



АКАДЕМИЧЕСКИЙ
ПРОЕКТ

Феноменология — одно из самых влиятельных философских направлений XX века, сформировавшееся в трудах Гуссерля и Хайдеггера. Психотерапия и деконструкция, экзистенциализм и теория искусства, философия науки и религиозная мысль в той или иной степени испытали ее влияние. Одной из самых ярких и масштабных форм феноменологии за пределами Германии стала французская феноменология. В настоящем издании представлены переводы важных работ, написанных ведущими французскими, бельгийскими, швейцарскими феноменологами (Э. Левинас, М. Анри, Ж.-Л. Марион, М. Мерло-Понти, М. Ришир, Р. Бернет, А. Мальдине и Ж. Бенуа), а также комментарии к ним. Составители назвали этот сборник «(пост)феноменология», чтобы подчеркнуть, что речь идет не о преодолении феноменологии, которая всегда существует, выходя за свои собственные границы, превосходя самое себя, а скорее о раскрытии новых горизонтов для феноменологических исследований.

ISBN 978-5-8291-1584-5



9 785829 115845 >

(ПОСТ) ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

АВТОРЫ ТЕКСТОВ:

Э. ЛЕВИНАС, М. АНРИ, Ж.-Л. МАРИОН,
М. МЕРЛО-ПОНТИ, Р. БЕРНЕТ,
А. МАЛЬДИНЕ, М. РИШИР

(ПОСТ) ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

НОВАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ВО ФРАНЦИИ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ

АВТОРЫ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ:

А. ЯМПОЛЬСКАЯ, З. СОКУЛЕР,
С. ШОЛОХОВА, Ж. БЕНУА

(ПОСТ) ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

НОВАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ВО ФРАНЦИИ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ

Составители: С. Шолохова, А. Ямпольская

Авторы текстов: М. Анри, Р. Бернет, Э. Левинас,
А. Мальдине, Ж.-Л. Марион, М. Мерло-Понти, М. Ришир

Авторы интерпретаций:
Ж. Бенуа, З. Сокулер, С. Шолохова, А. Ямпольская



«Академический проект»
Москва, 2014

УДК 1/14
ББК 87
П63

Редакционный совет серии:

*А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН),
Т.И. Ойзерман (акад. РАН), В.С. Стетин (акад. РАН),
председатель совета), П.П. Гайдено (чл.-корр. РАН),
В.В. Миронов (чл.-корр. РАН), А.В. Смирнов (чл.-корр. РАН),
Б.Г. Юдин (чл.-корр. РАН).*

П63 (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. — М.: Академический проект, 2014. — 288 с. — (Философские технологии).

ISBN 978-5-8291-1584-5

Феноменология — одно из самых влиятельных философских направлений XX века, сформировавшееся в трудах Гуссерля и Хайдеггера. Психотерапия и деконструкция, экзистенциализм и теория искусства, философия науки и религиозная мысль в той или иной степени испытали ее влияние. Одной из самых ярких и масштабных форм феноменологии за пределами Германии стала французская феноменология. В настоящем издании представлены переводы важных работ, написанных ведущими французскими, бельгийскими, швейцарскими феноменологами (Э. Левинас, М. Анри, Ж.-Л. Марион, М. Мерло-Понти, М. Ришир, Р. Бернет, А. Мальдине и Ж. Бенуа), а также комментарии к ним. Составители назвали этот сборник «(Пост)феноменология», чтобы подчеркнуть, что речь идет не о преодолении феноменологии, которая всегда существует, выходя за свои собственные границы, превосходя самое себя, а, скорее, — о раскрытии новых горизонтов для феноменологических исследований.

УДК 1/14
ББК 87

- © «Академический проект», 2014;
- © составление, предисл., Шолохова С.А., Ямпольская А.В., 2013;
- © перевод, Детистова А.С., Земскова В.В., Стрелков В.И., Чернавин Г.И., Шолохова С.А., Юдин Г.Б., Ямпольская А.В., 2013;
- © статьи, Бенуа Ж., Сокулер З.А., Шолохова С.А., Ямпольская А.В., 2013;
- © оригинал-макет, оформление, «Академический проект», 2014.

ISBN 978-5-8291-1584-5

(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами

(научное издание)

Группа допечатной подготовки изданий:

Злаина М.В.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.

Подписано в печать 28.02.2014. Формат 60 × 90/16. Гарнитура «MyslC».
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 18. Тираж 1000 экз. Заказ №

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www/chpd.ru, E-mail: sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87

Предисловие составителей

В 2013 году исполнилось сто лет с момента выхода в свет книги Эдмунда Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии». Книга первая: общее введение в чистую феноменологию». Уже в названии этой книги звучит вызов: отныне научное детище Гуссерля, феноменология, — это не просто метод, которым можно вести исследования в области логики и оснований математики; феноменология — это еще и «феноменологическая философия», претендующая на статус «универсальной науки о сущем». За эти сто лет феноменология из маргинальной дисциплины, разрабатываемой группой учеников и ближайших последователей Гуссерля, превратилась в одно из самых влиятельных философских направлений XX века. Психотерапия и деконструкция, экзистенциализм и теория искусства, философия науки и религиозная мысль в той или иной степени испытали ее влияние. Изменилась и географическая составляющая феноменологической философии: она перестала быть сугубо немецким философским направлением и превратилась в мировое феноменологическое движение, включающее в себя самые разные национальные школы феноменологии или, точнее, самые разные способы занятия феноменологией. Однако если не брать кратковременный расцвет феноменологии в дореволюционной России, то самой ранней и одновременно самой яркой и самой масштабной формой феноменологии за пределами Германии стала первая волна французской феноменологии, представленная такими ключевыми для французской и мировой мысли XX века фигурами, как Морис Мерло-Понти, Эммануэль Левинас, Жак Деррида, Поль Рикёр. Очень значимым — и, к сожалению, еще малоизвестным у нас в России — оказался и вклад в развитие феноменологической философии следующего поколения французских феноменологов, в частности Мишеля Анри, Жан-Люка Мариона, Анри Мальдине и Марка Ришира. Однако распространение немецкой феноменологии на французской философской почве представляет собой не столько географическую экспансию — французская феноменология отличается от немецкой и по своему предметному полю, и по своим задачам, — сколько глубочайшую трансформацию самого феноменологического метода.

Для Гуссерля «главнейшим» из методов был метод феноменологической редукции; феноменологический метод в качестве метода феноменологической, то есть «чистой» дескрипции, в качестве метода описания чисто усмотренных структур сознания является производным по отношению к трансцендентальной и эйдетической редукции, которая, согласно Гуссерлю, одна лишь может обеспечить ту область, в которой возможны собственно феноменологические исследования. В свою очередь дескрипция основывается на созерцании, то есть на способности сознания непосред-

ственно достигать «самой вещи», если она дана сознанию «вживе», «во плоти»; сформулированный в «Идеях I» «принцип всех принципов» объявляет «исходное дающее созерцание» единственным правомочным источником познания.

