм и постигается как переживаемая фактичность, как объект для другого, но также и как то, посредством чего «мое наиболее интимное внутри» экстериоризируется под взглядом другого: «мое тело есть тут не только как точка зрения, которой я являюсь, но также как точка зрения, на которой актуальным образом основываются те точки зрения, которые я никогда не смогу иметь: оно от меня в любом случае ускользает» (*Etre et néant*, 419). Если оно от меня ускользает, то это происходит потому, что это есть некое я, а не он. Таким образом, кажется, что разъединение интенционального анализа и физиологических данных предполагается разъединением более существенным, поскольку это разъединение есть философский выбор, а не только методологическая ошибка между сознанием и телом, или скорее между субъектом и объектом. Интеграция тела с субъективностью или субъективности с телом не углубляется у Сартра, который следует скорее трансцендентализму Гуссерля третьего периода: именно Гуссерль оказался от положений Gestaltpsychologie еще до того, как

она подчинила его, поскольку, согласно Гуссерлю, объективное понятие структуры ни в каком случае нельзя использовать для описания трансцендентальной субъективности. Очевидно, что понятие «пассивного синтеза» полностью отсутствует в сартровской психологии и философии, которые постоянно ставили Гуссерлю в упрек «помещение духа в вещи», подобно тому, кстати, как тому же Сартру вменяли в вину марксизм.

**6. Феноменология и физиология.** — Феноменологическая психология Мерло-Понти принимает, взамен, участие в дискуссии на физиологическом уровне, подобное можно увидеть в работе *Структура поведения* (*Structure du comportement*). Само понятие значения вторично и требует обоснования на более первичном контакте с миром: «отличие Gestalt'a круга и значения круга состоит в том, что второе познается рассудком, который его порождает как место равноудаленных от центра точек, а первый — посредством субъекта, находящегося в тесном отношении с миром и способного его постигать как модуляцию мира, как кругообразную физиономию» (*Phéno. perc.*, 491). Таким образом, значение не конституирует предельно психологическую референцию, оно само ею конституировано, а роль психологии ощущения состоит, например, в том, чтобы знать, каким образом устанавливается вещь как значение. Ясно, что вещь есть, как говорил Гуссерль, поток *Abschattungen*, но этот поток унифицирован, добавляет он, в единство восприятия. Итак, откуда приходит это единство, т. е. смысл, которым обладает эта вещь для меня? Из конституирующего сознания? «Но когда я понимаю вещь, например доску, то я не оперирую с ней как с актуальным синтезом, я подхожу к ней с помощью моего сенсорияльного поля, моего перцептивного поля и, наконец, с помощью типики того, что может быть

возможным, некоей всеобщей сборкой с точки зрения мира... Субъект не должен более пониматься как синтетическая активность, но как экстаз, а всякое активное оперирование со значением или с *Sinngebung*<sup>1</sup> оказывается дериивационным и вторичным по отношению к тому богатству значений в знаках, которые могли бы определить мир» (*Phén. perc.*, 490). Феноменология восприятия есть окончательное и серьезное описание этой «универсальной сборки с точки зрения мира». Используемый метод достаточно отличается от метода Сартра: он есть воссоздание шаг за шагом экспериментальных данных и, прежде всего, клинических данных нервной и ментальной патологии. Этот метод, по признанию самого автора, лишь продолжает то, что Гольштейном используется в *Структуре и организме*.

Таков случай *афазии*.<sup>2</sup> Афазия классически определяется как полная или частичная утрата функций речи: утрата восприятия письменной или устной речи (глухота или вербальная слепота), утрата возможности писать или говорить — эта утрата не является фактом нарушений восприимчивости или периферического моторного механизма. Эти четыре функции пытались соответственно связать с корковыми центрами и *объяснить* психопатологическое поведение на основе физиологии центральной нервной системы. Гольштейн показывает, что эти попытки с необходимостью тщетны, ибо они принимают без критики деления языка на четыре части во имя рабочей гипотезы: следовательно, эти категории (говорить, писать и т. п.) есть

<sup>1</sup> Наделение смыслом (нем.).

<sup>2</sup> Golstein, *Analyse de l'aphasie et essence du langage*, *Journal de psychologie*, 1933. Касательно отношений психопатологии и феноменологии см. работы Binswanger, Jaspers и Minkowski, цитированные в библиографии *Phén. perc.*

категории обычного использования и не обладают никакой действительной ценностью. Медик, когда он изучает синдром в перспективе этих категорий, не позволяет себя вести *самим феноменам*, но он прикрепляет к симптомам некую уже заранее определенную анатомию, скопированную с *психологической анатомии*, которая использует то, что здоровый смысл наделяет поведение. Он делает из функциональной физиологии психологическое понятие, и оно им даже не используется серьезным образом. В действительности, если следовать исследованию симптомов афазии, то можно увидеть, что афазик не является чистым и простым афазиком. Он сумеет назвать красный цвет с помощью клубники, хотя и не мог бы назвать цвет в общем. Коротко говоря, он может использовать язык, тот язык, который мы используем без перехода от одной «идеи» к другой: но если нужно в разговоре использовать медицинские категории, то афазик есть поистине афазик. Следовательно, не сонорный комплекс конституирует слово, которое отсутствует в афазии, а это происходит на категориальном уровне; и тогда можно определить афазию как деградацию языка или провал на автоматическом уровне. Больной не может ни понять, ни воспроизвести даже самую короткую историю. Он постигает лишь свою действительную ситуацию, а любая воображаемая ситуация ему дается без значения. Таким образом, Мерло-Понти, воспроизводя анализ Гельба и Гольштейна, различает в заключении *говорящую речь* и *говоримую речь*: у афазика отсутствует продуктивность языка.

Мы не пытаемся здесь дать определение языка, но выражение нового метода: Штейн заявлял о том, что серьезная психология должна даваться в объективных терминах, посредством хронаксии и т. п. Гольштейн отвечал, что подобное физико-химическое включение не менее

теоретично, чем тот психологический подход, каковым является его собственный. Так или иначе речь идет о том, чтобы восстановить «динамику поведения», и в любом случае наличествует восстановление, а не чистое и простое совпадение с изучаемым поведением, при этом все сходные подходы должны быть использованы. Следовательно, здесь нет осуждения каузальных методов, а нужно «следовать в научном развитии причинному объяснению для того, чтобы уточнить смысл и поместить его на правильное место в совокупности истины. Именно поэтому в данном случае не обнаружат никаких *опровержений*, а лишь усилие понять трудности, свойственные каузальной мысли» (*Phén. perc.*, 13, прим.). Атаки против объективизма, которые находят, например, в книге Дженсона (*La Phénoménologie*, Téqui, 1951), и сведение феноменологии к «методу субъективации» (*ibid.*, p. 113), нам кажется, опровергаются самим духом всей феноменологической мысли, начиная с мысли самого Гуссерля, который стремился *презойти* альтернативу субъект-объект: в психологии это превосходение достигается методом дескриптивной постигающей работы с причинными данными, а как «доктрина» использованием до-объективных понятий (*Lebenswelt*).<sup>1</sup> Отмечают также отказ от индуктивных приемов, какие традиционно устанавливаются эмпирической логикой: мы вернемся к этой существенному моменту, когда обратимся к социологии. Но уже и в данном случае метод, превозносимый и используемый Гольштейном, полностью удовлетворяет *требованиям* феноменологии.

**7. Феноменология и психоанализ.** — Отношения феноменологии и психоанализа двойственны. Сартр на тех

---

<sup>1</sup> Одновременное использование экспериментальных данных и интенционального анализа не означает эклектизма, а также удобство метода.



страницах *Бытия и времени*, где он определяет свой экзистенциальный психоанализ (р. 655–663), адресуя фрейдскому психоанализу два возражения: он является *объективистским* и *каузалистским*, а также он использует неясное понятие *бессознательного*. Объективистский — поскольку Фрейд постулирует на основе травматического случая, а также на основе истории невротиков, некую «природу» *либидо*. Каузалистский, поскольку он допускает механическое действие на субъекта в социальной среде, исходя из которого он исследует, к примеру, символическое *вообще*, позволяющее обнаружить латентный смысл в сновидении, в котором манифестируется этот смысл. И все это происходит независимо от субъекта (от «означающей совокупности», говорит Сартр). Наконец, каким образом смысл невроза, если он бессознателен, может быть *распознан* в тот момент, когда больному оказывается помощь психоаналитиком, исследующего причины болезни? И еще более радикально, каким образом нечто бессознательное может обладать смыслом, ибо любой источник смысла принадлежит сознанию? В действительности есть сознание глубинных стремлений, «эти стремления не отличаются от сознания» (662). Психоаналитические понятия сопротивления, вытеснения и т. п. следуют из того, что Оно не является вещью, природой (*либидо*), но самим субъектом в своей всеобщности. Если сознание различает стремление к вытеснению от нейтрального стремления, то оно, таким образом, хочет не быть нейтральным сознанием, оно есть недобросовестность: «искусство создавать противоположные понятия, т. е. те, которые объединяют в себе идею и негацию этой идее» (95).

И если Мерло-Понти не воспроизводит эту критику в *Феноменологии восприятия* (тело как бытие сексуальное, р. 180–198), то это не случайно. Можно указать, что

сартровская дескрипция недобросовестности заставляет вводить *концептуальное* сознание: у Сартра мы всегда будем находиться на уровне чистого трансцендентального сознания. Мерло-Понти, наоборот, пытается обнаружить пассивные синтезы, благодаря которым сознание получает значения: «Экзистенциальный психоанализ, — пишет он, — не должен служить поводом к реставрации спиритуализма». Он к этому возвращается и в дальнейшем (436): «Идея некоего сознания, которое было бы прозрачно для самого себя и существование которого приводило бы к сознанию, которое обладает существованием, не столь отлично от понятия бессознательного: это, с обеих сторон, та же ретроспективная иллюзия, ибо с помощью эксплицитного объекта в меня вводят все то, что я могу впоследствии обнаружить у самого себя».

Дилемма «оно» и ясного сознания есть, следовательно, ложная дилемма. Нет бессознательного, поскольку сознание всегда присутствует в том, что осознается: сон — это не воображение некоего «оно», которое развертывало бы собственную извращенную драму во время сна моего сознания. Это тот же я, который видит сны и который вспоминает о себе во сне. Тогда не является ли сон некоей лицензией, которая согласует меня с моими влечениями во всякой недобросовестности (*mauvaise foi*), если я знаю, что я сплю? Отнюдь. Когда я сплю, то я погружаюсь в сексуальность, «сексуальность — это общая атмосфера сна». Все происходит таким образом, что сексуальное значение сна не может быть «тематизировано», если нет несексуального отношения, к которому я мог бы его привязать: символизм сна есть символизм лишь для проснувшегося человека, того человека, который схватывает бессвязность собственного рассказа обо сне и пытается его символизировать, используя латентный смысл. Когда же этот чело-

век спал, то онирическая ситуация была непосредственно сигнификативной, а не бессвязной. Но эта ситуация не могла быть тогда идентифицирована как сексуальная ситуация. Утверждать, как это делает Фрейд, что «логика» сна требует принципа наслаждения, это утверждать, что сознание, будучи оторвано от реальности, живет в сексуальности, не проникая в сексуальность, не обладая возможностью от него дистанцироваться, ни даже его идентифицировать. Ведь «для влюбленного, который проживает любовь, любовь не обладает именем, не является вещью, которую влюбленный мог бы описать. Это даже не та любовь, о которой пишут книги и журналы, а это то, что обладает экзистенциальным значением» (437). То, что Фрейд называл бессознательным, это в конце концов — сознание, которое не доходит до того, чтобы само себя постичь как точно определенное. Я «обманут» ситуацией и постигаю себя самого как такового лишь тогда, когда я уже из этой ситуации вышел, когда я уже нахожусь в другой ситуации. Только подобная трансплантация сознания позволяет, в частности, понять психоаналитическое лечение, ибо лишь опираясь на наличную ситуацию и, в особенности, на мое переживаемое отношение с аналитиком (трансферт), я могу идентифицировать прошлую травматическую ситуацию, дать ей имя и, в конечном счете, от нее освободиться.

Естественно, подобный пересмотр понятия бессознательного предполагает отказ от детерминистского и от сексуально ориентированного постижения поведения. Невозможно изолировать внутри субъекта сексуальные стремления, которые существовали бы и как причины подстегивали поступки. И сам Фрейд, генерализируя сексуальность по ту сторону генитального, знал, что невозможно изолировать в поведении «сексуальные» мотивы от «несексуальных» мотивов. Сексуальность не существует

в себе, она имеет тот смысл, который я придаю своей жизни, и «если сексуальная история человека дает ключ к его жизни, то это происходит потому, что в сексуальности человека проявляется его манера быть в мире, то есть быть с точки зрения времени и с точки зрения других людей» (185). Следовательно, не существует обусловленности поведения сексуальностью, но «взаимопроникновение» сексуальности и существования, ибо сексуальность постоянно наличествует в жизни человека как «двусмысленная атмосфера» (197).<sup>1</sup>

### Глава III. Феноменология и социология

**1. Экспликация.** — До того, как приступить к изложению специфически социологических проблем, мы предлагаем предварительные заметки о методе в гуманитарных науках. Экспериментальные науки вообще пытаются установить постоянные связи между феноменами. Для того, чтобы установить, что рассматриваемая связь является постоянной, необходимо умножить наблюдения и эксперименты, где проявляются или могут проявляться находящиеся в отношении термины. Таким образом, обнаруживается

---

<sup>1</sup> В предисловии, которое написал Мерло-Понти к работе Hespard, L'oeuvre de Freud. Payot, 1960, можно обнаружить новую тематизацию «созвучности» между психоанализом и феноменологией: магистральная идея следующая — феноменология не является «философией ясного сознания», но проявлением постоянности и невозможности скрытого «онирического Бытия». Вместе с тем, со своей стороны, психоанализ перестал, благодаря работам, в частности, Лакана, быть непонятным в качестве психологии бессознательного: он пытается артикулировать «вневременное и неразрушимое в нас, которое, — говорит Фрейд, — есть само бессознательное».

легитимность традиционных способов, описанная Клодом Бернардом и Миллем. Когда связь между двумя терминами подтверждается достаточно частым повтором, то тогда допускают, что оба связаны постоянным образом *ceteris paribus*, т. е. если объединены некоторые условия. Исследование, следовательно, распространяется на целое созвездие факторов, внутри которого постоянство может быть верифицировано. Подобным образом эпистемология приходит к отказу от категории причины и идеи, соответствующей однолинейному сочленению. Она замещает данные категории на более гибкое понятие совокупности условий или обусловленности и идеей детерминизма переплетения. Но подобная эволюция не изменяет объектив экспериментальной науки: экспликацию. Закон или постоянное отношение между совокупностью условий и действием не становится сам по себе экспликативным, постольку он отвечает лишь на вопрос каким образом, а не на вопрос почему. Теория, примененная к инфраструктуре некой совокупности законов, касающихся одного и того же сектора природы, стремится обнаружить в природе общее *основание*. Дух только тогда оказывается удовлетворенным, когда он может объяснить все феномены, которые подпадают под действие теории, посредством связи этих законов. Следовательно, экспликативный метод предполагает индукцию: именно она, если верить эмпирической методологии, заключается в процедуре приведения наблюдения фактов к постоянной связи последовательности или одновременности между некоторыми этими фактами. Постоянство, относящееся к наблюдению, затем универсализируется в абсолютную константу, и это будет длиться до тех пор, пока наблюдение случайно не разоблачит эту константу.