Французская феноменология при всем разнообразии имеющихся подходов демонстрирует завидное единство в том, что касается критического осмысления гуссерлевского наследия. В первую очередь это относится к вопросу о необходимости и возможности трансцендентального перехода. Во Франции, куда феноменология Гуссерля пришла одновременно с экзистенциальной аналитикой Хайдеггера, феноменология перестает быть сначала трансцендентальной, а потом и эйдетической, не превращаясь в то же время в чистый психологизм. Основным методом феноменологической работы становится не столько редукция, сколько дескрипция субъективных переживаний, обретающая общезначимость не через необходимую принадлежность к области трансцендентальной субъективности, а через переход к истории, которая ретроактивно придает случайному и эмпирическому сущностный и необходимый характер. Унаследованный от Ойгена Финка отказ от отождествления трансцендентального субъекта и исполнителя редукции потребовал от французской феноменологии найти новые формы работы с аффективными переживаниями, отличительной чертой которых оказывается их нередуцируемая фактичность и контингентность. Переход от метода эйдетической вариации к дескрипции в среде феноменализации существенным образом сместил границы феноменологического метода: внимание французских феноменологов оказалось обращено не на трансцендентальную субъективность, а на аффицированную собственной историей эмпирического субъекта, который играет роль посредника или связующего звена между феноменологом и сокрытыми от него феноменами.

Интерес к сокрытому, недоступному, неявленному непосредственно связан с постоянным присутствием хайдеггеровской мысли во французском философском пространстве. «Французские» семинары Хайдеггера (доклад в Серизи, семинары в Ле Торе и в Церингене), изначально опубликованные не на немецком, а на французском языке, стали во Франции едва ли не самыми читаемыми текстами Хайдеггера, а «феноменология неявленного» превратилась в знамя французской феноменологии. Только *то, что скрыто и скрытым должно остаться*, то, что даже потенциально не может быть достигнуто в каких бы то ни было формах поэтико-ноэватического соответствия, представляется французским феноменологам достойным изучения и вопрошания. В этом видна та дистанция, которая отделяет французскую феноменологию от Гуссерля: хотя Жерар Гранель и писал, что «основная идея феноменологии для Гуссерля <...> это не-Явление», тем не менее гуссерлевский нефеноменальный феномен недоступен лишь актуально, но потенциально, в пределе, он достижим и постижим. Для пост-хайдеггерианской же феноменологии предметом изучения становится то, что не подлежит феноменализации в имманентности сознания даже потенциально, а значит, и доступ к чему возможен лишь через различные формы опосредования.

Можно заметить, что каким бы существенным ни был методический выигрыш, связанный с расширением границ феноменологии на область «сокрытых» феноменов, ему неизбежно сопутствовал и методический проигрыш: последовательная критика истины высказывания как принадлежащей к опредмечивающему способу отношения с миром приводит к тому, что ничего ни о чем сказать толком становится нельзя; а там, где дедукция и дескрипция запрещены, преимущественными дискурсивными стратегиями становятся метафорическое или даже гиперболическое описание, *via negativa* и прескрипция. Таковыми они останутся и для многих французских феноменологов-хайдеггерианцев.

Итак, область феноменологического, которая в соответствии с «принципом всех принципов» ограничивалась бы областью созерцаемого или даже предметного, в духе хайдеггеровской критики Гуссерля была провозглашена слишком узкой. От анализа интенциональных структур французская феноменология перешла к анализу особых, «глубоких» (если воспользоваться выражением Р. Бернета и Ж.-Л. Мариона) феноменов, чья реальность превосходит реальность сознания: действительно, лик, след, плоть, жизнь, событие сложно назвать «феноменами» в гуссерлевском смысле этого слова. Они, разумеется, во многом подобны «феноменам» экзистенциальной аналитики Dasein: это некие структуры, которым субъект «всегда уже» принадлежит (или, точнее, к которым субъект обнаруживает себя уже принадлежащим). В то же время «глубокие» феномены французской феноменологии отличаются и от хайдеггеровских экзистенциалов: они не столько онтологичны, сколько меонтологичны или даже акосмичны; связанный с ними смысловой слой относится не столько к миру и к жизни в мире, сколько к тому, что данность мира превосходит, а именно к этике, к религии или к эстетическому восприятию, которое описывается в терминах, родственных описанию мистического опыта.

Фактическое введение аффективности как ключевого методического понятия позволило французской феноменологии выйти за пределы опыта — во всяком случае, за пределы опыта в кантовском или гегелевском смысле. Область феноменологической работы оказалась существенно расширена: теперь в нее включено и то, что выходит за рамки собственно опытного познания. Многие французские феноменологи отказываются от понятия опыта, заменяя отягощенное классическими коннотациями слово «опыт» (*expérience*) словом «испытывание, испытание» (*épreuve*), предполагающим радикальную пассивность субъекта. Из агента (*agens*) познания субъект превращается в пациента (*patients*) — в того, кто претерпевает воздействие чужого взгляда, чужой агрессии, собственных страстей и ощущений. Радость или горе не являются предметом опытного познания, это то, что субъект «испытывает» на себе, что приключается с ним, — но это испытывание включает в себя и реакцию на аффект. Эта терминологическая разница, плохо передаваемая в переводах на русский язык, отражает сущностный характер аффективности как структуры субъективности, включающей в себя как пассивное принятие аффективного стимула, так и ответ на него. Пассивная аффицированность — извне или изнутри — не является всего лишь изнанкой своей или чужой активности; аффицированный

субъект, перестав быть агентом, продолжает быть носителем или, точнее, посредником в феноменализации мира, Другого и Бога. Следовательно, ценность аффицированной субъективности, становящейся для французских феноменологов областью феноменологической работы *par excellence*, заключается не столько в ней самой, сколько в ее роли посредника, а именно «среды феноменализации»: не-данные или же сверх-данные феномены доступны только через тот след (рану, травму, шрам), который они на субъекте оставляют.

Расширение границ феноменологического метода, акцент на «глубоких», исключительных в том или ином смысле феноменах привели к тому, что многие феноменологические исследования ведутся не на «сугубо феноменологической» территории, а за ее пределами: французские феноменологи зачастую обращаются не к методически очищенному и воспроизводимому феноменологическим сообществом опыту, но заимствуют готовые дескрипции опыта у мистики, литературы, живописи, психопатологии. В частности, в последнее время особое внимание стало уделяться опыту безумия, психоза: дескрипции психотического несовпадения себя с самим собой, отчуждения Я от самого себя используются Рудольфом Бернетом, Анри Мальдине и Марком Риширом для описания становления субъекта, состоящего из серии кризисов, включающих в себя как расщепление, так и последующее восстановление самоидентичности самости.

Некоторые современные авторы называют последнюю волну феноменологии «постфеноменологией», но мы предпочитаем написание «(пост)феноменология», чтобы подчеркнуть, что (пост)феноменология не подразумевает отрицание феноменологии, которая всегда существует, выходя за свои собственные границы, превосходя самое себя. Другими словами, (пост)феноменология гораздо ближе к феноменологии, чем постструктурализм к структурализму или постмодернизм к модернизму: пост- в данном случае означает скорее раскрытие новых горизонтов для феноменологического исследования, чем преодоление феноменологии как таковой. Общей для феноменологов нового поколения целью радикализации феноменологического метода (создание нового типа феноменологической редукции, расширение предметной области исследований) служит не столько преодоление Гуссерлева наследия, сколько стремление продолжить его дело. Это интересное философское направление еще недостаточно известно в России. Настоящее издание предлагает читателю семь важных работ, написанных ведущими французскими, бельгийскими, швейцарскими феноменологами, а также комментарии к ним.

Переводы, представленные в данном сборнике, можно условно разделить на три группы. Первую из них объединяет принадлежность их авторов к так называемому «теологическому повороту французской феноменологии»: это «Заметки о смысле» Эмманюэля Левинаса, «Неинтенциональная феноменология» Мишеля Анри и «Насыщенный феномен» Жан-Люка Мариона. Несмотря на серьезные отличия, существующие между философскими взглядами Левинаса, Анри и Мариона (которые отнюдь не сводятся к поверхностным противопоставлениям трансцендентности и имманентности, явленности и сокрытости), всех их объединяет своего рода копер-

никанский поворот в отношениях между субъектом и феноменом. Уже для Мерло-Понти источник смысла находится не во мне, а в моей связи с миром; конституирование представляет собой не столько смыслонаделение, сколько обмен смыслами. Левинас, а за ним Анри и Марион, двигаясь в том же направлении, интерпретируют интенциональность как своего рода познавательную инициативу, исходящую от субъекта. Преодоление метафизической эгологии возможно только через аскетическое преобразование субъекта, которому следует отказаться от претензии на авторство смысла и привести себя к пассивности.

Вторая группа текстов объединена стремлением раскрыть динамику процессов феноменализации. В эту группу входит одна из самых ярких работ Мориса Мерло-Понти «Сомнения Сезанна», а также статья «О гиперболическом эпохе» Марка Ришира — пожалуй, самого крупного современного франкоязычного феноменолога, чьи исследования, претендующие на радикальное преобразование феноменологии, уже сформировали отдельную школу исследователей. Оба текста представляют собой, если воспользоваться выражением Мерло-Понти, «тщательное изучение кажимостей». Понимая под кажимостями в данном случае не видимость, не иллюзорность явления, а его специфическую явленность, и Мерло-Понти, и Ришир пытаются ухватить и осмыслить момент проявления чего-либо, а именно его «мерцающий» характер, колеблющийся от одной формы к другой и потому ускользающий от классического феноменологического анализа. Тогда как Мерло-Понти намечает связь, которая вырисовывается между неуловимым мерцанием кажимостей и особой чувствительностью к нему, которой обладал Сезанн, Ришир формулирует требования к редукции нового типа, единственной способной выявить колебание феноменальности.

Третья группа текстов посвящена роли кризисных моментов, сопровождающих жизнь субъекта. Речь идет о недавней статье швейцарского феноменолога Рудольфа Бернета «Травмированный субъект», сопоставляющей феноменологический и психоаналитический подходы к травме, а также о программной работе Анри Мальдине «О сверхстрастности», перевод которой знакомит русскоязычного читателя с этим исключительно важным для современной французской философии автором. Отталкиваясь от характерной для психотического состояния замкнутости, затрудняющей усвоение нового, и Бернет, и Мальдине помещают в центр рассмотрения сущностную уязвимость субъекта перед лицом неизведанного. Неустойчивость субъекта, особенно ярко выраженная в душевных расстройствах, свидетельствует о том, что способность открыться непредвиденному относится к фундаментальной структуре человеческого существования.

К переводам прилагается комментарий. Во-первых, каждый перевод снабжен предисловием переводчика, призванным облегчить читателю доступ к этим, достаточно непростым, текстам, а кроме того, мы предлагаем читателю три аналитические статьи, освещающие отдельные моменты в (пост)феноменологической философии¹. Заключает том обзорная работа

¹ Отдельно оговорим принцип, которому мы следовали в составлении примечаний. Примечания переводчика даны арабскими цифрами, а авторские — арабскими цифрами со звездочками, за исключением тех случаев, когда примечание переводчика сопровож-

нынешнего руководителя парижского Гуссерль-архива Жослена Бенуа, который любезно согласился представить современную франкоязычную феноменологию российскому читателю.

За оказанную поддержку и помощь в получении разрешений на перевод французских текстов мы хотели бы поблагодарить программу Master Erasmus Mundus «Philosophies allemande et française dans l'espace européen» — Europhilosophie и особенно ее директора Жан-Кристофа Годдара, профессора Университета Тулузы (Франция), Société Internationale de Recherche Emmanuel Levinas в лице Давида Ханселя, Жан-Мишеля Саланкиса и Флоры Бастиани, а также Fonds Michel Henqu и его директора Жана Леклерка, профессора Католического университета Лувена (Лувен-ля-Нев). Мы хотели бы также выразить нашу благодарность лично Жан-Люку Мариону, Рудольфу Бернету, Анри Мальдине и Марку Риширу за любезно предоставленное разрешение перевести их работы.

Эта книга не могла бы появиться на свет без помощи целого ряда наших коллег. Мы выражаем огромную благодарность А.Н. Круглову за многочисленные консультации, а также Е.А. Шестовой за предоставленный доступ к ее неопубликованным переводам с немецкого, Г.В. Вдовиной, Г.М. Дашевскому, Г.А. Идельсону, А.А. Оскольскому, Т.М. Левиной, А.К. Черноглазову, А.Н. Скоробогатову, Фабио Бруски, Олегу Лебедеву за помощь в разрешении ряда переводческих затруднений, а также за теплые слова поддержки.

Целью нашего проекта было показать как своеобразие французской феноменологии — основной наследницы классической немецкой феноменологии, так и ее разносторонность. Мы далеки от мысли, что такая задача может быть выполнена в рамках одной книги, но надеемся на то, что наша работа облегчит труд других исследователей и даст российскому читателю более полное представление о становлении и современном состоянии французской (пост)феноменологии.

*С.А. Шолохова
А.В. Ямтольская*

1. ПЕРЕВОДЫ

дает примечание автора. В последнем случае примечание переводчика заключено в квадратные скобки и отдельно обозначено. Вообще все, что в тексте появляется в квадратных скобках, — принадлежит переводчику или редактору. Ссылки, приводимые в исходных текстах, даются без изменений (хотя в некоторых случаях мы опустили отсылки к французским переводам немецких текстов). Ссылки, указанные переводчиками, оформлены по ГОСТу.

Предисловие к переводу статьи Эмманюэля Левинаса «Заметки о смысле»

В отличие от представителей новой французской феноменологии — Анри, Мариона, Бернета, Ришира и Мальдине — Эмманюэль Левинас уже хорошо известен в России¹. Философскому наследию Левинаса в России посвящены монографии и статьи², изложение его взглядов составляет непреходящую часть курсов по этике и современной философии, его даже цитируют персонажи современной русской прозы³.

Действительно, Левинас очень близок русскому читателю — близок именно в силу генетических причин. Левинас, родившийся в Ковно в русскоязычной семье, неоднократно отсылает к этическому авторитету Толстого и особенно Достоевского, цитирует Пушкина и переводит «дурной прозой» Лермонтова⁴, более того, в разговоре с Еленой Арсеновой он не только восхищается русской поэзией, особенно Маяковским и Цветаевой, но и сознается, что в юности и сам писал стихи по-русски⁵. Однако культурная близость не должна ослеплять: общность некоторых его выводов с этическим пафосом русской литературы далеко не исчерпывает всю значимость его философского наследия. Левинас — именно мыслитель, который продвигается в мышлении тяжело и небольшими шагами, а не только проповедник «любви к ближнему», «ответственности перед Другим и за Другого», проповед-

¹ Основные переводы Левинаса на русский язык: *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. А.И. Парибка под ред. Г.И. Беневича. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998; *Он же.* Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000; *Он же.* Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004; *Он же.* Забота о добре. По-другому, чем быть (отрывок). Бог и онто-теология. Бог и философия // Эмманюэль Левинас: путь к другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Сер. Апории. Вып. 1. Издательство СПбГУ, 2006. С. 177–230; *Он же.* О Морисе Бланшо / Сост. и пер. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2009.