Примененный к гуманитарным наукам, этот метод исследует условия, не представляющие на первый взгляд никакой особенной трудности. Можно даже сказать, что он предоставляет гарантии объективности. Таким образом, Дюркгейм, предлагая трактовать социальные факты как вещи, пытался использовать экспликативный метод в социологии: речь шла в работе *Законы социологического метода* о том, чтобы явным образом установить постоянные связи между изучаемым «институтом» и самой «внутренней социальной средой», определенной в терминах физики (плотность, объем). Таким образом, Дюркгейм демонстрировал верность контовской программе «социальной физики», он ориентировал социологию на приемы, которые преобладали в компаративной статистике. Речь в действительность шла о том, чтобы установить связь определенного института с различными секторами одной и той же социальной среды или с различными социальными средами и вывести, с помощью подробного исследования, корреляции, константы для того, чтобы понять обусловленность этого института. В этом случае можно было, универсализируя вплоть до возникновения нового порядка связей, описать законы социальной структуры. Без сомнения, нельзя сводить Дюркгейма к подобной статистической социологии. Сам он использовал генетическую или историческую экспликацию в своем исследовании, например, семьи. В работе *Revue de métaphysique et de morale* в 1937 году он осуществляет окончательное уточнение проблемы генезиса институтов («каковы причины, которые их порождают») и проблемы их функционирования («каковы полезные цели, которые исполняют, способ, каким они функционируют в обществе, т. е. то, как они применяются индивидами»). Социология предпринимает это двойное исследование в первую очередь с помощью истории и

компаративной этнографии,<sup>1</sup> а уж во вторую очередь — статистики. Это не значит, что задача социологии остается исключительно экспликативной, одновременно продольной (генезис) и наклонной (среда). Детерминизм оказывается в этом случае сложным, но все-таки речь шла о детерминизме.

Можно было обнаружить методологически параллельную позицию в отношении психологии<sup>2</sup> у объективистов.

**2. Постигжение.** — Гуссерль же ссылался, выступая против подобного описания науки, в том же смысле, что и рационалисты типа Брюнсвика, на существенную недостаточность индукции. В действительности гипотеза о постоянстве, которую эмпиристы полагали *найти* в результате наблюдений, *конституируется* духом на основе одного случайного наблюдения. Из огромного количества «случаев» невозможно вывести закон; он есть «идеализирующая фикция», созданная не количеством фактов, на которых он построен, но на ясности, которую он привносит в факты. Понятно, что эта фикция будет затем подвергнута экспериментальной проверке, но только лишь индукция и статистическая трактовка не могут резюмировать весь научный процесс: он выражается в творческой работе духа. В *Кризисе* Гуссерль подчеркивал, что Галилей уже установил *эйдетику* физической вещи, и показал, что мы не можем открыть закон свободного падения тел, выводя универсальное из особенного эксперимента, но только посредством «взгляда», конституирующего сущность материального тела (*Wesenschau*). Всякая наука начинается с

<sup>1</sup> См.: *Davy G. Explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim. R. M. M., 1949.*

<sup>2</sup> См., например: *Guillaume. Introduction à la psychologie. Vrin, 1946.*

построения порядок сущностей, происходящих из воображаемых вариаций и согласованных с реальными вариациями (экспериментирование). Гуссерль, после того как противопоставляет феноменологию и индукцию эмпирических наук, приступает к тому, чтобы сделать эйдетическую феноменологию устойчивым моментом естественного познания. Следовательно, здесь мы имеем дело с фальсификацией физического метода, а не с самим методом, который объективисты, являющиеся в действительности сциентистами, пытаются применить в гуманитарных науках. Нужно поэтому различать логику науки, возвеличиваемую эмпиристами и позитивистами, и действительно переживаемую научную практику, которую следует сначала строгим образом описать. Дюркгеймовская позиция, к примеру, пронизана контовскими предрассудками: ибо если хотят изучать существование некоего института в группе данных, его исторический генезис и актуальное функционирование в среде, то не объясняют этот институт лишь посредством этих данных. Необходимо определить *то, что* есть этот институт. Например, Дюркгейм в работе *Элементарные формы религиозной жизни* сравнивает религиозную жизнь и священный опыт. Он показывает, что священное само по себе проистекает из тотемизма, а также что тотемизм есть сублимация социального. Но устанавливает ли действительно опыт священного сущность религиозной жизни? Не возможно ли представить себе (посредством воображаемых вариаций) некую религию, которая основывается на этой практике священного? И что означает, наконец, само священное? Конституирование сущности должно постоянно исправляться наблюдением, за неимением чего результаты этого конституирования слепы и лишены *научного* значения.



С другой стороны, беспокойство объективистов относительно гуманитарных наук неизбежно скрывает от ученого природу того, что он изучает. В целом это — предрасудки, и не случайно Мерло-Понти в конце уже цитированного *Курса* разоблачает присутствие в системе Гийома «философских» предположений. Нужно идти «к самим вещам», их корректно описывать, используя в этой дескрипции интерпретацию их смысла; и в этом описании состоит единственно истинная объективность. Если мы трактуем человека как вещь, подобно тому как это происходит в психологии или социологии, то *a priori* утверждаем, что так называемый естественный метод одинаково значим как для физических феноменов, так и для феноменов человека. Следовательно, мы не должны изначально что-либо предполагать. Если мы попытаемся описать, и на это нас ориентировал Гуссерль, процедуры гуманитарных наук, то мы обнаружим в самой сердцевине вопроса, который психологи или социологи распространяют на психическое и социальное, нередуцируемое предположение о некоем абсолютно первичном свойстве: значение исследуемого коллективного или индивидуального поведения. Подобная *осмысленная позиция* в целом упускается в описании методов, в особенности, если речь идет об объективистских методах. Она состоит в непосредственном допущении, что поведение нечто *хочет сказать* или, по меньшей мере, выражает интенциональность. То, что отличает, например, естественный объект и объект культурный (булыжник и ручку), так это то, что в культурном объекте кристаллизуется утилитарная интенция, тогда как естественный объект ничего не выражает. Понятно, что случай культурного объекта относительно привилегирован, поскольку он представляет из себя материальное образование, *призванное явным образом* удовлетворять потребности: оно есть

результат работы, т. е. наложения на предзаданную форму материи. Но когда мы оказываемся перед обтесанным кремнем, или перед финикийским алтарем, то мы не усматриваем сразу же назначение таких объектов, а спрашиваем себя об их назначении. Во всяком случае, мы полагаем, что эти предметы обладают неким назначением, что есть смысл этих объектов. Мы понимаем, что значение присутствует в феноменах, связанных с человеком, даже если сразу не понимаем, каково это значение. То, что мы говорили прежде об афазии, приводит к следующему тезису: речь шла в целом о том, чтобы показать, исходя из корректно описанного наблюдения, что поведение афазика есть все же поведение, т. е. что оно таит в себе смысл. Тогда психопатологическая проблема не состоит уже более в том, чтобы только установить связи условий, характеризующие афазический синдром, но постигнуть совокупность этих условий в единстве афазического поведения, *понимая* глубокое и, если угодно, до-сознательное значение этого поведения. Мы никогда не подходим к человеческому проявлению, т. е. к поведению, не спросив относительно его следующее: что он значит? Истинный метод гуманитарных наук не состоит в том, чтобы сводить поведение и смысл, который оно несет, к условиям и разлагать его на эти условия, а в том, чтобы ответить в конце концов на указанный выше вопрос, используя эксплицитно обусловленные данные, полученные с помощью объективных методов. Поистине объяснять в гуманитарных науках означает заставить понимать.

Объективизм притворяется, что чисто «внешнее» постижение индивидуального или коллективного поведения является не только возможным, но желательным. Следует, подчеркивает он, не доверять спонтанным интерпретациям, которые мы используем для объяснения рассматри-

ваемого поведения. И ясно, что непосредственное понимание, которое мы имеем относительно молодой девушки, уединившейся, как говорят, в своем углу на балу или во время игры, не дает никакой гарантии правильности. Подобные «очевидные» и спонтанные типы поведения в действительности являются результатом сложного отложения нашей индивидуальной истории и истории нашей культуры. Другими словами, необходимо создать социологию и психологию наблюдения, для того чтобы понять свое постижение. Но это отнюдь не значит, что нужно одновременно ликвидировать всякое постижение и согласиться с дюркгеймовским притязанием: оно сглаживает проблему, но оно ее не решает. Между упрощенным субъективизмом, который тождественен упразднению всякой социальной или психологической науки, и грубым объективизмом, законы которого в конечном итоге не достигают своих объектов, существует место для *воссоздания* экспликативных данных, которые пытались бы выразить единство латентного значения. Это понимал Фрейд. Ядро смысла не достигается сразу, и именно это подчеркивали феноменологи, когда, в согласии с объективизмом, критиковали интроспекцию. Но когда, например, Ж. Монро как феноменолог пишет, что «постижение есть непосредственная очевидность, узаконенная экспликация уже существующих феноменов посредством предполагаемого существования других феноменов» (*Les faits sociaux ne sont pas des choses*, p. 43), то он сравнивает явно две несопоставимые установки, поскольку постижение не может более использоваться социологией, например, когда есть очевидное и непосредственное понимание смысла жеста мясника, бросающего на весы свое мясо: понимание скорее мешает социологии, подобно тому, как проявленный смысл сна скрывает от аналитика его латентный смысл. Постигающая

социология не может использовать указанное постижение, а вся книга Монро представляет из себя обширную изнанку слова «понимать», в особенности это проявляется в тех местах, когда он пытается уточнить, что именно делает «постигающая социология»: когда нападают на Дюркгейма (не без наивности), то что ему можно противопоставить? Мы уже имели случай рассмотреть, что субъективизм является болезнью роста феноменологии. Без сомнения, существует социология этой болезни.

**3. Первично социальное, основание постижения.** — Подобный методологический поворот нас ведет прямо в центр собственно социологической проблемы, по крайней мере так, как ее формулирует феноменология. Эта проблематика не только методологическая проблема, но и, прежде всего, онтологическая проблема: только адекватное эйдетическое определение социального позволяет сформировать плодотворный экспериментальный подход. Это не означает, как мы уже указывали по другому поводу, что было бы неплохо *a priori* разработать «теорию» социального, ни то, что нужно принудить научные данные согласовываться с эйдетикой. В действительности эта необходимая эйдетика должна создаваться в процессе изучения самих экспериментальных фактов, а также как следствие подобного изучения. Она есть критика, но, как говорил Гуссерль, всякая критика сразу же обнаруживает свое иное лицо, свою позитивность.

Итак, присущее любому антропологическому знанию постижение, о котором мы только что говорили, выражает мое фундаментальное отношение к другому. Другими словами, всякая антропология предполагает существование некоего смысла того, что изучается. Этот смысл не сводится, например, к функции пользования, он может быть

корректно определен, только если он относится к человеку или к изучаемым людям. Следовательно, в любой гуманитарной науке существует имплицитный «постулат» постижимости человека человеком; отсюда вытекает, что отношение наблюдателя к наблюдаемому в гуманитарных науках является особым случаем отношения человека к человеку, меня к тебе. Следовательно, всякая антропология и в особенности социология содержит в себе самой первичную социальную общность (*socialité*), если под этим стремятся понимать отношение, посредством которого субъекты даются друг другу. Эта первичная социальная общность, в той мере, в какой она есть почва всякого антропологического знания, делает необходимой экспликацию, результаты которой можно затем использовать для того, чтобы объяснить саму социальную науку. «Социальное имеется еще до того, как мы его познаем или о нем судим... Еще до всякого осознания социальное существует неслышно, подобно немоу требованию» (*Phén. perc.*, 415). Давайте обратимся к тому теоретическому изучению проблемы другого, которую мы уже вкратце обозначили в отношении Гуссерля:<sup>1</sup> каким образом оказывается, что я воспринимаю другого не как объект, но как *alter ego*? Классическая гипотеза заключения по аналогии предполагает, что эта проблема должна была бы быть объяснена так, как это сделал ученик Гуссерля Шелер (*Essence et forme de la sympathie*). Ибо когда я проектирую на способы поведения другого переживания, которые для меня соответствуют подобным поступкам, то это предполагает, с одной стороны, что другой постигается как *ego*, т. е. как субъект, который в свою очередь может обладать переживаниями. а с другой стороны, подобная проекция означает, что я сам

---

<sup>1</sup> См. с. 31 и далее.

постигаю себя взглядом «извне», т. е. как другого для *alter ego*, ибо способы поведения с которыми я сравниваю наблюдаемого другого, я могу переживать только как субъект, но никогда не восприму извне. Существует, следовательно, фундаментальное условие, делающее постижение другого возможным: я не являюсь сам по себе даже для себя чистой прозрачностью. Этот момент мы уже рассматривали в отношении тела<sup>1</sup>. Если же в действительности настаивать на том, что отношения к другому пребывают на уровне трансцендентального сознания, то ясно, что между конституирующими сознаниями может установиться только игра взаимного унижения или подавления. Сартровский анализ бытия-для-другого, который по существу осуществляется в терминах сознания, неизбежно останавливается на том, что Мерло-Понти называет «комедией одного солипсизма перед многими». «Другой, — пишет Сартр, — как взгляд есть лишь моя трансцендирующая трансцендентность» (*Etre et néant*, 321). Присутствие другого проявляется через мой стыд, мой страх, мою гордость, а мои отношения с другим могут существовать лишь в модусе ограничения: любовь, язык, мазохизм, безразличие, желание, ненависть, садизм. Но уточнение, которое Мерло-Понти осуществляет в отношении этой интерпретации, выводит нас в вопросе о другом к новому направлению: «в действительности взгляд другого обращает меня в объект, как и мой взгляд обращает его в объект, только если мы смотрим друг на друга не как человек на человека, если каждый ощущает, что его действия не принимаются и не понимаются, а наблюдаются как действия насекомого» (*Phén. perc.*, 414). Нужно спуститься с вершины мысли другого и вновь обнаружить возможность первично по-

<sup>1</sup> См. с. 61 и далее.

стижимого отношения, без которого и чувство одиночества, и само понятие солипсизма не имели бы для нас никакого значения. Необходимо, следовательно, сначала найти, еще до разделения, сосуществование Я и другого в «интерсубъективном» мире. И тогда на этой почве само социальное только и обретет свое значение.