² Знакомство русского читателя с Левинасом началось в 1977 году с работы И.С. Вдовиной в сборнике с грифом «Для служебного пользования» (*Вдовина И.С.* Феноменология во Франции (обзор французской литературы 70-х годов) // Природа философского знания. Ч. II. Современная феноменология. Т. I. М.: ИНИОН, 1977. С. 87–91). До начала 1990-х годов И.С. Вдовина была единственным российским специалистом по истории философии, писавшим о Левинасе, и именно ее титаническому труду мы обязаны русским переводом «Тотальности и бесконечного», а также многих других его работ. Что касается более современной рецепции работ Левинаса, то мы хотели бы рекомендовать читателю, наряду с монографиями И.С. Вдовиной (*Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. Историко-философские очерки. М.: Канон+, 2009) и З.А. Сокулер (*Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008), в каждой из которых наследие Левинаса вписывается в различные традиции философствования, нашу собственную работу (*Ямпольская А.В.* Эмманюэль Левинас: философия и биография. Киев: Дух і Літера, 2011).

³ См. роман Антона Понизовского «Обращение в слух» (2013).

⁴ «Есть речи — значенье...» (см.: *Левинас Э.* Служанка и ее господин // Левинас Э. О Морисе Бланшо / Сост. и пер. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2009).

⁵ *Arseneva E.* Lévinas et le jeu des langues // *Revue philosophique de Louvain.* 2002. № 1–2. P. 96–108.

ник определенного способа жить. Его задача носит двоякий характер: во-первых, понять и раскрыть роль другого человека в общей структуре субъективности, а во-вторых, вызвать в читателе философскую трансформацию, затрагивающую не только разумную, рациональную часть его личности, но и более глубокие ее слои. Эта двойственность, или, если воспользоваться любимым словом Левинаса, *амфиболия* сугубо теоретического и практического, и находится в центре работы, перевод которой мы предлагаем читателю.

«Заметки о смысле» — один из последних текстов Левинаса. Он входит в последний его сборник «О Боге, который приходит в мышление»¹, вышедший в 1982 году, и представляет собой переработанный текст лекций, которые он читал в брюссельском университете Сен-Луи в 1979 году. В этой статье Левинас развивает основные идеи своей поздней философии: критику примата предметности и «метафизики присутствия» в гуссерлевской феноменологии, проблему «пробуждения к ответственности» и роль Бога в тройном отношении «Я–Бог–ближний». Не пытаюсь подменить мысль Левинаса своими собственными рассуждениями, мы представим общий контекст, который, как мы надеемся, облегчит читателю чтение этого очень непростого текста.

Главный вопрос, который занимает Левинаса в первой части «Заметок о смысле», — это вопрос о том, может ли философия довольствоваться сугубо теоретическим знанием о мире, достаточно ли нам теоретического познания мира, или же «быть человеком» — значит задавать вопросы, ответ на которые может и должен вызвать в философствующем субъекте необратимые изменения, невозможные вне определенной этической практики? Для Левинаса нет сомнений в том, что одно лишь теоретическое познание мира и бытия, высшей формой которого является для него гуссерлевская феноменология, не исчерпывает задачу философии. В предисловии к немецкому изданию «Тотальности и бесконечного» Левинас объясняет свой отход от Гуссерля необходимостью «мыслить больше — мыслить *лучше* — чем можно помыслить»². Эта восходящая к Ансельму Кентерберийскому формула представляет собой ответ на вопрос, который Левинас ставит в начале «Тотальности и бесконечного»: как мыслить трансцендентное так, чтобы акт мышления не сводил это трансцендентное к предметности? Путь, который предлагает Левинас, заключается в том, чтобы увидеть задачу философствования не как познавательную, а как практическую, как необходимость выстроить определенное *отношение с истиной*³. Разумеется, такая истина уже не может быть истиной (адекватного) познания, которое предполагает, что сам предмет скроен по мерке познающего, что

¹ Русскому читателю уже знаком один из текстов, входящих в этот том: мы имеем в виду статью «Бог и философия», опубликованную в юбилейном томе «Эмманюэль Левинас: путь к другому».

² *Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelles, 1991. P. 234.*

³ *Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. С. 72.*

он *присутствует перед* нами, что он доступен нам. А если предмет не соответствует нашим представлениям о нем — тем хуже для предмета: интенциональность, которую Левинас интерпретирует как акт воли, означает, что мы навязываем реальности наши представления о ней, что познание является формой власти над действительностью, формой насилия. Познание оказывается формой осуществления хватательного рефлекса. Более того, если смысл рождается только в смыслонаделении, а инстанция, наделяющая смыслом, — это Я, познающий, то в результате Я оказывается полностью лишено доступа к чему бы то ни было новому, радикально отличному от того, чем оно уже владеет. Познание возможно только как отождествление, как утверждение познавательных возможностей Я, которое оказывается в плену своей собственной внутренней жизни, своих собственных идей и представлений. Я как полюс Тождественного лишено непредвиденного: все под контролем. Даже самое время не приносит обновления — гуссерлевская схема интенциональности сознания времени слишком «непрерывна» для Левинаса: нарушение предвосхищения, разочарование интенции — все эти катастрофы носят сугубо локальный характер, они вписываются в общий поток переживаний, структура которого остается неизменной. Относительная инаковость внутреннего сознания времени не приносит ни удивления, ни избавления, ни новизны.

Новое может быть внесено только Другим — и только тогда, когда этот другой оказывается воспринят как Другой. Не как член некоторого ряда, не как член какой бы то ни было общности, а как тот, кто просит и требует. И это требование «пробуждает» Я, вырывает его из собственного уютного мирка, лишая уверенности в своей собственной праведности и правоте. Другой открывается мне в своем «лице» — не в лице как пластической форме (глаза, нос, губы), а в той значимости, которую требование Другого имеет для нас. Левинас не устает повторять, что лик нефеноменален, он не явлен и ничего не являет — нам, он являет меня как того, кто — может, призван — помочь другому. Любимая Левинасом Цветаева в дневнике пишет: «Дать, это не действительность наша! Не личность наша! Не страсть! Не выбор! <...> Если бы мы давали кому мы хотим, мы были бы последние негодяи. Мы даем тому, кто хочет. Его голод (воля!) вызывает наш жест (хлеб)», подчеркивая, что в даре инициатива исходит не от дающего, а от просящего. Точно так же лик Другого (который принимает образ нищего, пришельца) превращает Я того, кто действует, в того, кто претерпевает: в того, к кому обращена просьба и требование. Эта просьба касается не только хлеба; она касается всего моего бытия. Другой человек может быть голоден или нет — но он смертен, смертен всегда — и перед чужой смертью моя ответственность не имеет никаких границ и оправданий. Пробуждение к ответственности — «взрыв Иного в Тождественном»¹ — подразуме-

¹ *Levinas E. De Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 1992. P. 55.* В статье «Пробуждение и философия» он пишет: «...гуссерлевская теория интер-субъективной редукции описыва-

ваает, что чужая смерть становится моим личным делом. Если для Хайдеггера «умереть за другого» было примером «эраца-анализа» проблемы смерти, потому что никто не может снять с другого его собственное умирание, то для Левинаса возможность «смерти за другого» — как смерти *ради* другого, *для* другого¹ — составляет сердцевину «моего собственного». Пространство интерсубъективных отношений не симметрично, а значит, Я могу заместить другого — и именно в этом и состоит моя собственная незаменимость.

Я перестает быть субъектом мышления и свободы и становится субъектом ответственности — ответственности за все и за вся, превосходящей разделение на то, что может быть Я вменено и что не может. Я — ответчик, Я — обвиняемый: пусть я ни в чем не виновен, но все равно я обязан ответить другому на его просьбу и мольбу, я должен отвечать перед другим и за другого. Инициатива уходит от Я, которое перестает контролировать ситуацию и, как пишет Левинас, переходит из именительного падежа в винительный. Речь идет о выражении «вот я» (фр. *me voici*, ивр. *hineni*), в котором местоимение первого лица стоит в винительном — обвинительном, как разыгрывает это слово Левинас, — падеже. Эти слова — аллюзия к жертвоприношению Авраама (Быт. 22, 1) и к призванию Исаяи (Ис. 6, 8). «Вот я» значит «пошли меня» — поясняет Левинас эти слова в «Иначе, чем быть»². Более подробный комментарий мы находим у Хилари Патнэма. *Hine*, «вот», поясняет Патнэм, это указательная частица, которая не может употребляться в сугубо дескриптивном утверждении; *bine* «осуществляет речевой акт привлечения внимания, или предоставления кого-то, но не описания <...> *Hineni* [то есть «вот я»] осуществляет речевой акт *предоставления* меня, когда я делаюсь доступным для другого»³. Эта доступность Я для другого, для того, кому Я отвечает «вот я», ничем не может быть ограничена — как в ответе Авраама, который полностью предоставляет себя Богу, вплоть до согласия принести в жертву родного сына, «единственного, возлюбленного, Исаака». Ответственность за Другого, пишет Левинас, предшествует моей свободе, потому что она укоренена во «внепамятном» прошлом, то есть в таком прошлом, кото-

ет изумительную или травмирующую — травму и не травму — возможность отрезвления, когда Я, оказавшись перед лицом другого, просыпается от догматического сна. Редукция, словно воспроизводя потревоженность Тожественного Иным, которое в Тожественном не растворяется — описывает переход к бодствованию — который, однако, не выводит за пределы знания... Пробуждение исходя из Иного — из Другого — непрерывно ставящего первенство Тожественного под вопрос. Пробуждение как отрезвление, превосходящее простую трезвость и ясность... Пробуждение и отрезвление Другим, который не оставляет Тожественное в покое и которым Тожественное с лихвой превзойдено» (*Levinas E. Entre nous*. P. 96).

¹ Во французском языке предлог *roug* может значить как «за», «вместо», так и «ради», «для». Русский язык не предлагает таких возможностей, и поэтому мы перевели левинасовское *roug-l'autre* ситуативно — и как за-другого, и как ради-другого.

² *Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 228.

³ *Putnam H. Jewish philosophy as a guide of life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2002. P. 74.

рое никогда не было моим настоящим. Я ответствен за Другого не потому, что когда-то взял на себя какие-то обязательства, а потому, что он, мой ближний — *всегда уже* нуждается во мне. Я обретает эту ответственность «задним числом», я «заброшено» в нее — и поэтому она не может быть истолкована тематически, объяснена в терминах познания, выведена из порядка бытия. В одном из своих уроков по Талмуду Левинас сравнивает Я, избранное Другим к ответственности, с еврейским народом, который у Синая сначала сказал Богу «сделаем», исполним Закон, и только потом — «послушаем», узнаем, в чем Закон состоит. Для Левинаса нет сомнений в том, что прилепление к Благу может происходить лишь таким образом — с нарушением естественной хронологии событий, потому что Благо не может быть предметом свободного выбора. Речь идет тем не менее не о праксисе, который предшествовал бы теории и обосновывал ее, а о том, что тут «сделаем» представляет собой не акт, не действие, не поступок, а своеобразный модус сверхзнания, «обнажающий глубинную структуру субъективности»¹.

И именно тут, в структуре субъекта, и обнаруживается Бог — но не тот Бог, который «запускает» Вселенную, словно часовщик — часы, а Бог — дарователь заповеди о любви к ближнему, тот Бог, который «дает суд сироте и вдове, и любит пришельца, и дает ему хлеб и одежду» (Втор. 10, 17–19) — дает человеческими, моими руками! Этот Бог «приходит на ум»², входит в мышление ровно в тот момент, когда я обнаруживаю себя ответственным за другого, за пришельца, за «нежелательного иностранца». Бог, этот классический объект метафизического Желания, «отсылает меня в нежеланную для меня близость других»³ — ускользя таким образом от моего желания, переставая быть предметом рассмотрения, темой для рассуждений и даже собеседником⁴. От Бога остается только мое «свидетельство о славе Бесконечного», мое пророческое слово — но не слово «о Боге», не исповедание веры, а мой ответ ближнему. «О чудный (об)винительный падеж: вот я, перед Вами, под Вашим взором, Ваш покорный слуга. Во имя Господне!»⁵ — восклицает Левинас. В «свидетельство о славе Бесконечного»⁶ Бог остается невидимым, он не выставлен нашему взору — но именно Бог, пробуждая меня к ответственности за Другого, дает мне заповедь моим собственным голосом. В «Иначе, чем быть» Левинас пишет: «Возможность анахронически обнаружить приказ в самом послушании, получить приказ от самого себя: это превращение гетерономии в автономию есть тот способ, которым случается Бесконечное и который замечательным образом выражен в метафоре закона, написанного в совести, примиря-

¹ *Levinas E. Quatre Lectures Talmudiques*. Paris, 1968. P. 93.

² См. ниже с. 34 наст. изд.

³ *Levinas E. De Dieu qui vient à l'idée*. P. 113–114.

⁴ *Ibid.* P. 115.

⁵ *Ibid.* P. 123.

⁶ *Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 226.

ющей <...> автономию и гетерономию»¹. Обращаясь к образу закона, таинственным образом написанного в сердцах (Иер. 31, 33; Рим. 2, 15), Левинас превращает надписание в произнесение: Я превращается в Я говорящее, Я пророческое, Я, которое обнаруживает себя «автором того, что помимо меня внушено мне [свыше]», обнаруживает себя «принявшим неизвестно откуда то, автором чего я сам являюсь»². Тем самым «закон, написанный в сердце» уже не есть естественный закон человеческой природы; надписание не присутствует в сердце изначально, но совершается актом речи, признающим мою аффицированность Другим и для Другого. Мы имеем дело здесь со своеобразным «усвоением» и «присвоением» абсолютно трансцендентного и чуждого — а именно смысла. Это присвоение осуществляется как аффицированность собственной речью. «Я становлюсь автором того, чему внимаю», — пишет Левинас, комментируя стих «Господь Бог сказал — кто не будет пророчествовать?»³ (Амос 3, 8). Слова, которыми я «во имя Господне» провозглашаю себя заложником, заместителем Другого, оказываются моими собственными словами, или, точнее, эти слова оказываются тем перформативом, который конституирует «мое собственное» Я, «анахронически» обнаруживающее себя автором этих слов.