Именно этому учит психология ребенка, которая в известном отношении уже является некоей формой социологии. Начиная с шестого месяца у ребенка развивается чувство собственного тела. Из своих наблюдений Вально заключает, что невозможно отличить у ребенка внутреннее восприятие (сонестезическое) своего тела и восприятие «внешнего» (например, образ в зеркале, или зеркальное изображение). Визуальное и внутреннее восприятия неразличимы, существует «транзитивизм», благодаря которому ребенок идентифицирует себя с образом в зеркале: ребенок верит, что он одновременно там, где он пребывает, и там, где он себя видит. Подобным образом происходит, когда дело касается тела другого. Ребенок идентифицируется с другим: *ego* и *alter* неотличимы. Валлон характеризует этот период выражением «безудержная социальность», а Мерло-Понти это выражение принимает и трансформирует<sup>1</sup> в выражение «синкретическая социальность». Эта неразличимость, этот опыт междумирия, где нет эгологических перспектив, выражается и в языке, когда зеркальный образ редуцируется к ирреальному «образу». «Первые слова-фразы ребенка направлены на поступки и действия, принадлежащие как другому, так и себе самому» (*Ibid.*). Постигание собственной субъективности как абсолютно первичной перспективы происходит с опозданием. В любом случае Я используется, когда ребенок

---

<sup>1</sup> Отношения с другим у ребенка, курс 1950–51, *Bulletin de Psychologie*, nov. 1964.

понял, «что ты и тебя может относиться как к нему самому, так и к другому» и что каждый может сказать я (наблюдения Гийома). Валлон отмечает во время кризиса трехлетнего возраста некоторое количество поступков, характеризующихся преодолением «транзитивизма»: желание действовать «полностью одному», торможение под взглядом другого, эгоцентризм, двойственность, позиция транзакции (в особенности дар и похищение игрушек). Валлон показывает, что тем не менее транзитивизм не подавляется, он продолжается ввне удержания дистанции от другого, и именно поэтому Мерло-Понти не приемлет тезис Пиаже, согласно которому к двенадцати годам ребенок, по видимому, задействует *cogito* «и присоединится к истинам рационализма». «Необходимо, чтобы ребенок в некотором роде действовал бы против взрослых или против Пиаже, чтобы варварская мысль первых лет жизни оставалась бы необходимым достижением, над которым надстраивались бы достижения взрослого возраста, представляющие для него единый интерсубъективный мир» (*Phén. Perc.*, 488). Мерло-Понти показывает, что в действительности любовь, например, фиксирует выражение состояния нераздельности с другим, и что транзитивизм у взрослого не уничтожается, по крайней мере, в сфере чувств. В этом заметно отличие от выводов Сартра. «Сущность отношений между сознаниями не является *Mitsein*, их сущность — конфликт», — писал автор «Бытия и Ничто» (502). Наоборот, феноменологический анализ показывает на базе гуманитарных наук, что двойственность отношения к другому — в том виде, в каком мы ее фиксируем в отношении теоретической проблемы, — получает свой смысл в генезисе другого для меня: смыслы другого осаждаются для меня в историю, которая не является только моей, но историей многих. транзитивностью, в которой моя точка зрения по-



степенно высвобождается (конечно, через конфликты) от первичного интермира. Социальное существует для меня только потому, что я первично социален, а те значения, которые я неизбежно проектирую на поведении другого, если я знаю, что я их понимаю или что они в принципе понимаемы, оказываются таковыми потому, что другой и я были и останемся понимаемы в единой сетке поступков, в общем потоке интенциональностей.<sup>1</sup>

**4. Феноменология и социология.** — Следовательно, речь идет не о том, чтобы определить социальное как объект. «Было бы неправильным поместить нас в социальность как объект в среде других объектов и установить социальность в нас как объект мысли. Ошибка в обоих случаях состоит в трактовке социального как объекта (там же, 415). Мондро с большим шумом вещает, что «нет общества»; и это правильно в той мере, в какой общество не является видимой реальностью, подобно индивиду. Сама эта идея не нова. Но отсюда один лишь шаг до того, чтобы растворить социальные факты в индивидуальном поведении и обратить дюркгеймовский социологизм в чистую и

---

<sup>1</sup> Очевидно, что исследования на уровне детской психологии и использование этих результатов Мерло-Понти идут в том же самом ключе, что и хайдеггеровская рефлексия о *Mitsein*, критикуемая Сартром (*Etre et néant*, 303). Но можно обнаружить и иную критику, посредством которой Сартр объявляет беспочвенным утверждением хайдеггеровский тезис, добавляя, что «именно это сосуществование необходимо было бы объяснить». В противном случае *Mitsein* объясняется посредством экспериментальных данных, т. е. то, что, в конце концов, немислимо в антропологии, по крайней мере, как эксплицированное, разоблаченное и развитое в своем первичном смысле. Стало бы заметно, что эта первичность одновременно генетическая и онтическая.

простую «социальную психологию», и этот шаг делало большое количество современных социологов, не отдавая себе отчета в его важности. Ибо тогда социальное сводится лишь к индивидуальному представлению, оно есть социальное для меня и согласно мне, а социологическому исследованию подлежат не реальные свойства *Mitsein*, но то, что думают об этих свойствах исследуемые индивидуальности. В современной социологии найдутся тысячи примеров сходного скольжения; вспомним лишь нечто подобное в исследованиях Варнера или Сентера о социальных классах.<sup>1</sup> Подобным образом социологическая проблема ловко прячется; и именно по этому поводу высказывается Монро, теоретическую значимость которого не следовало бы ставить под вопрос. Какую тогда социологию предлагает феноменология?

Еще раз: она не предлагает *некую* социологию.<sup>2</sup> Она предполагает восстановление, критическую и конструктивную реинтерпретацию социологических исследований. Не существует феноменологической социологии, есть

---

<sup>1</sup> См. добротное исследование А. Турэна: *Classe sociale et statut socio-economique, Cahiers internationaux de sociologie XI, 1951.*

<sup>2</sup> Можно, очевидно, говорить о «феноменологической школе» в социологии: Шелер, Фиркандт, Литт, Шульц, Гейгер — ее представители (Ср., например: *Cuvillier, Manuel de sociologie, I, p. 49, 162* и библиография). В действительности все достаточно основательные нападки, направленные против подобных попыток, более «философичны», чем социологичны. Когда Мосс требовал, чтобы общая социологии образовывалась бы лишь результате конкретных исследований, то он это делал вполне в духе, как мы это еще увидим, современной феноменологии. В любом случае, из исследования некой социальной *первичности* не следует определение социальности, которое было бы *предшествующим* исследованию конкретных форм социальности.

философия, которая рассуждает как социология о мире, людях и духе (*Merleau-Ponty, Le philosophe et la sociologie, Signes*. P. 138). Но эта философия отличается от любой социологии, поскольку она не объективирует свой предмет, но стремится его понять на уровне того транзитивизма, который наука обнаруживает в детях. Без сомнения, когда речь идет об архаических обществах, подобная операция не проста: интенциональный анализ проявляет здесь нечто иное, чем наш мир, мир, глубинные структуры которого нам неясны. Вместе с тем было бы неправильным утверждать их непостижимость, и сам Леви-Брюль отрицает подобное в своих посмертных *Записках*. Что касается Гуссерля, то с 1935 года он писал об этом Леви-Брюлю по поводу работы *Примитивная мифология (Mythologie primitive)*: «Эта задача достижима и чрезвычайно важна. Является великой задачей проникновение в человечество, замкнутое в живой и традиционной социальности, и, исходя из него, постижение человечества как такового в его социальной всеобщности, понять, как это человечество владеет миром, который для него есть лишь «представление о мире», и этот мир, который для него реален» (цит. по Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 135). Равным образом нужно предпочесть интерпретации, которые предлагает Клод Лефорт<sup>1</sup> относительно известной работы Мосса о *Даре*,<sup>2</sup> тем структуралистским исследованиям, которые Леви-Стросс стремится представить в своем *Введении*: ибо ясно, что Мосс пошел гораздо дальше в постижении смысла дара, чем формальная систематизация социальных или интерперсональных стремлений, присущих дару. Комментарий Лефорта,

<sup>1</sup> Обмен и борьба людей (1951), *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978.

<sup>2</sup> В работе *Sociologie et anthropologie*, P. U. F. 1950.

который пытается прояснить дар в свете гегелевской диалектики борющихся сознаний, находятся в русле феноменологии. Для феноменолога социальное ни в коей мере не является объектом; оно схватывается как переживание. В этом случае речь идет, как и в психологии, о том, чтобы дать адекватное описание этого переживания для реконструирования в нем смысла. В свою очередь это описание может быть осуществлено лишь на базе социологических данных, которые сами являются результатами предварительной объективации социального.

**5. Индивид и общество. Этнологическая проблема.** — Предыдущие замечания касательно первично социального, взятого как измерение существования, и которые нас подвели к психологии детства, возможно, могут показаться направленными на сведение социального к индивидуальному. Некоторые места в работе «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти (*Phén. perc*) могут быть подобным образом истолкованы. В действительности феноменология, используемая в применении к конкретным социологическим и антропологическим исследованиям, стремится, исходя из этих исследований, к преодолению традиционной антиномии между индивидом и обществом. Вопрос, понятно, заключается не в том, чтобы упразднить специфику социологических и психологических наук: что касается этой проблемы, то феноменология близка к позиции, определенной Моссом в его статье *Отношение психологии и социологии*,<sup>1</sup> ратующей за развитие двух дисциплин без фиксации строгих границ.

Следовательно, здесь, как и в психологии, результаты теоретической переработки согласуются с независимыми исследованиями: подобным образом американская школа

---

<sup>1</sup> В работе *Sociologie et anthropologie*, P. U. F. 1950.

культурной антропологии [culturaliste] фактически приходит к отказу от затвердевших и контрарных категорий индивида и общества. Когда Кардинер возобновляет и продолжает исследования культуры Аморских островов Корадю Буа, используя категорию «basic personality», то он намечает исследовательский метод, который сохраняет и непоследовательность каузального и редукционистского мышления, и теорию *нейтральной* инфраструктуры, над которой надстраиваются и психическое, и социальное. Это нейтральное основание вполне отвечает требованиям «анонимного существования», которое могло бы быть анонимным сосуществованием, выводимым феноменологической рефлексией из Mitsein и из отношения для себя и отношения для другого. Кардинер стремится описать (на основании психоаналитического и даже психологистского постулата, к которому мы еще вернемся) тотальный опыт маленького ребенка в его культурной среде, а затем установить корреляции между этим опытом и институтами этой среды и, наконец, сделать вывод, что институты функционируют как проекции данной среды.

Женщины Аморских островов заняты в производстве (сельское хозяйство); через четырнадцать дней со дня рождения ребенок в общем оставляется на попечение близких (старший, удаленные родители, соседи); питаясь достаточно нерегулярно, он страдает от голода и не может соединить возможную ликвидацию голода с образом своей матери. Его первые навыки не направляются, они даже не поддерживаются, наоборот, окружающие высмеивают его, провоцируют неудачи, пугают; система наказания и компенсаций подвижна, не поддается предвидению, она препятствует любой стабилизации поведения; сексуальный контроль не существует. Исходя из этого можно набросать характер базовой личности следующим образом: «чувство

беззащитности, отсутствие веры в себя, недоверие к другому и неспособность к действительно основательной привязанности, торможение мужчины перед женщиной, отсутствие идеала, неспособность доводить дело до конца.<sup>1</sup> Очевидно, что некоторые институты, соответствуя подобному типу личности, могут быть выведены из этих семейных неурядиц: неопределенный характер и ослабленная интенсивность религии как догмы и как практики выражаются через ослабленность сверх-я; вера в духов, благие души основывается на детском опыте покинутости; небрежность и отсутствие инициативы в ремесленной технике или даже в строительстве выражает ослабленность личности; нестабильность брака и частота разводов, неуверенность мужчин перед женщиной, исключительно женская инициатива в сексуальных связях, важность денежных сделок, монополизированная мужчинами, часто провоцирующая у них сексуальное торможение, трансформируются во враждебность мужчин к женщинам, укорененную в истории детства, так же как в агрессивность, беспокойство и недоверие, которые окружают и проникают ребенка во время его роста. Психологи, которые не были знакомы с полученными Кардинером выводами, позволили ему провести тест Роршаха с обитателями Алора: результаты оказались теми же самыми, что и его интерпретация. Кроме того, изучение историй жизни подтверждает, если это необходимо, корреляцию между опытом детства и интеграцией в культуру.

<sup>1</sup> *Lefort. La méthode de Kardiner, C. I. S., X. P. 118.* Могут отметить негативный характер каждого фактора. Не правда ли, что имплицитно базовая личность определяется относительно такой же базовой личности нашей культуры и по контрасту с ней? Эта относительность неизбежна на уровне постижения, она фундирует ее возможность.

Мы использовали много раз термин корреляция, чтобы соотнести совокупность индивидуальных исторических данных и данных коллективной культуры. Необходимо уточнить этот термин, остающийся пока двусмысленным. Кардинер его использует тогда, когда различает первичные институты и институты вторичные. Первые «суть институты, которые выдвигают фундаментальные неизбежные проблемы адаптации. Вторичные институты проистекают из действий первичных институтов на структуру базовой личности».<sup>1</sup> К примеру, институт «религия». На Алорских островах, где царствует «оставленность» детей, *ego* остается аморфным и оказывается неспособным к формированию образа бога, тогда как на Маркизских островах, где образование гибкое и поверхностное, религиозная практика и установления вторичны, хотя ревность, вызванная материнским безразличием, проецируется в сказках, где людоедки играют большую роль. В отличие от этого на Таналах строгое патриархальное образование и пристальный контроль за сексуальностью соотносятся с религией, где идея судьбы всецело принудительна. Видно, что Кардинер связывает вторичные институты, например религию, с базовой личностью, но не чисто механическим образом, а как психоаналитик, используя понятия проекции и мотивации. Что же касается базовой личности, то обща ли ее структура всем членам данной культуры? Она ведь, в конце концов, есть лучшее средство для *понимания* этой культуры.

Очевидной остается двойственность формулировок Кардинера: ясно, и подобная уже ставшая классической критика достаточно существенна, что образование является первичным институтом лишь для ребенка, а не для базовой личности вообще. Через первичность и вторичность

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Lefort*, *ibid.* P. 121.

описывается, скорее всего, временной порядок следования, но такое время не является временем самой культуры, в который пытаются изолировать институциональные структуры, оно есть время психического индивида. В действительности образование на Алорах тесно связано со стандартом жизни женщин, в свою очередь стандарт, если мы хотим его понять, ссылается на глобальное общество, включающее «вторичные» институты. Следовательно, базовая личность не может быть постигнута как *посредник* между первичным и вторичным, даже если речь идет о связях между мотивациями, а не о линейной причинности: ибо если следовать достаточно далеко в распутывании сложной сети мотиваций, которую создала культура, то никогда не прийти к первично установленным данным, конституирующим инфраструктуру, ответственную за стиль рассматриваемой культуры. Можно только, подобно Лефорту, сказать, что *внутри базовой личности сами институты получают смысл* и что адекватное постижение базовой личности этнологами только и позволяет понять ту культуру, которой она соответствует. Эта личность является интегрированной тотальностью и если соответствующие институты модифицируются, то вся структура личности приходит в движение: например, на Таналах переход от сухой культуры к умеренной культуре риса изменяет не только режим собственности, но и семейную структуру, сексуальную практику и т. п. Эти модификации можно понять, лишь исходя из того значения, которое на Таналах придают культуре риса, и это значение принимает наконец форму, проистекающую из источника любого значения, каковым является базовая личность. Следовательно, последняя конституирует «живую социальность», которую Гуссерль считает задачей социологии, благодаря ей люди действительно сосуществуют «в» обществе, она, нахо-



дьясь вовне институтов, является «окультуривающей культурой» (Лефорт). Таким образом, индивид не существует как специфическая сущность, поскольку он *означивает* социальное, как это показывают истории жизни, а общество не существует в качестве принуждения, поскольку оно *символизирует* совместно с индивидуальной историей.

Итак, «вновь произведенные» объективные исследования могут нам восстановить социальную истину, подобно тому как они могут разоблачить психическую истину. Но эта истина, эти истины неисчерпаемы, поскольку они суть истины конкретных людей: Мосс это знал, но он также знал, что они проницаемы для категорий. Исследование культуры пребывает в свою очередь слишком подчиненным причинным категориям психоанализа, уже исправленными Мерло-Понти в отношении сексуальности. Человеческая истина неразложима, даже в сексуальности или обществе, и именно поэтому любой объективный подход не должен быть отброшен, но переадресован. История, более чем что-либо иное, является наукой об общем, будет подтверждать свои результаты.<sup>1</sup>

## Глава IV. Феноменология и история

**1. Историческое.** — Прежде всего, существует двойственность термина история, который обозначает как историческую реальность, так и историческую науку. Эта

---

<sup>1</sup> В предисловии к «Двойственности культурной антропологии» (*Ambiguités de l'anthropologie culturelle*), работе Абрама Кардинера, которое представляет введение к французскому изданию работы «Индивид в своем обществе» (*L'individu dans sa société*), Gallimard, 1969, и которое воспроизводится в «Формах истории» (*Les formes de l'histoire*), Gallimard, 1978, Клод Лефорт достаточно строг в отношении позитивизма Кардинера

двойственность выражает экзистенциальную двусмысленность, а именно то обстоятельство, что историческая наука является также историческим бытием. Подобное утверждение сразу можно понять, что интересующий нас вопрос «каким образом возможна историческая наука?» тесно связан с вопросом «должно ли и может ли историческое бытие трансцендировать свою природу исторического бытия, чтобы постигнуть историческую реальность как объект науки?». Если мы называем историчностью эту природу, то тогда второй вопрос звучит следующим образом: совместима ли историчность историка с постижением истории, отвечающей условиям наук?

Прежде всего нам нужно спросить себя о самом историческом сознании; каким образом объект История оказывается в сознании? Он не может прийти из естественного опыта, относящегося к течению времени, и не потому, что субъект «оказывается в истории», поскольку он временен, но потому, что он существует и может существовать лишь исторически, поскольку он временен в глубине своего бытия.<sup>1</sup> Что означала бы в действительности история, в которой субъект обнаруживал бы исторический объект в себе самом? Позаимствуем у Хайдеггера пример, касающийся античной мебели, которая является историческим предметом. Мебель является историческим предметом не только потому, что является возможным объектом исторической науки, но сама по себе. Но что в ней самой делает ее историческим фактом? Потому что она некоторым образом является тем, чем была? Отнюдь нет, ибо она изменялась, ухудшалась и т. п. Тогда потому, что к его подходу к социальному факту, так же как и к его использованию фрейдовских понятий.

<sup>1</sup> Heidegger. Sein und Zeit, в переводе Corbin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard. P. 176.

она «старинная», находится вне употребления? Но она может таковой и не быть, продолжая быть античной мебелью. Что же тогда происходило с этой мебелью? Это, — отвечает Хайдеггер, — «мир», часть которого она составляла. Таким образом, этот предмет продолжает существовать еще и сейчас, и лишь благодаря этому продолжающемуся существованию предмет представляем и таковым может быть. Но как объект, принадлежащий к прошлому миру, этот представляемый предмет является прошлым. Следовательно, объект является историчным сам по себе, но во вторую очередь. Он является историческим только потому, что он происходит из человечества, из представляющей его субъективности. Но тогда, в свою очередь, что означает для этой субъективности тот факт, что предмет уже представлен?

Итак, мы пришли от вторичной истории к первичной или более первичной истории. Если условия историчности мебели не находятся в мебели, но в историчности человеческого мира, где эта мебель имела свое место, то что нам гарантирует, что такая историчность первична? Сказать, что сознание исторично, это не только сказать, что существует некая сущность для сознания, а именно время, но что оно *есть время*. Итак, сознание есть всегда сознание о чем-то, и как психологическое, так и феноменологическое истолкование сознания проявляет бесконечную серию интенциональностей, т. е. «сознаний о». В этом смысле сознание есть поток переживаний (*Erllebnisse*), который целиком наличен. Со стороны объективного нет никакой гарантии исторической длительности. А вот на полюсе субъективного каковы условия возможности этого единого потока? Каким образом можно перейти от множества переживаний к Я, когда в Я нет ничего, кроме этих переживаний? «Хотя Я частично является переплетением

этих переживаний, оно их переживает и, тем не менее, не есть нечто, что могло бы быть рассмотрено *для себя* и трактоваться как *собственный* объект изучения. Если мы абстрагируемся от способов соотноситься и от способа включаться... то не было бы никакого иного содержания, которое можно было бы эксплицировать: оно в себе и для себя неопишимо: чистое я и ничего более» (Гуссерль, *Идея I*, 271). Следовательно, проблема, к которой приводит исследование проблемы исторической науки, следующая: поскольку История не может быть дана субъекту как объект, то именно субъект есть сама историчность, данная не случайным образом, но первично. Каким образом тогда историчность субъекта совместима со своим единством и своей тотальностью? Этот вопрос о единстве непрерывного ряда значим также и для универсальной истории.

Известная формула Юма поможет прояснить эту проблему: «Субъект не что иное, как серия состояний, которые мыслят сами себя». Мы находим здесь серию *Erlebnisse*.<sup>1</sup> Единство этой серии дается как бы актом мысли, имманентным этой серии; но этот акт, как указывает Гуссерль, добавляется к серии как дополнительный *Erlebniss*, для которого необходимо будет новое синтетическое постижение серии, т. е. новое переживание: тогда мы окажемся прежде всего перед незавершенной серией, единство которой, в частности, будет всегда под вопросом. Следовательно, единство меня не ставится под вопрос. «Мы ничего не добьемся, перемещая время вещей в нас, если возобновляем „в сознании“, ошибку определения времени как последовательности сейчас» (Merleau-Ponty, *Phén. Perc.*, 472). Именно в этом феноменология пытается отойти от бергсонизма. Очевидно, что прошлое как ноззис есть

<sup>1</sup> Переживание (нем.).

некое «теперь», *в то же самое время* как нозма есть некое «уже не», будущее — «теперь» и одновременно «еще не». Из этого не следует, что время течет в сознании, наоборот, именно сознание, исходя из своего сейчас, развертывает или конституирует время. Можно было бы сказать, что сознание интенционализирует сейчас *того*, чего сознанием оно является согласно модусу не более, или, согласно модусу, еще не, или, наконец, согласно модусу присутствия.

Но тогда сознание оказалось бы современным всем временам, поскольку оно развертывает время, исходя из своего сейчас: конститутивное временное сознание было бы вневременным. Во избежания принятия не вполне удовлетворительной имманенции сознания времени мы попадаем в имманентность времени сознанию, т. е. в трансцендентность сознания времени, которое оставляет необъяснимым временность этого сознания. В этом смысле мы не идем дальше первой шага в разрешении проблемы: сознание, в особенности историческое сознание, сразу вовлекает время и вовлекается временем. Но в другом отношении мы исследуем проблему, не предваряя ее изначальным решением, а также озабоченностью корректно ее поставить: время и, соответственно, история не постигаются в себе, нужно быть обращенным к сознанию, которое исторично. Имманентная связь этого сознания и его истории не может быть понята ни горизонтально как серия, которая развертывает себя сама, ибо мы не вычленим из множества единства, ни вертикальное как трансцендентальное сознание, устанавливающее историю, ибо вневременное единство нам не обеспечит временную непрерывность.

**2. Историчность.** — Наконец, что же такое временность сознания? Возвратимся к описанию «самих вещей», т. е. к сознанию времени. Я нахожу себя удержанным в

поле присутствий (этот лист, этот стол, это утро); это поле продляется в горизонте ретенций (я держу «в руках» начало этого утра) и проектируется в горизонт протенций (это утро заканчивается обедом). Итак, эти горизонты подвижны: момент, который присутствовал и, следовательно, не был положен как таковой, начинает распространяться в горизонте моего поля присутствий, я его постигаю как недавнее прошлое, я не отделен от него, поскольку я его узнаю. Потом он все удаляется и я его больше непосредственно не постигаю; для того чтобы его удержать, мне нужно проникнуть в новый пласт. Мерло-Понти (*Phén. Perc.*, 477) заимствует у Гуссерля (*Zeitbewusstsein*, § 10) существенное в нижеприведенной схеме, где горизонтальная линия выражает серию мгновений сейчас. Косые линии набрасывают те же мгновения с точки зрения последующего сейчас, а вертикальные линии набрасывают последовательности того же самого мгновения. «Время не является

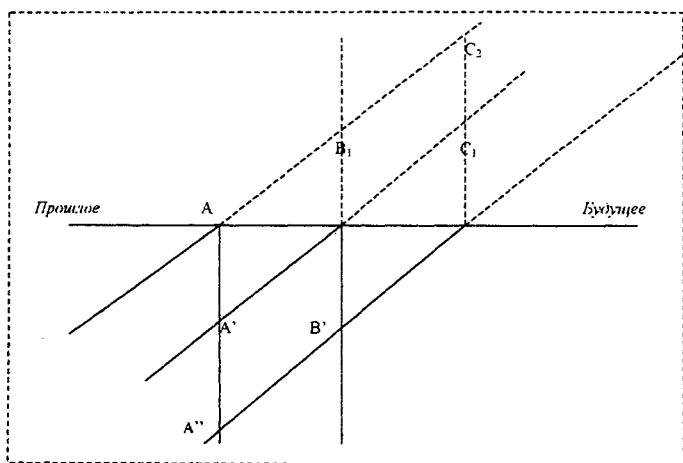


Рис. 2.

линий, но сетью интенциональностей». Когда я скольжу от А к В, то я удерживаю А через А' и так далее. Могут сказать, что проблема только отложена: для того, чтобы объяснить единство потока переживаний, нужно установить единство по вертикали А' с А, затем А'' с А' и т. д. Тогда вопрос единства В с А заменят вопросом единства А' и А. Именно здесь Мерло-Понти вслед за Гуссерлем и Хайдеггером полагает фундаментальную дистинкцию в отношении проблемы исторического сознания: в *недавнем* воспоминании и *произвольном* восстановлении удаленного прошлого могут быть осуществлены синтезы идентификации, которые позволяют, например, сцеплять *эту вот* радость со временем ее происхождения, т. е. ее локализовать. Но сама эта интеллектуальная операция, которая есть операция историка, предполагает естественное и первичное единство, благодаря которому я в А' достигаю именно А. Скажут, что А изменено посредством А' и что память трансформирует то, памятью чего она является — банальное положение в психологии. На что Гуссерль отвечает, что этот скептицизм, лежащий в основе историцизма, сам себя отрицает как скептицизм, поскольку смысл изменения заключается в том, что *некоторым образом знают то, что изменилось*, т. е. лично само А<sup>1</sup>. Следовательно, существует *пассивный синтез* А с его набросками, подразумевающий, что эти термины не выражают временное единство, но позволяют в нем корректно поставить проблему.

Нужно еще отметить, что когда В становится С, то В становится также и В' и, одновременно, А уже оказывается А', оказывающееся в свою очередь в А''. Иначе говоря, мое время полностью находится в движении. Становящееся мгновение я мог схватить лишь в смутных набросках,

---

<sup>1</sup> Это отбрасывает к описанию рефлексии и защите ее значимости. См. с. 61 настоящего издания.

заканчивающихся моим личным будущим,  $C_2$  «спускается» в  $C_1$ , затем дается в  $C$  в моем поле настоящего. И когда я размышляю об этом уже настоящем, то  $C$  набрасывается для меня как «не более», тогда как мое настоящее находится в  $D$ . Итак, если тотальность дается сразу, то это означает, что нет истинной проблемы унификации серии переживаний, данных после. Хайдеггер показывает, что этот способ постановки проблемы (синтез *a posteriori* некой множественности состояний) описывает неадекватное существование, которое является существованием, «потерянным в Оно». Относительно человеческой реальности (*Dasein*) он спрашивает: «В каком бытийном модусе себя же самого оно теряет себя так, что должно как бы лишь задним числом собирать себя, извлекая себя из рассеяния и измышляя себе для этой собранности некое объемлющее единство?» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 390). «Временность, — пишет он далее, — временит как бывшествовающе-актуализирующее настоящее» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 350). Следовательно, здесь речь не идет об объяснении внутреннего единства времени; каждое мгновение сейчас получает наличное бытие «не более», которое изгоняется в прошлое и влечет настоящее некоего «еще не», которое им в свою очередь прогонится в [прошлое]. Настоящее не замкнуто, оно трансцендируется в будущее и в прошлое, мое мгновение сейчас никогда не есть, как говорит Хайдеггер, на-стойчивость, бытие включенное в мир, но экзистенция или, еще, экстаз. В конце концов, лишь потому, что я есть открытая интенциональность, я есть временность.

До того как подойти к проблеме исторической науки, настоятельно необходимо рассмотреть данное положение: означает ли оно, что время субъективно и что нет объективного времени? На этот вопрос можно ответить и да,



и нет: да, время субъективно, поскольку время обладает смыслом, и обладает им, поскольку мы суть время, точно так же как мир обладает для нас смыслом лишь постольку, поскольку мы, к примеру посредством наших тел, сами суть мир, и это — один из самых принципиальных уроков феноменологии. Но одновременно время объективно, поскольку мы его не конституируем лишь посредством акта некоей мысли, которая сама по себе от него свободна. Время как мир всегда есть уже для сознания, и именно поэтому время, не будучи больше миром, нам не прозрачно. Подобно тому как мы исследуем время, мы «пробегаем» по времени, т. е. развертываем нашу темпоральность в нас, развертывая нас самих: мы не закрытые в себе самих субъективности, сущность которых была бы определена или определяема *a priori*. Коротко говоря, мы не являемся монадами, для которых становление оказалось бы чудовищной и необъяснимой случайностью, но мы становимся тем, что мы есть, и мы есть то, чем мы становимся. У нас нет смысла, точно определимого раз и навсегда, но есть смысл в становлении, и именно поэтому наше будущее относительно неопределенно, поэтому и наш поступок относительно неопределим для психолога, поэтому мы свободны.