Хочется сказать несколько слов и о переводческой стратегии, выбранной нами для этого текста. Стиль Левинаса очень труден и для чтения, и для перевода. Левинас редко излагает свои мысли последовательно, следуя ходу аргументации; еще Деррида отмечал, что его идеи не вытекают одна из другой, а набегают одна на другую, словно морские волны⁴. Текст переполнен метафорами, гиперболами, восклицаниями, синтаксис сбит — это почти поэзия. Немалую часть текста составляют назывные предложения. Мы решили сохранить эксцентричное использование тире, чтобы сохранить эмоциональный накал левинасовской письменной речи. Особую трудность представляет собой перевод метафор. Укажем на некоторые из них: 1) *Сценическая метафора*. Феноменологическая редукция описывается Левинасом как своего рода театральное действие, «сценическая постановка», действующими лицами которого являются смыслы, а сюжет спектакля представляет собой их артикуляцию, прояснение и взаимосвязь. Обращение к сценической метафоре в описании редукции встречается и у Деррида, у которого рефлексия образует своего рода театральные подмостки, на которых разыгрывается жизнь сознания. К метафоре спектакля, «представления», примыкает и метафора картинной галереи, которая подчеркивает, что решительно все «присутствующее» может быть явлено взору, «выставлено», ничего не остается сокрытым или отсутствующим. 2) *Налоговая метафора*. Левинас пользуется образами пограничного таможенного контроля (на-

говая декларация, пропуск, зона, свободная от налогов, контрабанда), чтобы указать на то, что ничто абсолютно иное, принципиально чуждое и новое не может достичь сознания, все в сознании должно быть опосредовано соответствующими процедурами. 3) *Метафора хватки*. Это достаточно традиционная метафора, в которой «понять», «схватить в понятие», «удержать в сознании» истолковывается как «овладеть», то есть «схватить», «взять в руку». Левинас добавляет к ней образ указательного пальца, с помощью которого мы указываем на вещь, то есть овладеваем вещью на расстоянии. 4) *Метафора упорства*. Спинозовское выражение *conatus essendi*, которое Левинас переводит как «упорство в бытии», служит для него отправной точкой для описания самотождественности Я в терминах упрямства, упорства, интенсивности, силы, твердости, жесткости. Я, которое стремится остаться собой, остаться неизменным, может тем не менее взорваться, разлететься на куски, причем взрыв сопровождается вспышкой, дающей вещи возможность явиться познающему субъекту. Однако это твердое, жесткое, упорствующее в своей жестокости ядро, оказывая «сопротивление материала», не образует этической субъективности — именно потому, что подлинный субъект должен быть податлив, раним, аффицируем. 5) *Метафора охоты*. Эту метафору Левинас использует для описания другого человека, подвергающегося преследованиям. Другой обложен со всех сторон, на него ведется охота, его травят, его бьют, в него стреляют, причем в упор, в лицо — ничем не прикрытое, обнаженное. Другой наг и гол, ничем не прикрыт, голоден, он всеми брошен, одинок, предоставлен своей участи — умереть в одиночестве. Все эти образы вызывают в памяти рассказ Ивана Карамазова о ребенке, затравленном собаками. 6) *Метафора пробуждения и отрезвления*. Пробуждение (фр. *éveil*) — один из важнейших терминов позднего Левинаса — восходит к гуссерлевскому образу «бодрствующего Я», но Левинас противопоставляет просто «переход к бодрствованию», «выход от сна» (фр. *réveil*) — подлинному «пробуждению». Я не просто выходит из сна и переходит к состоянию бодрствования — Я больше не опьянено собственной праведностью. Пробуждаясь, Я оказывается способным поставить себя под вопрос, усомниться в себе, укорить себя, испытать угрызения совести. Переплетение этих и других метафор до предела усложняет структуру текста, и без того требующего от читателя большого внимания и серьезной интерпретативной работы. Мы, в свою очередь, постарались сделать все возможное, чтобы передать мысль Левинаса как можно яснее без ущерба для точности перевода. Насколько нам это удалось — судить читателю.

А.В. Ямпольская

¹ *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 232.

² *Ibid.*

³ *Levinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. P. 124.

⁴ *Деррида Ж.* Насилие и метафизика. Вторая часть / Пер. и коммент. А.В. Ямпольской // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 400.

Эмманюэль Левинас

Заметки о смысле^{1*}

1. Ведущая тема

Имеет ли мышление смысл лишь в качестве познания мира — только в силу присутствия² мира и присутствия в мире — и должно ли это *присутствие* являться в горизонте прошлого и будущего, хотя они сами суть лишь измерения *представленности*, где присутствие вновь набирает силу? Или же смысл, в осмысленной мысли, — и, наверное, прежде, больше и лучше, чем в присутствии вос-производимом и представленном — всегда есть *некий* смысл, есть *определенное* значение, в котором осознается само понятие о смысле прежде, чем оно будет определено через формальную структуру отсылок к раскрытому миру, к системе, к целесообразности? Смысл по преимуществу — разве это не мудрость, которая призвана оправдать само бытие или хотя бы озаботиться его оправданием или даже справедливым судом над ним? Что, как не жажда этой справедливости заставляет мужчин и женщин каждый день искать «смысл жизни»? Является ли бытие собственным *raison d'être*, альфой и омегой умопостижимости, первой философией и эсхатологией? Бытие «случается», но задает ли это «случается» шаг всему остальному — требуя себе оправдания, задавая вопрос, предшествующий всем остальным вопросам? *За-другого* — человечность, которой удается растерзать «сознание чистоты совести» *conatus'a*, животного упорства сущего в бытии, озабоченного лишь собственным жизненным пространством и временем своей жизни — неужели *за-другого*, служение другому, неза-*inter-esse*-ованность³ — не вырывает *бытие из увлеченности самим собой* [*ne rompt-elle pas l'inhérence à l'être de l'être adonné à lui-même*], неужели *за-другого* не свидетельствует о

^{1*} Идеи, изложенные в этих заметках, были представлены в ноябре 1979 года в виде двух докладов в университете Сен-Дуи в Брюсселе. Впервые этот текст был опубликован в № 49 журнала *Nouveau Commerce*. Для настоящего издания части 7 и 8 были существенно переработаны, а в других разделах первой версии текста были сделаны некоторые фактические исправления.

² Мы переводим *la présence* как присутствие, *le présent* как настоящее, *ge-présentation* как представленность, *la présence ge-présentée* — как пред-ставленное присутствие. — Прим. пер.

³ *Dés-inter-essement*. Левинас таким образом делит обычное французское слово «незаинтересованность», что в нем начинает звучать «не-меж-бытийность», отсутствие общей сущности. Следует отметить, что размышления об интересе как *inter-esse* мы встречаем не только у Левинаса, но и у Хайдеггера, в «Что зовется мышлением?», хотя и в другом смысле: «*Inter-esse* означает: быть среди и между вещей, стоять посреди какой-либо вещи и оставаться при ней» (*Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2005. С. 36). Видимо, отрицание (*dès*) в слове не-за-*inter-esse*-ованность означает также и несогласие с Хайдеггером. — Прим. пер.

главном вопросе премудрости? Эти проблемы образуют ведущую тему собранных здесь заметок.

Мы исходим из ряда утверждений гуссерлевской феноменологии, в которой завершается одна из традиций философии, характеризующихся тем, что знание сущих, знание их присутствия, есть «естественное место» осмысленности, приравниваемое к духовности или даже к душевной жизни [*psychisme*] мышления.