**3. Философия истории.** — Теперь мы знаем, каким образом история существует для сознания: сознание само по себе исторично. Любое серьезное рассуждение об исторической науке должно начинаться в этого. Так, Р. Арон (*Introduction a la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1938), начиная главу об изучение познания в себе, приходит к тем же самым результатам: «мы обладаем сознанием нашей тождественности во времени. Мы всегда ощущаем себя одним и тем же нераскрываемым и очевидным бытием,

единым зрителем которого мы всегда будем. Но впечатления, которые обосновывают постоянство такого чувства, нам невозможно передать, даже внушить» (59). Именно поэтому объективистского психолога постигнет неудача, когда он захочет определить мою историю, которая сущностно незавершена, т. е. неопределима. Я не являюсь объектом, но проектом; я не только то, что я есть, но еще и то, чем собираюсь стать, и то, чем хочу быть и становиться. Но эта история, каковой она является для сознания, не исчерпывается сознанием своей истории. История — это также «универсальная история», относящаяся не только к *Dasein*, но и к *Mitsein*,<sup>1</sup> это — история людей.

Мы не станем вновь спрашивать: каким образом существует *alter ego* для *ego*? Как мы уже видели, этот вопрос заключается во всех гуманитарных науках. Мы только рассмотрим тот специфичный способ, каким объект истории дается историку.

Он дается через знаки, обломки, монументы, рассказы, возможные материалы. Та мебель, о которой говорит Хайдеггер, уже приводит от самой мебели к миру, где она появилась. Существует открытый путь в прошлое, предшествующий работе исторической науки: сами знаки открывают этот путь, и мы непосредственно скользим от этих знаков к их смыслу, но это не значит, что мы обладаем эксплицитным знанием смысла этих знаков и что научная тематизация ничего не добавляет к нашему пониманию. Только эта тематизация, эта конструкция прошлого есть, как говорят, реконструкция. И необходимо, чтобы сама тематизация, исходя из знаков, фиксировала в них смысл прошлого, иначе каким образом различить исторический дискурс и игру воображения? Мы вновь обнаруживаем здесь результаты разъяснения смысла; посредством

<sup>1</sup> Совместное бытие (нем.).

истории мы идем навстречу культурному миру, который нужно будет, разумеется, реконструировать и воссоздать посредством работы рефлексии (Арон), но этот культурный мир оказывается, именно как культурный мир, также идет навстречу нам. Руины, монумент, рассказ отсылают историка, каждый по-своему, к культурному горизонту, где прорисовывается коллективная вселенная, о которой свидетельствует историк. И это постижение исторического бытия знаков возможно только потому, что есть историчность историка. «Получение, проверка материала не впервые лишь дает ход возвращению к прошлому, но уже имеет своей предпосылкой... историчность экзистенции историографа. Последнее экзистенциально фундирует историографию как науку вплоть до ее неприметнейших, «ремесленных» приемов» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 394). А Р. Арон добавляет: «Все последующие анализы руководствуются утверждением, что человек не только находится в истории, но что он несет в себе историю, которую исследует» (*loc. cit.*, 11). Следовательно, знаки представляют смысл прошлого непосредственно их исследующему историку, но этот смысл не прозрачен, и именно поэтому в истории необходима концептуальная разработка. «История принадлежит не жизни, но духу» (Арон, *ibid.*, 86). Это означает, что историк на этом основании должен обнаруживать не законы, не индивидуальные события, но «фактично экзистентно бывшую возможность» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 395). Но для того чтобы этого достичь, что бы ни думал об этом Хайдеггер, историк должен реконструировать, используя при этом понятия. «Итак, — говорит Арон, — мы оказываемся всегда перед выбором между множеством систем, поскольку идея сразу имманентна и трансцендентна жизни», разумея под этим, что существует «внутри» исторически данного становления значение этого становления

(экономическая или духовная, или юридическая и т. п. «логика»), но это значение или эта логика должны раскрыться действием историка, который колеблется в выборе по поводу этого становления. Этот выбор может быть как эксплицитным, так и не являться таковым, но не существует исторической науки, которая не опирается на философию истории. Однако мы не можем здесь осуществлять скрупулезный анализ Раймонда Арона.

Скажут, что необходимость историку концептуально перерабатывать становление отнюдь не задействует философию, а скорее научную методологию. Нет, отвечает Р. Арон, поскольку историческая реальность не является сущностно конституирована, подобно физической реальности, а сущностно открыта и незавершена. Существует дискурс, связанный с физикой, поскольку существует физически связанный универсум даже для физика. Но исторический универсум может, конечно, быть связанным, но для историка эта связанность точно неопределима, поскольку этот универсум не закрыт. Без сомнения, битва при Ватерлоо уже прошла, а история Первой Империи завершена. Но если мы приступим к этому моменту становления как к таковому, то мы его наверняка утратим, поскольку для действующих лиц, в отношении которых мы пытаемся воссоздать мир (эта «возможность была действительно существующей в прошлом»), данный момент вырисовывался на двусмысленном горизонте случайных возможностей. Мы заявляем потом о необходимости падения Империи, но именно это признание, которые мы делаем об истории этой Истории, исходит из наблюдения, также являющегося историчным, поскольку мы говорим уже «потом»: с этого времени история, которую мы создаем, не является трансцендентальной наукой. Что же она тогда такое? «Историческая наука есть форма сознания, которое

общество имеет о себе самом» (Арон, *op. cit.*, 88), в той мере, в какой оно неотделимо от исторической ситуации, внутри которой сознание существует, а также от намерения самого ученого. Интерпретации в отношении одного и того же момента становления, функционально вариационны по отношению к тому моменту становления, когда они даны. Средние века не являются теми же для XVIII века и для века XIX. Но возможно ли рассматривать под ракурсом первого постулата усилия историка: интерпретация, которая была бы адекватной интерпретируемой реальности? Нет, отвечает Р. Арон, ибо эта окончательная интерпретация была бы создана по каузальной модели естественных наук (например, упрощенный экономизм). Подобная интерпретация, не будучи в состоянии постигнуть совокупность исторической реальности, не могущая быть применимой к всеобщему становлению, в конце концов раскрыла бы свободное деяние, которое превосходит подобный «фактор». Или интерпретация осуществлялась бы по модели «постижения», присвоения прошлого через постижение его смысла, но этот смысл как раз нам не дается непосредственно ясным. И каузальность, и постижение имеют каждый свой предел. Для того чтобы превзойти эти пределы, необходимо допустить гипотезу о всеобщем становлении, которое не только вновь удерживает прошлое, но постигает и настоящее историка как прошлое, т. е. очерчивает его в будущем, а в этом случае необходимо создать философию истории. Но использование этой философии обусловлено историей философии, которая выражает, в свою очередь, имманентность времени мысли, которая желала бы быть вневременной. Таким образом, например, марксизм полагает историю не как науку, но как идеологию, не как объективное познание, но как гипотезу, созданную политиками о будущем. Оказываемся ли мы тогда

в историцизме, т. е. в полагании становления без значения, который влечет за собой и скептицизм, и фатализм, и безразличие? Вряд ли, поскольку сам историцизм исторически связан с кризисом позитивизма, а его положения отрицания, как и в других системах, полагаются как абсолютно истинные: как всякий скептицизм, он отрицает сам себя.

**4. Историческая наука и историчность.** — Видно, в каком направлении двигался Р. Арон; он выражал достаточно хорошо то, что мы назвали бы правым флангом феноменологии. И хотя его работа не сопоставима с уже цитированной книгой Монро, он подвергает историю — посредством вдохновлявшего его интеллектуального стремления — редукции, которая сопоставима с той, которая представлена в этой социологической работе. Очевидно, что механическая интерпретация Истории должна быть отброшена; но не менее очевидно, что метод постижения необходимо не продолжается в философской *системе*.

Без сомнения, отсутствие людей, которые населяли бы изучаемое историком *Mitsein*, ставит более сложную задачу, чем задача этнологии. Тем не менее оказывается, что синхронизм рассматриваемой исторической «эпохи» включает в себе смысл, подлежащий пониманию, без чего не было бы самой человеческой истории. Конечно, необходимо, чтобы в некотором роде этот смысл нас домогался, чтобы, следовательно, была некая первичная коммуникация этой эпохи с нашей эпохой и нами самими, некое соучастие; и в принципе первичная коммуникация гарантирует возможность постижения этого прошлого. В общем Р. Арон, вслед за Дильтеем, настаивал на прерывистости становления, поскольку в момент завершения, в момент

перехода одного периода к другому, движение постигающей мысли затруднено. Необходимо, чтобы историк использовал некую совокупность понятий, которые он проектирует на прошлое вслепую, ожидая реакции, наподобие проводящему опыт химику. Но эта прерывистость не существует, поскольку есть история, т. е. постоянное воспроизведение своего прошлого людьми и протенция по направлению к будущему. Устранять историческое постоянство, это отрицать, что есть смысл в становлении, и не потому, что люди мыслят этот смысл или производят системы смысла истории, но потому, что люди внутренне его проживают, и проживают его, совместно его раскрывая.

Это смысл двусмысленен, поскольку находится в процессе становления. Кроме того, не существует значения, которое можно было бы определить без обращения к субъективности, поскольку оно простирается в будущее, где существуют возможности, открытые для дополнительного определения, и поскольку смысл (направление) всеобщей исторической обстановки не определим раз и навсегда, ибо глобальное общество, которое в нем оказывается действующим, не может быть очерчено как некая вещь, изменяющаяся согласно механическим законам. За каждым этапом этой сложной системы следует не *некий* этап, но веер случайностей. Возможности не являются неисчислимыми, и именно поэтому есть смысл в истории, но возможностей достаточно много и поэтому смысл присоединяется не без затруднения. Наконец, открытое будущее принадлежит, именно как открытое, представляющей саму себя обстановке. Будущее не добавляется к ней, обстановка продляется в будущем как в собственную сущность. Всеобщая забастовка не является лишь тем, чем она является, она есть также то, чем она должна стать. Если она оплачивается крахом и отступлением рабочего класса,

то она будет постигнута, в зависимости от следующего этапа, как подавленный рывок, как битва арьергарда или как предупреждение. Она может перерасти в политическую забастовку и принять явно революционный характер. Во всех этих случаях ее окончательный смысл отбрасывается все дальше и дальше в историческое развитие, и именно поэтому она не обладает, собственно говоря, окончательным смыслом, поскольку это развитие незавершено.

Р. Арон с пренебрежением относится к утверждению, что смысл истории помещен на уровень мысли об этом смысле, а не на уровень переживаемого смысла, каковой в нас сразу обнаруживает<sup>1</sup> социология. Историка, кроме того, поджидают трудности при воссоздании означаемого ядра некоего периода, той «окультуривающей культуры», исходя из которой становится ясной «логика» становления людей в находящихся в движении событиях и организациях. Но не являются ли эти трудности и трудностями этнологии? Понятно, что в той мере, в какой историк приступает к «историческим» обществам, он сверх того приписывает им *смысл (raison)* движения, раскрывает эволюцию культуры, объединяет в нем открытые возможности каждого этапа. Подобное происходило бы, если речь шла о том, чтобы «с помощью воображаемой транспозиции понять, каким образом примитивное общество закрывает себе свое будущее, поскольку не обладает осознанием своего изменения и, в некотором роде, функционально конституирует свою стагнацию. Подобное происходило бы, если речь шла о том, чтобы поместиться в поток про-

<sup>1</sup> Можно найти ту же позицию в *L'Opium des intellectuels* (Calman-Lévy, 1955), где Р. Арон, при обсуждении смысла истории, предлагает следующее положение: «История, в конечном счете, обладает тем смыслом, который ей приписывает наша философия» (171).



грессирующего общества для того, чтобы постигнуть движение смысла, множественность возможностей, открытость обсуждения» (Lefort, op. cit., *Les temps modernes*, févr. 1951).

Следовательно, это происходит не потому, что сам историк полагается в истории и что его мысль, в свою очередь, есть событие, и не потому, что история, которую он создает, оказывается не имеющей ценности, не потому, что мысль не могла бы быть истинной и должна была бы удовлетворительно выражать переходный *Weltschauung*. Когда Гуссерль протестует против доктрины историцистов и требует от философии, чтобы она была бы *строгой наукой*, то он не пытается определить внешнюю сторону истины истории, он остается, наоборот, в самой сердцевине постижения истины:<sup>1</sup> истина не является вневременным и трансцендентным объектом, она переживается в потоке становления, она будет постоянно исправляться другими переживаниями, она, следовательно, «всевременна» и находится в процессе реализации. Мы можем о ней сказать то, что сказал Гегель: она есть результат, с тем, однако, нюансом, что мы бесконечно познаем историю. Историчность историка и его сцепление с социальным сосуществованием не препятствуют тому, что историческая наука делается, *эти обстоятельства, наоборот, есть условие ее возможности*. И когда Р. Арон заключает, что «возможность философии истории в конце концов смешивается с возможностью философии вопреки истории» (Op. cit. P. 320–321), то он скрыто придерживается догматического определения вневременной и неподвижной истины. Такое постижение истины обнаруживается в сердцевине любой его мысли, оно целиком захватывает скрытую в ней

<sup>1</sup> См. выше, на с. 43.

философскую систему, удостоверяя радикальную противоположность с постижением истины, находящейся в движении, о которой с такой силой говорил Гуссерль.

Следовательно, феноменология не предлагает философию истории, но она утвердительно отвечает на вопрос, который мы задали в начале этой главы, если по крайней мере не хотят свести значение слова наука к механизму и если принимают во внимание методологическую ревизию, которая была предпринята в отношении социологии. Феноменология предлагает рефлексивное усвоение данных исторической науки, интенциональный анализ культуры и периода, определенного этой наукой, а также воссоздание конкретного исторического *Lebenswelt*, благодаря которому оказывается прозрачным смысл этой культуры или этого периода. Это смысл не может ни в коем случае быть предположен, а история не прикрепляется через подобный «фактор», является ли он политическим, экономическим, расовым. Смысл латентен, поскольку первичен, он должен быть добыт без предваряющих положений, если конечно хотят идти «за самими вещами». Подобная возможность воссоздания значение культуры и ее становления в принципе фундируется на историчности историка. Тот факт, что феноменология сама помещена в историю, что она идентифицировалась благодаря Гуссерлю<sup>1</sup> как шанс сохранить определенные основания человека, что ее пытались ввести не только посредством чисто логической медитации, но и посредством рефлексии о настоящей истории, показывает, что феноменология не полагает саму себя как философию, внешнюю времени, или как абсолютное знание, резюмирующее завершённую историю. Она появилась как момент в становлении культуры и не рас-

<sup>1</sup> См. *Кризис*, или с. 40 настоящего издания.

смачивает свою *истину* противоречащей ее *историчности*, поскольку она понимает саму эту историчности как открытую дверь к ее истине.

Это историческое значение, которое феноменология приписывает себе, опротестовывается марксизмом, придающим историчности совершенно другое значение.

**5. Феноменология и марксизм.** — а) *Третий путь*. — Прежде всего следует подчеркнуть *неразрешимые* противоречия, которые разделяют феноменологию и марксизм. Марксизм — это материализм. Он полагает, что материя составляет всю реальность, а сознание есть частный материальный модус. Материализм диалектичен: материя развивается согласно движению, двигатель которого находится в уничтожении, сохранении и превосхождении предыдущей ступени ступенью следующей, а сознание является одной из этих ступеней. Это, с нашей точки зрения, в частности, означает, что всякая *материальная* форма содержит в себе самой *смысл*. Этот смысл существует независимо от любого «трансцендентального» сознания. Гегель усматривал наличность этого смысла, утверждая, что вся реальность рациональна, но он приписывал его так называемому Духу, а природа и история является его реализацией. Марксизм, наоборот, отказывался разделять, как это делают все идеалисты, бытие и смысл.

Конечно, феноменология третьего гуссерлианского периода, кажется, в свою очередь, отрицает подобное разделение, например, тогда, когда Мерло-Понти, являющийся наиболее значимым представителем данного периода, говорит «о богатстве значения в знаках, которые могли бы определять мир». Но весь вопрос состоит в том, чтобы знать, о каком «мире» идет речь. Мы укажем здесь, что хотя мир, к которому в конце концов приходит гуссерлевское

рассуждение об истине, не должен смешиваться с «материальным» миром, он скорее определяется, как мы уже видели, исходя из сознания, или, по крайней мере, из конституирующего субъекта. Гуссерль говорил, что конституирование мира, как оно происходит в становлении субъективности, опирается на *Lebenswelt*, на первичный мир, с которым эта субъективность оказывается «в отношении» через пассивные синтезы. Это попытка эмпиристского толка, — заключает по этому поводу Жан Валь (*R. M. M.*, 1952). Мы так не считаем, поскольку речь всегда шла о *редуцированной* субъективности и о мире, который уже не является миром естественной реальности. В свою очередь Гуссерль также не желал совершать тысячу раз опровергнутые эмпиризмом ошибки. Как правильно говорит Тао: «естественная реальность, которая обнаруживается в глубинах переживания не более реальна, чем реальность, которая представлялась спонтанному сознанию до осуществления редукции» (*Op. cit.*, 225). Реальность, о которой идет речь, это та реальность, которую, вслед за Мерло-Понти, мы именуем экзистенцией, первичным миром и т. п., и вместе с феноменологией мы всегда тщательнейшим образом заботимся о том, чтобы освободить от этой реальности любое объективно возможное постижение. Следовательно, эта реальность как не объективна, так и не субъективна. Она *нейтральна* или, скорее, — двойственна. Реальность естественного мира до осуществления редукции — это, в конечном счете, материя, в себе самой лишенная для феноменологии смысла (ср. Сартр). Различные регионы бытия оказываются распавшимися, и на это указывает Тао, а например, «материя, перерабатываемая человеком, уже более не материя, но „культурный объект“» (*ibid.*, 225–226). Эта материя получит свой смысл только через категории, которые ее полагают как

физическую реальность, таким образом, что, в конце концов, бытие и смысл оказываются разделенными из-за раздельности различных регионов бытия. Смысл отбрасывается исключительно к конституирующей субъективности. В свою очередь эта субъективность отбрасывается к нейтральному миру, который сам по себе находится в становлении и где все смыслы реальности генетически (*Sinnge- nesis*) конституируются. С этого момента, заключает Тао, противоречие феноменологии кажется неразрешимым. Ибо ясно, что этот нейтральный мир, который содержит отложенный смысл всякой реальности, может быть только самой природой или, скорее, материей в ее диалектическом движении. В этом смысле поистине оказывается, что мир до редукции не является тем миром, который обнаруживают после анализа конституирующей субъективности: в действительности первый мир — это мистифицированный универсум, где человек отчуждается, но он точно не является реальностью. Реальность — это этот универсум, но заново обретаемый в конце феноменологической дескрипции и в котором укоренена истина переживания. Но «переживание есть лишь абстрактный аспект *действительно реальной жизни*». Феноменология не могла постигнуть в нем «материальное содержание этой чувственной жизни». Чтобы сохранить и превзойти результаты трансцендентального идеализма, необходимо дополнить его диалектическим материализмом, который сохраняет его предельное напряжение: рецидив «тотального скептицизма», который пронизывает, как кажется Тао, последние работы Гуссерля и который ему представляется неизбежным, если мы не вернем субъективности «ее предикаты реальности».

Мы не можем обсуждать здесь замечательные тексты Тао. В любом случае он ясно отмечает несводимость этих

двух положений, поскольку подобное достигается ценой отождествления первичной субъективности с *материей*. Это и предлагает марксизм для сохранения феноменологии, одновременно превосходя ее. Можно найти и иную марксистскую критику у Лукача (*Existentialisme et marxisme*, Nagel 1948). Подобная критика атакует феноменологию, не обращаясь к внутренней стороне мысли, а исследует ее эксплицитно как «поступок». Она завершает в некотором роде предшествующую критику, поскольку пытается показать, что феноменология достаточно далека от деградации благодаря своему историческому значению, в котором она, наоборот, обретает свою истину. Кстати, мы отметим, что Лукач больше критикует Гуссерля второго периода.

Гуссерль боролся, параллельно с Лениным, против психологизма Маха и всех форм скептического релятивизма, которые были представлены в западной мысли, начиная с конца XIX века. Это феноменологическая позиция выражается, согласно Лукачу, в необходимости ликвидировать объективный идеализм, сопротивление которое научному прогрессу в конец концов было сломлено, особенно в том, что затрагивает понятие эволюции. С другой стороны, субъективный идеализм достаточно явно вел с точки зрения таких уважаемых мыслителей, как Гуссерль, к опасным обскурантистским выводам. Но материализм, впрочем, оставался в его глазах неприемлемым: субъективным, поскольку он располагался на картезианской линии, и объективным, как идеология своего класса. Отсюда попытка охарактеризовать феноменологическое намерение как «прикрытие категорий субъективного идеализма псевдообъективностью... Иллюзия (у Гуссерля) состоит как раз в том, что он полагает, что для того чтобы выйти из обла-

ти сознания, достаточно отвлечься от чисто психологических методов (Op. cit., 260–262). Параллельно этому Гуссерль борется с Махом и формалистами для того, чтобы ввести понятие «интуиции», от которого ожидают, что оно воспрепятствует релятивизму, и также для того, чтобы заново утвердить значимость философии, препятствуя тому неизбежному вырождению, к которому вел прагматизм. Итак, этим темы «скорее симптомы кризиса философии». Каков же этот кризис? Он тесно связан с первым значительным кризисом империалистического капитализма, который разразился в 1914 году. До этого философия была поставлена вне игры и заменена в исследовании проблем познания специализированными науками: это, в точности, стадия позитивизма, прагматизма, формализма, которая характеризуется верой интеллектуалов в очевидную вечную социальную систему. Но когда гарантиям, данным этой системой во время своего политического рождения (свобода граждан, уважение к человеческой личности), начинают угрожать последствия самой этой системы, то можно увидеть появление симптомов кризиса философской мысли: таков исторический контекст феноменологии, понятой как поступок. Ее аисторизм, ее интуитивизм, ее стремление к радикальности, ее феноменизм как идеологический фактор были нацелены на то, чтобы замаскировать истинный смысл кризиса и избежать его неустрашимых последствий. «Третий путь» — ни идеалистический, ни материалистический (ни «объективистский», ни «психологистский» говорил Гуссерль) есть отражение этой двусмысленной ситуации. «Двойственная философия» по своему отражает двойственность философии на данном этапе буржуазной истории, и именно поэтому интеллектуалы принимают ее истинное значение, когда они живут в

этой двойственности и когда эта философия, маскируя свое истинное значение, выполняет свою идеологическую функцию.

б) *Смысл истории* — Итак, ясно, что не может быть никакого серьезного примирения между этими двумя философиями, и необходимо подчеркнуть, что марксисты на самом деле никогда и не хотели этого. Но если они отказывались от примирения, то только потому, что им его предлагали. Мы не хотели бы вдаваться в исторический контекст спора. Неоспоримый политический и социальный опыт Сопротивления и Освобождения является в этой дискуссии существенной мотивацией. Следовало бы произвести анализ ситуацию интеллигенции этого периода. Всегда ли феноменология вела к противопоставлению своих положений положениям марксизма? Она приходила к этому спонтанно, после того как происходит смещение центра ее проблематики от трансцендентального Я в сторону *Lebenswelt*.

Феноменология восприняла от марксизма два существенных положения: смысл истории и сознание класса — которые, по правде говоря, суть одно, поскольку для марксизма смысл истории может быть прочитан лишь через этапы борьбы классов. Эти этапы диалектически связаны с сознанием, которым обладают классы о себе самих во всеобщем историческом процессе. Класс определяется, в конечном счете, через ситуацию объективных отношений производства (инфраструктура), но флуктуации его численности и его боеспособности, которые отражают постоянные изменения этой инфраструктуры, диалектически связаны с факторами суперструктур (политическими, религиозными, юридическими, собственно говоря идеологическими). Для того чтобы мотор истории, диалектика борьбы классов, был возможна, необходимо, чтобы суперструк-



туры вошли в противоречие с инфраструктурой или производством материальной жизни, и следовательно, эти суперструктуры пользуются, как говорит об это Тао,<sup>1</sup> «автономией» по отношению к этому производству. В своей эволюции они не следуют автоматически заданному кильватеру. «Автономность суперструктур также существенна в постижения истории, как и движение производительных сил» (*op. cit.*, 169). Следовательно, можно прийти к тому положению, воспроизведенному Мерло-Понти,<sup>2</sup> согласно которому идеология (в общем значении этого термина) не является иллюзией, видимостью, ошибкой, но, без сомнения, реальностью, как и сама инфраструктура. «Первичность экономики, — пишет Тао, — не упраздняет истину суперструктур, но показывает ее аутентичный исток в переживаемом существовании. Идеологические конструкции относительно к способу производства не потому, что они его отражают — что является абсурдным, — но просто потому, что они извлекают все свое значение из соответствующего опыта, где «духовные» ценности не представляются, но переживаются и чувствуются» (*op. cit.*). Тао приписывает феноменологии заслугу «легитимизации ценности всех обозначений человеческого существования», т. е. целом в оказании помощи философии в раскрытии автономности суперструктур. «Феноменология, в духе абсолютного подчинения *данному*, стремясь понять

---

<sup>1</sup> *Tran-Duc-Thao, Marxisme et phénoménologie, Revue internationale*, 2. P. 176–178. Эта статья вышла ранее второй части уже цитированной книги, представляющей собой сжатое изложение марксистской точки зрения в отношении ее положений. В ней можно явственно обнаружить желание *ревизии* марксизма. См. ответы П. Навилля в *Les conditions de la liberté, Sagittaire*.

<sup>2</sup> Марксизм и философия в *Sens et non-sens*. P. 267 sq.

значимость «идеальных» объектов, пыталась их соотнести с их временным истоком, не умаляя их значения» (*ibid.*, 173). Тао показывает, что отношение к экономике позволяют по праву фундировать смысл и истины «идеологий» — например, феноменологии, — т. е. в целом правильно понять историю. Понять, каким образом и почему вообще усилия, например, буржуазии XVI века по освобождению от могущества папы приняли идеологическую форму Реформации и утверждать, что эта форма лишь иллюзорное *отражение* (идеология) материальных интересов — это отказываться понять историю. Тао предлагает объяснять движение Реформации как «рационализированный» перевод реально переживаемого опыта новых условий жизни, которые привносятся самим развитием буржуазии, условиями, которые могут быть охарактеризованы, в частности, безопасностью. Эта безопасность более не обязывала, как делала неуверенность прошлых веков, заключать духовность в строгие рамки, а позволяла взамен поклоняться *Богу в мире*. Следовательно, имеются основания для того, чтобы внутри марксистского анализа поместить феноменологические анализы сознания, позволяющие интерпретировать диалектическую связь этого сознания, взятого как источник суперструктур, с экономической инфраструктурой, куда оно оказывается включенным в последнюю очередь (но только в последнюю очередь). Таким образом, оказывается оправданной возможность диалектического развития истории, смысл которой сразу объективный и субъективный, т. е. необходимый и случайный: люди прямо не включаются в экономику; они включаются в экзистенциальное, или, скорее, экономика *уже* экзистенциальна, а свобода определения людей ими же подтверждается как реальность. Следовательно, согласно Тао, революционная проблема заключается только в том, чтобы

организовать и установить новую экономику, она заключается в реализации человеком самого смысла своего становления. И в этом смысле, согласно ему же, теория Маркса не является догмой, но руководством к действию.

Мерло-Понти приступает к той же самой проблеме, но в ее конкретно политическом аспекте.<sup>1</sup> Отрицать у истории смысл, это также отрицать истину и ответственность в политике, это допускать, что участнику Сопrotивления нет больше смысла убивать коллаборациониста, это полагать, что нужно действовать согласно имеющей успех формуле «цель оправдывает средства», поскольку дорога к цели, произвольно положенная субъективным и неконтролируемым проектом, может идти по безразлично какой дороге. А счастье и свобода людей могут быть достигнуты и при нацизме, и Аушвице. История показывает, что это отнюдь не так. Не надо только утверждать, что насилие неискоренимо, поскольку будущее открыто и находится «в реализации», а нужно сказать, что одно насилие более оправдано, чем другое. И не нужно только сочувствовать тому, что политик не может не быть Макиавелли, а следует показать, что история имеет свои хитрости, а макиавеллизм Макиавелли случаен. Если история показывает, если история хитрит, то это происходит потому, что она нацелена на нечто объективное и значимое. Но сама история как таковая не является лишь абстракцией; но существует «среднее и статистическое значение» проектов людей, вовлеченных в ситуацию, которая в конечном итоге определяется этими проектами и их результатами. Мы называем

---

<sup>1</sup> Ср. в особенности *Humanisme et terreure*, Gallimard, 1946: а также два отрывка из «Феноменологии восприятия», касающихся исторического материализма (р. 195–202), свободы и истории (р. 505–513).