Однако гуссерлевская феноменология не может быть отвергнута еще и потому, что в ней содержится и независимая от этой гносеологии идея. По Гуссерлю, чтобы обнаружить разумность того, что мыслимо, необходимо рассмотреть способ, которым *мыслимое* (а именно бытие) являет себя в *мысли*. Это обращение мыслимого к мыслящей его мысли — от мыслимого к мысли — призвано составить новую конкретность, радикально иную по отношению к конкретности мыслимого — а именно бытия — в его явленности [*exhibition*] и в онтологическом обосновании одних чтойностей или сущностей через другие. Гуссерлю не обойтись без этого радикального возведения всякого *мыслимого* к его значимости в мыслящей его мысли — и, соответственно, без редукции всего мыслимого к последней конкретности, потому что эта редукция высвободила бы мысль от принадлежности к совокупности сущих и вещей, освободила бы ее от той роли, которую мысль, подчинившись влияниям, играет среди сущих, среди вещей мира и мировых сил в качестве человеческой души. Редукция к абсолютной мысли. В переплетении актуальных или потенциальных мыслей — которые до известной степени понимаются Гуссерлем как знание — абсолютная мысль — или абсолютное *сознание* — есть, по его выражению, *наделение смыслом* или *придание смысла*. Редукция оказывается способом присоединиться к этой мысли в ее чисто внутренней, несокрытой (*unverhüllt*) жизни как чистой стихии, где исходная семантика развертывается присутствием ей способом или осуществляется в своих первоначальных интенциях.

В редукции удается уловить смысл осмысленного вплоть до смысла той чистой стихии, где исходная семантика развертывается, где она некоторым образом выводится на сцену. Здесь Гуссерль обнаруживает конкретную завязку [*intrigue concrète*] той драмы, в которой обретается отчетливость [смыслов], позже забываемая, искажаемая, утрачиваемая в объективистской риторике.

Но значимость в своей последней конкретности, которая, разумеется, философу себя являет, то есть им *знаема*, — исчерпывается ли она тем, что *проявляется*, тем, что предоставляет себя знанию? Даже если все и заканчивается знанием, мы все равно не считаем, что знание — это цель и смысл всего.

2. Мышление адекватного соответствия

Для Гуссерля — и для всей той почтенной философской традиции, которую он завершает и предпосылки которой разъясняет, — «наде-

ление смыслом» производится в мысли, понимаемой как мышление чего-либо, как мышление *того* или *этого*; то и это присутствует в мысли (cogitationes) в качестве мыслимого (cogitatum), причем рефлексия оказывается не в состоянии распознать или определить эти мысли, не называя *то* или *это*, мыслимое в них. Мысль, «наделяющая смыслом», выстроена как явная или неявная тематизация *того* или *этого*, то есть как знание. Даже дыхание духа в мысли оказывается знанием. Это и выражают, называя смыслонаделяющее *сознание* интенциональным, имеющим структуру *ноэзиса* некой *ноэмы*, где ноэма есть *конкретное* в интенции ноэзиса. *То* или *это* неистребимы в описании *смыслонаделения*, и понятие присутствия *чего-либо* очерчено ими от рождения смысла. Присутствие чего-либо: Seinsinn, смысл бытия по Гуссерлю, станет у Хайдеггера — через все созвучия истории философии — бытием сущего.

У Гуссерля «смыслонаделение», выстроенное как знание, понимается как «воля-так-или-иначе-подойти-к-тому-или-к-этому», а рефлексия над этой мыслью должна показать, *куда* эта мысль *хочет прийти* и *каким именно образом*^{1*}. Итак, интенциональность есть интенция души, спонтанность, *воля*, а сам приданный смысл оказывается некоторым образом *желаемым* [voulu]: способ, которым сущие или их бытие выказывают себя познающему мышлению, соответствует способу, которым сознание «хочет» [veut] выказать это посредством воли или интенции, одушевляющей знание. Когнитивная интенция есть, таким образом, свободный акт. Душа «аффицирована», но не пассивна, она вновь овладевает собой, принимая данное согласно своей собственной интенции. Она пробуждается. Гуссерль в этой связи говорит о телеологии трансцендентального сознания. Таким именно образом мысль, мыслящая бытие [l'être], отличное от нее самой, оказывается внутренним процессом, пребыванием-внутри-самой-себя: имманентностью. Здесь имеется глубокое соответствие бытия мысли. Ничто не превосходит интенцию: желаемое не играет знанием, не застигает его врасплох. Ничто не попадает в мышление «без досмотра», не прокрадывается «контрабандой». Все держится в открытости души: присутствие — это офшорная зона [franchise]. Интенциональное расстояние — от бытия до мысли — есть одновременно высшая доступность бытия. Поиску истины место в изумлении, в несоразмерности между cogitatio и cogitatum, однако их несоразмерность растворяется в истине обретенной.

Присутствие, производство бытия, показывание *даны*, они суть способы данности (Gegebenheit). Гуссерль описывает данность в терминах наполнения некой пустоты, в терминах насыщения. Настаивавший на роли человеческой воплощенности в восприятии данного, на живой телесности (Leib) сознания — ведь для того, чтобы схватить

^{1*} «Die Intentionalität wird betragt, worauf sie eigentlich hinauswill» (Husserl Edmund, *Formale und transzendente Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1929, S. 9).

вещи, необходимо к ним обратиться, повернуть голову, приноровить ухо и глаз — конечно же, Гуссерль согласился бы с ключевой ролью руки: бытие есть в *данности*, а данность следует понимать буквально, как дарованность. Дарованность же осуществляется *в берущей руке*, то есть в захвате [mainmise], присутствие становится в собственном смысле (eigentlich) присутствием, присутствием «во плоти», а не просто образом: в настоящем присутствие у-держивается в руке [main-tenant]. Именно у-держание, хватка рукой приравнивает «саму вещь» к тому, чего «хочет» интенция мысли, к тому, на что она направлена. Рука удостоверяет глаз, именно рукой — несводимо к тактильному ощущению — осуществляется схватывание и усвоение. Ухватить рукой не значит просто ощутить, это значит — «подвергнуть испытанию». Захват есть не просто использование орудий, умение ими владеть, как того хотел Хайдеггер, захват есть прежде всего присвоение. Есть искушение сказать, что захват — в большей степени присутствие, чем присутствие в тематизации. Присутствие становится данностью (Gegebenheit) именно таким способом — отдаваясь хватке, позволяя себя присвоить; именно таким способом присутствие становится присутствием определенного содержимого, то есть содержимого в чувственных ощущениях. Присутствие содержимого, выстроенное из порождающих [моментов] самотождественности, из формальных [моментов] самотождественности *чего-то вообще* (etwas überhaupt), из того, на что *указательный палец* [index] и призван *указать* как на некую точку в присутствии собирания и ее идентифицировать: чуждость и тождественность вещи, тела, термина, сущего. Разумеется, сущее неотделимо от мира, из которого его вырывают обозначение и схватывание, ибо мир уже предполагается самим отношением к миру. Мы посмеем спросить: не является ли различие между *бытием* и *сущим* лишь проступающей в явлении [manifestation] сущностной амфиболией присутствия, амфиболией данности (Gegebenheit)? Рука и пальцы! Воплощенность сознания — отнюдь не несчастный случай, произошедший с витающей в эмпириях мыслью, но сущностное обстоятельство истины.