настоящим именно смысл ситуации в отрезке длительности, смысл, который люди придают сами себе и другим. Смысл исторической ситуации является проблемой сосуществования или *Mitsein*; история существует потому, что люди представляют из себя целое, а не субъективные и закрытые молекулы, которые суммировались бы друг к другу, но, наоборот, существа, нацеленные на отношение к другому как на отношение инструмента их собственной истины. Следовательно, существует смысл истории, который есть тот смысл, который люди, проживая, дают своей истории. Таким образом объясняется, что могло бы быть привито на объективную основу, тождественную различным сознательным установкам, то, что Сартр называл возможностью отклеивания: «никогда объективная позиция в сфере производства не достаточна для того, чтобы вызвать осознание класса» (*Phén. perc.*, 505). От инфраструктуры к суперструктуре не переходят автоматически, всегда есть некоторая неопределенность в переходе от одной к другой.

Но тогда если является правдой, что люди придают своей истории свой смысл, то откуда они получают этот смысл? Предопределено ли это трансцендентным выбором? Когда мы приписываем *Sinngebung* самим людям, их свободе, то не заставляем ли мы еще раз «историю ходить на голове», не возвращаемся ли мы к идеализму? Существует ли идеологическая возможность выйти из дилеммы «объективной мысли» и идеализма? *Экономизм* не может объяснить историю, он не может объяснить, каким образом экономическая ситуация «переводится» в расизм, или в скептицизм, или в социал-демократию. Он не может также объяснить, как в одной и той же позиции в одной обстановке могут возникнуть соответственно различные политические позиции, ни то, что есть «предатели», ни даже то, что необходима политическая агитация. И в этом смысле

история достаточно случайна, но *идеализм*, который утверждает эту случайность, не может тем не менее объяснить историю, не может объяснить, что «век просвещения» был в XVIII веке, ни то, что греки не смогли основать экспериментальную науку, ни то, что фашизм является угрозой нашего времени. Следовательно, нужно, если мы хотим понять историю (и нет более истинной задачи для философа), выйти из этого двойного тупика равно тотальной свободы и необходимости. «Слава участников Сопротивления, подобно бесчестию коллаборационистов, сразу предполагает случайность истории, без чего не было бы виновных в политике, и рационализм в истории, без которого все были бы сумасшедшими» (*Humanisme et terreure*, 44). «Давайте вернем истории ее смысл, иначе она его нам навяжет» (*Phén. perc.*, 513). Это отнюдь не означает, что история имеет *некий* единый, необходимый и таким образом фатальный смысл, для которого люди лишь игрушки, а также жертвы, как это оказывается в конце концов в гегелевской философии истории, но то, что история *осмыслена*. Такое коллективное значение является результатом значений, проектируемых историческими субъективностями в недрах их сосуществования. Оно воссоздается этим субъективностями в акте присвоения, который полагает конец отчуждению или объективации смысла и истории, устанавливая посредством *самого себя* изменения этого смысла и предопределяя трансформации истории. Не существует, с одной стороны, *объективное*, а с другой — *субъективное*, которые были бы гетерогенны смыслу и, в лучшем случае, стремились бы соизмериться с ним: подобным образом никогда невозможно тотальное постижение истории, ибо если даже «адекватное» постижение и возможно, то оно уже направляет историю по новому пути, открывая ей будущее. Невозможно воссоздать историю ни

с помощью объективизма, ни с помощью идеализма, ни даже посредством достаточно проблематического объединения их обоих, но лишь посредством углубления одного и другого, что нас приводит к самому существованию исторических субъектов в их «мире», исходя из которого объективизм и идеализм оказались бы двумя различными возможностями для субъекта понять себя в истории. Это экзистенциальное постижение не является само по себе адекватным, поскольку всегда есть будущее для людей, и люди производят свое будущее, производя сами себя. История, поскольку она никогда не завершена, т. е. человеческая история, не является точно определяемым объектом. Но поскольку она также человеческая история, она не бессмысленна. Таким образом, по-новому обосновывается гуссерлевское положение о философии, которая никогда не кончается на вопросе о «радикальном начинании».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Это можно также увидеть в *Les aventures de la dialectique* (Gallimard, 1955) «Сегодня, как и сто лет назад и как тридцать восемь лет назад, остается истинным, что никто не является субъектом и никто не свободен в одиночестве, что свободные люди противоречат друг другу и зависят друг от друга, что история есть история их борьбы, и это начертано и видно в институтах, цивилизациях, на протяжении великих исторических свершений, что существуют средства их понять, их расположить в системе, согласно точной и определенной иерархии и в перспективе истинного, гомогенного, последнего, общества, по крайней мере как различные эпизоды одной жизни, о которой каждый имеет опыт и может передать следующим...» (276). На этот раз марксизм оспаривается в его фундаментальном положении о самой возможности социализма, об обществе без классов, о подавлении пролетариата как класса пролетариатом, обладающим властью, о конце Государства: «Вот вопрос: является ли революция случаем ограничения правительства или конца

## Заключение

I. Для феноменологии дискуссия об историческом смысле феноменологии может продолжаться бесконечно, поскольку этот смысл не определен раз и навсегда. Феноменология, полагая двойственность истории, полагает свою собственную двойственность в истории. Марксизм показывает, наоборот, что так называемая двойственность истории на самом деле отражает двойственность феноменологии. Неспособная соединиться с материализмом революционного пролетариата, как и с варварским идеализмом империализма, она хочет открыть третий путь и объективно играет на руку буржуазии, даже если, субъективно, правительства?» На что Мерло-Понти отвечает: «Она рассматривается во втором смысле и практикуется в первом... Революции истинны как движения и ложны как режимы» (290 и 279). Мы не будем здесь критически интерпретировать эту книгу: обратим только внимание на то, что она выражает полную несовместимость феноменологических положений с марксистским пониманием истории. В частности, то, что Мерло-Понти отрицает фактическую реализуемость социализма, перестает удивлять, если подумать о том, что раз феноменологи отвергли всякую ссылку на объективность условий производства и их изменений, им пришлось безразлично рассматривать историю и классовую борьбу как становление и противоречие одних только сознаний.

некоторые из ее представителей не могут быть в этом заподозрены. И не случайно, что ее правое крыло идет к фашизму, а ее «левое» противоречит само себе по мелочам.<sup>1</sup> Философия истории, поспешно построенная Гуссерлем в *Кризисе*, не была сохранена.

II. Но философия истории может послужить тому, чтобы раскрыть истину феноменологии. Ибо ясно, что, в свою очередь, такая двойственность феноменологических положений отражает намерение преодолеть альтернативу объективизма и субъективизма. Это намерение последовательно «реализовано» Гуссерлем в понятиях *сущности, трансцендентального эго и жизни*. Эти концепты в чем-то общи: они «нейтральны», они служат тому, чтобы разграничить «почву», где порождается смысл жизни. В гуманитарных науках мы видим последовательное различение тела, *Mitsein* и историчности. Речь не идет о том, чтобы из этих понятий построить систему, но о том, чтобы воссоздать с новым содержанием инфраструктуру любого мышления, включая и систематическое мышление. Следовательно, вопрос состоит в том, чтобы узнать, раскрываемы ли *первичным образом* независимо от любого исторического осаждения инфраструктуры, «сами вещи». Мы не разумеем под первичностью гипотетическое «в-себе», исключаящее интенциональную направленность: феноменоло-

<sup>1</sup> См. о Хайдеггере Thévenaz (1951), *De Husserl à Merleau-Ponty*, Neuchâtel, 1966; J.-M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, l'Herne, 1968. А также статьи Сартра «Материализм и революция» (написанная в 1946) в *Situation*, III. Коммунисты и мир, *Temps moderne*, juillet-octobre 1952. Можно прочесть с пользой растерянный ответ Лефорту, так же как и статью о нем, *T. M.*, avril 1952, ответ Шолье Сартру в *Socialisme ou barbarie*, №12, août-septembre 1953; и ответ Лефорту *T. M.*, juillet 1954.



гия исходит из феноменов. Но «феноменальность феномена не является сама по себе феноменальной данностью» — удачно выразился Е. Финк.<sup>1</sup>

Не заключается ли в конечном счете феноменологическое решение в том, чтобы заняться рассмотрением, в котором «проявленность сущего не есть вещь, которая проявляет саму себя» (*ibid.*)? Из-за этого решения, состоящего в отождествлении бытия и феномена, феноменология приходит к неспособности феноменологического осознания. Следовательно, следовало бы «обосновать право осуществлять феноменологию»<sup>2</sup>. Но обосновать это право — это возвратиться к традиционному *спекулятивно-му мышлению*, к философской систематизации. Оправдать интенциональный анализ — это выйти из него и прибегнуть к системе. Финк идет дальше, чем Валь: так или иначе, но он показывает, что такое обращение имплицитно присутствует в мысли Гуссерля: интерпретация «самой вещи» как феномена, постулат о радикальном начинании, тезис о постериорности понятия, вера в «метод», недетерминированность того, что есть «конституирование», смутный характер понятия *Leben*, прежде всего сам аналитический метод и, еще более, утверждение приоритета «первичного модуса», все это скрывает спекулятивные элементы, заимствованные из современной философии, и в особенности из картезианской революции *cogito*. Кризис, который явно поместил феноменологию в это наследие, следовательно, это признает, и можно удивляться, что эта работа расходится с интенциональным анализом и открывает спекулятивную систему истории (еще достаточно посредственную).

<sup>1</sup> Интенциональный анализ и проблема спекулятивной мысли в *Problème actuels de la phenomenologie*, Declée, 1952. P. 71.

<sup>2</sup> Wahl, *Conclusion*, *ibid.*

III. Напомним, что мы уже позволили Гегелю ответить на заявленную Гуссерлем оригинальность: критика Финка близка этому гегелевскому ответу. А марксистская критика ее завершает. То, что здесь является причиной, уже прекрасно видел Тао — это проблема *материи*. *Leben* как почва смысл жизни не отделена от своей двусмысленности и субъективного риска, если ее идентифицировать с материей. Но она не может быть преодолена феноменологией, поскольку это означает отказ от интенционального анализа (*ego cogito*) и переход к спекулятивной философии. В действительности интенциональный анализ и «очевидность» *cogito* не в меньшей мере являются элементами спекулятивной философии. В противовес этому интуитивному методу и его постулату диалектическая логика подтверждает свою адекватность реальности, утверждая себя как эманацию реальности. Феноменология чувствовала эту истину, ибо определяла истину как движение, генезис, воссоздание. Но она оставалась двусмысленной, и это происходило не потому, что движение, как представляла себе феноменология, само по себе двусмысленно, но потому, что она отказывалась воссоздать в движении его материальную реальность. Поскольку феноменология удерживала источник смысла в промежуточной области между объективным и субъективным, она не видела, что объективное (а не экзистенциальное) содержит уже субъективное и как негацию, и как превосхождение, а материя является самым смыслом. Далекая от того чтобы превзойти объективное и субъективное, феноменология оказывается откатом по сравнению с гегелевской философией и марксизмом. И эта регрессия объясняется исторически.

IV. Мы уже отмечали в начале, что понятия допредикативного, пререфлексивного могли быть углублены как

против науки, так и для ее обоснования: именно здесь в феноменологии разделяются два течения. Такая дуальность, в частности, проявляется в подходе к гуманитарным наукам. Однако ясно, что плодотворность феноменологии лежит не на стороне тех, кто вопреки научному исследованию человека восстанавливают бесцветные и ничтожные аргументы теологии и спиритуалистической философии. Богатство феноменологии, ее «позитивная сторона» заключаются в усилиях заново постигнуть самого человека вне объективистских схем, к которым антропологическая наука не может не прибегать. Именно на этом уровне нужно спорить с феноменологией. Вдумчивое постижение данных нейро- и психопатологии, данных онтологических, социологических, лингвистических (о которых мы здесь не могли говорить), исторических и т. п. — не впадая в грубый обскурантизм, ни в эклектизм, лишенный теоретической прочности — отвечает требованиям конкретной философии. И если Мерло-Понти в свою очередь<sup>1</sup> принимает знаменитую формулу Маркса: «Мы можете превзойти философию, лишь ее реализуя», то это потому, что феноменология для него, кажется, означает философию *реального факта*, философию, преодолевшую разделенное существование.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Марксизм и философия в *Sens et non-sens*. P. 267 sq.

<sup>2</sup> Известно, что Маркс подчинял это преодоление философии преодолению отделенных мыслителей, а подобное изживание в конце концов установлению бесклассового общества.

## Парергон-послесловие

В предисловии или в послесловии к изданной (переведенной, написанной, прочитанной) книге есть что-то излишнее и одновременно необходимое. Подобно обложке: с одной стороны, красивый переплет или вообще отсутствие оно не должно, по идее, влиять на содержание книги. Но это только по идее. Мы же знаем, насколько соответственно (в соответствии к жанру, потребительскому спросу и т. п.) оформленная обложка может оказаться решающим фактором исполнения книгой своего предназначения: встреча с читателем. Обложка — парергон, обрамление, обрамление *par excellence*. Она, обладая «привходящностью», может оказаться существенно влияющей на само событие встречи с читателем. То же можно сказать и о любых текстовых «довесках» к авторскому тексту. Однако существует определенная стилистика книжного универсума. Эта стилистика жанра требует определенной структуры и строения предлагаемого текста. Структура должна быть как внутренней (смысловая, сюжетная выстроенность текста), так и внешней. К внешней структуре, позволяющей соблюсти *status quo* жанра, без сомнения, относится и послесловие, и предисловие. Однако если речь идет о книге, где уже есть и предисловие, и заключение, подобная добавка кажется лишней. Возможно, лучше обойтись и без предисловий и послесловий, обрамляющих наподобие парергона само произведение. Нужда в подобного рода тек-

стах может быть, конечно, найдена и помимо «правил хорошего тона» жанра книги, порождающих бесчисленное количество писателей, паразитирующих на аутентичном тексте автора и прозванных в России «предисловщиками».

Эти резоны достаточно традиционны. Мы их не только перечислим, но и осуществим их наполнение применительно к тексту, перевод которого предлагается в данном издании.

**1. «Авторская справка».** В данном разделе могут быть даны как биографические, так и библиографические данные по автору книги.

*Ж.-Ф. Лиотар — ныне здравствующий, довольно известный французский мыслитель, работы которого, к сожалению, малознакомы российскому читателю. Получить некоторое представление о Ж.-Ф. Лиотаре можно, ознакомившись с переводом книги «Ситуация постмодерна», которая вышла в издательстве «Алетейя», которое, кстати, выпускает и данный перевод. Благодаря этой работе Ж.-Ф. Лиотара «философская общественность» сразу же окрестила его классиком постмодерна, хотя это, скорее всего, достаточно преждевременно и спорно. Одно дело рассуждать, анализировать — что Ж.-Ф. Лиотар, к слову, делает достаточно пронизательно и профессионально, вычлняя наиболее сущностную для постижения специфики постмодерна проблематику информации, знания и рассказа — ситуацию постмодернистской культуры, а другое — быть представителем одного направления. Скорее, Ж.-Ф. Лиотар избирает ту стратегию, которой он, кстати, придерживается и в работе «Феноменология», а именно стратегии максимально отстраненного наблюдателя. Конечно, подобная стратегия*

достаточно условна, ибо в любом отстраненном, «объективном» рассмотрении всегда присутствует «авторская позиция», т. е. все же позиция. Но главное, что такая тактика стремится максимально отойти от включенности «наблюдателя» в анализ рассматриваемого феномена (в нашем случае философского направления феноменология). Ж.-Ф. Лиотаром написано несколько интересных книг, в числе которых — «Дискурс, фигура» (*Discours, figure*, 1971), «Отклонение, начиная с Маркса и Фрейда» (*Derive à partir de Marx et Freud*, 1973), «Либидинальная экономика» (*Economic libidinale*, 1974), «Трансформаторы Дюшана» (*Les transformateurs Duchamp*, 1977), «Варварские инструкции» (*Instructions païennes*, 1977), «Варварские рудименты», (*Rudiments patens*, 1977) «Ужасающие рассказы» (*Recits tremblants*, 1977) (в соавторстве с Жаком Монори) и др.

И еще одно замечание. На примере предлагаемой работы можно увидеть, что французский философский «авангард», к которому, как мы указали, причисляют и Ж.-Ф. Лиотара, явился не результатом простого отрицания предшественников и попыткой создать новое «на ровном месте», а плодом довольно вдумчивого и профессионального осмысления философского наследия. Плохо это или хорошо, но факт остается фактом: добротная философия в наше время — достаточно профессиональная сфера, в которой действуют достаточно жесткие законы, требующие наличия определенного образовательного «ценза».

**2. Характеристика книги.** Как правило, данная стратегия предусматривает разбор наиболее существенных или труднопонимаемых мест работы.

Относительно «Феноменологии» Ж.-Ф. Лиотара подобная стратегия не совсем удачна, ибо предлагаемая читателю книга французского мыслителя — нечто среднее между профессиональными работами по феноменологии и популярным обзором последней.

**3. Характеристика проблематики книги.** В том числе и историческая перспектива проблематики.

Проблематика «Феноменологии» Ж.-Ф. Лиотара — это проблематика феноменологического дискурса. Вообще феноменология — это одно из довольно «живучих» направлений философской мысли, которое очаровывает умы профессиональных философов уже почти столет. При всей наивности основных посылок (что стоит знаменитое Гуссерлевское эпохэ — это особый разговор, или демарш заключения мира в скобки и пр.) феноменология выработала достаточно ясную и детальную стратегию, которая, как и любая научная методология, в сфере гуманитарного знания имеет как свои преимущества, так и недостатки. Феноменологию можно принимать и, следовательно, верить, что она приведет к чистым, базисным основаниям познания, но можно и не верить. Все дело, как впрочем, и всегда, во вкусе и темпераменте. Ж.-Ф. Лиотар — не сторонник феноменологии, однако, к его чести, он старается соблюсти некую объективность, которая позволяет ему выявить наиболее «узкие» места феноменологического дискурса: проблематику истории, социальности, интeрcубъeктивности. Разговор о феноменологии, который ведет Ж.-Ф. Лиотар, — вполне профессиональный и добротный, он рассматривает основные позиции феноменологического дискурса, давая их как в онтологической, так и контекстуально-

проблематической перспективе. В итоге получилось (насколько это ему удалось, читатель и сам мог вынести свою оценку) достаточно добротное исследование, что, кстати, и ставит любые рассуждения о книге в ситуацию «предельного парергона». Собственные пристрастия, впрочем, постоянно проскальзывают: это модный во времена выхода в свет книги во Франции марксизм, наработки раннего структурализма (тесно связанного благодаря Леви-Стросу с антропологией).

Ситуация добротного исследования, что свойственно предлагаемой работе Ж.-Ф. Лиотара — а что данное исследование добротное, можно проиллюстрировать тем фактом, что «Феноменологию» Ж.-Ф. Лиотара знают и штудируют на родине самой феноменологии в Германии, — делает, в принципе, излишней любое рассуждение в этом русле в рамках «парергона», ибо здесь автор-парергонист оказывается перед выбором, который, понятно, будет решен выбором лишь одной из возможностей: либо писать текст, отражающий собственное видение проблематики феноменологии, либо постоянно «пререкаться» с трактовкой Ж.-Ф. Лиотара, либо, отдав дань профессионализму Ж.-Ф. Лиотара, использовать другой парарергональный сюжет.

Еще один сюжет, могущий быть разыгранным в данном виде «наррации», — это анализ заявленной автором проблемы или «гнезда» проблем. Например, в отношении текста Ж.-Ф. Лиотара, анализирующего феноменологию, таковыми проблемами могут стать проблема сознания, истории (которая с трудом поддавалась Э. Гуссерлю и феноменологии), культурного пространства... да и мало ли еще каких? В этом случае чисто парергональное рассуждение предисловия



или послесловия грозит превратиться из «довеска» в самостоятельный и, возможно, более значительный, чем «предпосылаемый» или «послепосылаемый» текст. На подобном, как мне помнится, настаивал в беседе со мной Н. Б. Иванов, считая, что написанное предисловие важнее самой книги. Дело, как понятно, вкуса...

**4. Характеристика контекста.** Данный сюжет предусматривает, как правило, характеристику контекстуального окружения как авторского текста, так и той проблематики, которая исследуется автором книги.

Собственно говоря, в отношении предлагаемой работы контекстуальность может быть описана через вопрос «Почему феноменология?». Указанный вопрос можно «сузить», уточнив: «Почему именно феноменология привлекла внимание Ж.-Ф. Лиотара?» или «Почему именно феноменология актуальна во Франции того времени?» Понятно, этот вопрос значим и для российского читателя, и именно таков резон появления не только перевода книги Ж.-Ф. Лиотара, но и целой серии работ как Э. Гуссерля, так и его последователей, как в Германии, так и во Франции, Англии, наконец, в России. Действительно, феноменологический дискурс был популярен во Франции того времени. Достаточно указать на работы раннего Ж.-П. Сартра, написанные за 30 лет до книги Ж.-Ф. Лиотара в феноменологическом ключе и стиле, книги упоминаемого самим Ж.-Ф. Лиотаром М. Мерло-Понти, работы раннего Ж. Деррида и пр. Феноменологический дискурс был популярен, и во многом привлекателен для интеллектуалов Франции того времени. Каковы корни подобной зачарованности германской по духу школы во Франции, имеющей свою достаточно «крепкую» традицию философствования? Как и все «исторические вопросы»

в этом мире, ответ на данный вопрос может не столько проявить «истинное» положение дел, сколько видение этого истинного положения высказывающим ответ. Популярность феноменологического направления во Франции прежде всего вызвана определенным кризисом во французской традиции после столь мощных мыслителей, как О. Конт и А. Бергсон, не предложившей философии ничего значительного в начале двадцатого века. Эту лакуну, по-видимому, и заполняет немецкая традиция. Не последнюю роль в популярности феноменологии во Франции сыграло то обстоятельство, что феноменология, несмотря на то, что своим рождением она обязана «лично» Э. Гуссерлю, оказалась способной создать собственное «безличное» направление, без труда поддающееся традированию. Иными словами, Гуссерль создал школу, которая могла существовать и без него. По сути в сфере «чисто» философской рефлексии такое можно увидеть в двадцатом веке лишь в некоторых направлениях философской мысли: марксизме, неопозитивизме. Традиция, а не отдельный, пускай чрезвычайно одаренный мыслитель, — вот что оказалось востребованным во Франции середины двадцатого века. Таково отношение к марксизму, таково отношение и к феноменологии.

Подобное, кстати, можно наблюдать и в современной России, где в настоящее время достаточно велик интерес к феноменологии, что, понятно, не всегда должно и может быть объяснено «истинностью» последней.

## **5. Некоторые чисто «технические» моменты.**

Подобный «рассказ»-парергон также достаточно распространен, особенно в отношении переводных ра-

бот, например, достаточно часто упоминаемые резонансы перевода какого-либо термина. Не будем и здесь отступать от традиции. Укажем на несколько чисто «технических» сюжетов. Некоторые переводы цитат Э. Гуссерля, М. Хайдеггера в переводе, к сожалению, сделаны с французского, а не с немецкого, соответственно указанные в скобках страницы и работы — либо с французских изданий, либо с оказавшихся для меня недоступных немецких изданий, которые использовал Ж.-Ф. Лиотар (библиография, помещенная во французском издании «Феноменологии», публикуется в данном издании). Это относится и к цитатам из переведенной на русский язык работы Мерло-Понти «Феноменология восприятия». К сожалению, цитаты, используемые Ж. Ф. Лиотаром, иногда отсылают к той или иной работе вообще, что понятно, делает достаточно затруднительным их поиск. Иногда в издании, которое и послужило источником перевода, указаны неверные страницы цитат.

## **6. Личное, приватное.**

И наконец, парергон может включать нечто личное. Например, посвящение или объяснение тех или иных мотивов, послуживших толчком к написанию работы или осуществлению перевода (как в отношении данной книги). Если посвящения как таковые (вспомним, что подобные реверансы делали и не считали низкой лестью и И. Кант, и Д. Юм, да и многие другие) вышли из моды, то остаются актуальными благодарственные ссылки на спонсоров, гранты, фонды и пр.

И мы не будем игнорировать этот сюжет, поскольку место на благодарность должно всегда быть найдено. Мне хотелось бы поблагодарить моего коллегу и

*друга Орлову Юлию Олеговну за помощь в сверке некоторых мест с немецким переводом данной книги.*

Мы начали наше послесловие с сетования на его «излишность». Те резоны, которые мы перечисляли и которые суть оправдание текста-парергона, не снимают, как нам кажется, проблему. Все же что-то есть излишнее в рассмотренных нами сюжетах-топиках предисловия-послесловия, но это излишнее настолько стало привычным и требуемым — и в этом чарующая опасность для самого текста, — что книги без предисловия или, на худой конец, послесловия, воспринимаются как-то сиротливо, подобно книге, на которой отсутствует фамилия автора (или авторов). Возможно, это происходит потому, что мы живем в ситуации постмодерна, когда на нашу долю остается лишь комбинирование уже сотворенного, когда парергон — как то видел Ж. Деррида — оказывается самим эргоном, подлинным произведением... Парергон (куда без сомнения нужно бы отнести и переплет книги, и шрифт текста, и т. п.) замещает аутентичный текст и им самим становится. И тогда зачем читать книги, если есть предисловие? Зачем текст, если он лишь один из возможных входов в царство игры кодов (Ролан Барт)?

Но в еще более «пикантной» ситуации оказывается парергон-послесловие к предложенному читателю тексту работы Ж.-Ф. Лиотара «Феноменология». И дело тут не только в уже упоминавшемся обстоятельстве, а именно в наличие в самом тексте авторского предисловия, заключения, но и в том, что книга Ж.-Ф. Лиотара «Феноменология» уже сама по себе представляет в некотором роде послесловие-послесловие-парергон к тому направлению в философской мысли, которое носит название феноменология. Работа французского мыслителя выполняет все функции после-

словия и предисловия — вводит в проблематику, описывает контекст, разбирает спорные и сложные для понимания моменты феноменологического дискурса, дает справочный материал и т. п. То есть произведение Ж.-Ф. Лиотара само по себе парергонально, а тогда любой довесок к авторскому тексту, идет ли речь о послесловии или предисловии, оказывается парергоном во второй степени. Ситуация уже не постмодерна, а постпостмодерна.

Так что же делать, чтобы «и лицо сохранить», и традиции угодить? Наверное, нужно соблюсти и то, и то (написать предисловие или послесловие, хотя бы минимально вложив в него «джентльменский набор»), и одновременно сделать так, чтобы написанный текст обладал самостоятельным статусом, а не паразитировал на авторском тексте. Поэтому у меня и был единственный шанс — не следовать традиции парергона, а — хотя бы, ибо места для этого маловато — воспросить о парергоне, чтобы послесловие просто не исчезло, как пустота, которая постоянно обрамляет «оживляем» книжную продукцию наших дней.

И еще одно «соображение». Предисловие-послесловие (парергон), не принадлежащие к авторскому тексту, служат, как правило, одной цели. Они пишутся лишь тогда, когда изменился контекст книги. Например, когда книга переведена и издана в другом культурном пространстве или если она переиздана через достаточно большой срок. В этом отношении парергон выполняет существенную роль — он вписывает книгу в «чужеродную» среду и одновременно дает возможность читателю из этой чужеродной среды наиболее простой доступ. В этом отношении парергон — это фигура отмычки, универсальной отмычки для «инородного» текста. Благодаря этой отмычке облегчено курсирование-проникновение из одной культурной или временной традиции в другую. Парергон открывает двери,

делает подкоп под теми стенами, которые возводят вокруг себя любые культурные традиции. Но при этом нужно помнить, что любая открытая дверь впускает не только то, что мы хотим, она может оказаться и предельно опасной, порождая иллюзию прозрачности и пустоты. И потому парергон, облегчая курсирование и взаимообмен, создавая наиболее, как подчас кажется, прозрачную для информации среду, делает это движение предельно рискованным, искривляя до неузнаваемости аутентичность. Хотя, понятно, в любом случае речь будет идти о переводе и интерпретации...

*Соколов Б. Г.*

# Содержание

Введение .....	5
<b>Часть первая. Гуссерль .....</b>	<b>10</b>
Глава I. Эйдетика .....	10
Глава II. Трансцендентальное .....	18
Глава III. «Жизненный мир» .....	37
Заметки о Гуссерле и Гегеле .....	47
<b>Часть вторая. Феноменология и науки о духе ....</b>	<b>54</b>
Глава I. Позиция отношения .....	54
Глава II. Феноменология и психология .....	59
Глава III. Феноменология и социология .....	84
Глава IV. Феноменология и история .....	105
Заключение .....	135
Парергон-послесловие .....	140

Дирекция издательства: *Абышко О. Л.  
Савкин И. А.*

Гл. редактор серии: *Соколов Б. Г.*

Редакционная коллегия серии: *Багдасарян А. Г., Ланин Д. А.,  
Малинов А. В., Орлова Ю. О.,  
Раззев Д. Н., Сиверцев Е. Ю.,  
Соколов Е. Г.*

Художник: *Шиленкова Е. И.*

Корректор: *Брылева Т. А.*

Оригинал-макет: *Буракова Е. С.*

---

ИД № 04372 от 26.03.2001г.

Издательство «Алетейя»:  
193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13  
Телефон издательства: (812) 567-2239  
Факс: (812) 567-2253  
E-mail: [aletheia@spb.cityline.ru](mailto:aletheia@spb.cityline.ru)

Сдано в набор 10.02.2001. Подписано в печать 20.09.2001.  
Формат 84x108/32. Объем 5 п. л. Тираж 800 экз.  
Заказ № 4303

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в Академической типографии «Наука» РАН.  
Качество соответствует предоставленным оригиналам.  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

*Printed in Russia*