Первичность технического успеха, успешности указующего пальца, успешности хватающей руки принадлежит к самому [порядку] истины, а не к порядку ее использования и злоупотребления ею в том мире, где правит техника. Воспринять — это ухватить, а понятие, Begriff, есть схватывание [com-prendre, по-нимание]. Адекватность мышления и бытия на всех уровнях реальности *конкретно* подразумевает всю внутреннюю структуру чувственной истины, на которой неизбежно основывается истина идеальная. Отсылка категориального и общего к тому, что просто дано (schlicht gegeben), является одним из важнейших прозрений «Логических исследований» Гуссерля, который уже там делает утверждение, развернутое позже в «Формальной и трансцендентальной логике»: что формальная онтология отсылает к онтологии материальной и тем самым к чувственному восприятию. Тезис, соглас-

но которому всякое понятие, несмотря на различия в уровне, отсылает к восстановлению элементарных условий собственного трансцендентального генезиса, присутствует во всем гуссерлевском наследии. Необходимо, чтобы идея истины как *схватывания* вещей получила бы неметафорический смысл. Бытие вещей, которые поддерживают всякую сверхструктуру и служат ее прообразом, означает *бытие данным* и *бытие обретенным*, бытие *чем-то*, а значит, и сущим.

В каждой из тем, которые всегда вращаются вокруг «чего-то», это «что-то», взятое в его конкретности, несмотря на свою логическую пустоту *etwas überhaupt*, оказывается не вовсе лишено отсылки к вещи, к тому, что рука хватает и удерживает — к содержанию и чуждости — и к тому, на что указывает палец — на то или на это. Положение и положенность [*positivité*] подтверждаются тезисами — полагающими актами — понятийного мышления.

Присутствие — и бытие, мыслимое исходя из знания, — есть тем самым раскрытие и данность (*Gegebenheit*). Ничто не противоречит интенции мысли, ничто не обрекает ее на неудачу, в дело не вмешивается никакая потаенность, ничто не нападает на мысль из засады, из таинственной тьмы прошлого или будущего, чуждых настоящему. Прошлое оказывается всего лишь прошедшим настоящим. Оно скроено по мерке присутствия настоящего, по мерке явления, которое, быть может, есть не что иное, как подчеркнутое упорство. Оно представляется как присутствующее (*se re-présent*). Прошлое, имеющее смысл, не сводимый к его роли видоизмененного настоящего, в котором настоящее берет свой исток, прошлое, которое имеет смысл ан-архически¹, — такое прошлое знаменовало бы разрыв имманентности. Имманентность подразумевает собирание многообразия времени в представленное присутствие. Способ, которым многообразие не исключает синхронии, а также (если говорить о всем разнообразии различного, состоящего из качественных и пространственных различий) способность образовывать родовое или формальное единство суть логические условия или результаты синхронизации. В настоящем — в том настоящем, которое уже свершилось, — в настоящем идеальности — можно мыслить все и сразу. Даже наблюдаемое в чувственности временное изменение, наполняющее длящееся время, истолковывается в терминах потока (состоящего из капель, которые хоть и различны, но все же сходны между собой «как две капли воды»). Временная инаковость отныне мыслится в терминах качественной разницы содержаний или пространственных интервалов, которые хоть и различны, но все же равны друг другу,

¹ Без-начально, то есть прежде любого свободного акта субъекта. В «Иначе, чем быть» Левинас отождествляет *ûrûi* и сознание, самообладание, волю. Анархия же, напротив, приостанавливает «онтологическую игру» сознания; анархия есть «одержимость» другим, когда я, запаздывая по отношению к самому себе, не в силах нагнать это опоздание, обнаруживает себя «затронутым», аффицированным инаковостью другого на уровне, который глубже, чем уровень сознания (*Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche, 2004. P. 158–160). — *Прим. пер.*

различимы, и пробегаются в равномерном движении. Однородность, предрасполагающая к синтезу. Прошлое представимо, оно удержано или представлено в воспоминании, воспроизведено в историческом рассказе; будущее — предчувствуется в протенции, предполагается в гипотезе.

Темпорализация времени — мыслимая в терминах истечения или временного потока — все еще остается интенциональной. Она именуется исходя из «временного объекта», который можно составить из качественных содержаний, «изменяющихся» и длящихся во времени. Следует себя, однако, спросить, в какой мере собственно диахроническое различие [*différence*] упускается из виду в том различии, которое по видимости неотделимо от содержащегося в нем, в различии, заставляющем нас мыслить время так, как если бы оно состояло из сущего, из мгновений — этих атомов присутствия, из атомов сущего, обозначаемых как проходящие. Различение [*différenciation*] в *тождественном*, предоставляющем себя синтезу, то есть синхронизации, оправдывающей или даже провоцирующей душевную жизнь в качестве представления в настоящем: память и предвосхищение. Первенство присутствия и представления в настоящем, где диахрония выдается за ущербность синхронизации: под видом протенции, под видом предвосхищения обращенность времени в будущее [*futurition du temps*] понимается у Гуссерля так, как если бы темпорализация будущего была для времени лишь способом войти в настоящее; удержание впечатления, невозможное под видом пунктирно присутствующего настоящего — даже уже у самого Гуссерля квази-экстатически деградировавшее в только что прошедшее — образует *живое настоящее*.

В когнитивной душевной жизни присутствия субъект (или Я) оказывается именно агентом представления или его общим местом, возможностью собрать рассеянное воедино. И если Brentano считал, что жизнь души во всех своих формах — теоретических, аффективных, аксиологических или активных — есть представление или основана на представлении, то Гуссерль идет до конца, утверждая, что логический слой объективирующего акта наличествует во всякой, даже не теоретической интенциональности. [В гуссерлевской феноменологии] *дух есть присутствие и отношение к бытию*. Ничто из того, что заботит дух, не может быть чуждо истине, не может быть чуждо явлению бытия.

В истине мышление выходит само из себя к бытию, [не] переставая быть самому себе равным, не переставая пребывать у себя, не теряя чувства меры, мышление свою меру не превосходит. Мысль удовлетворена, насыщена бытием, которое она поначалу от себя отличает: мышление удовлетворяется адекватным соответствием. Адекватация означает все не безумную геометрическую конгруэнтность двух несопоставимых порядков — но соответствие, осуществление, насыщенность. Знание, в котором является мысль, есть мысль, мыслящая «досыта», в соответствии со своим собственным масштабом. Разумеется, язык предпола-

гает отношение *между* мыслящими, которое превосходит самому себе равное, представленное, и в силу этой представленности имманентное содержание [языковой коммуникации]. Однако рационализм знания перетолковывает эту инаковость как встречу собеседников в Тожественном после злополучной разлуки. С помощью языка разные субъекты якобы входят каждый в мысль другого и совпадают в разуме. Выходит, что подлинная внутренняя жизнь — это разум. В «обмене мыслями» вопросы и ответы вполне могут иметь место внутри *одного и того же* сознания. Отношение между мыслящими само по себе якобы не имеет никакого значения, его следует принимать в расчет только в плане передачи знаков, благодаря которой множественность объединяется вокруг одной мысли, все той же самой; множественность сознаний в общении оказывается лишь дефектом предварительного или окончательного единства. Но означает ли близость одного к другому лишь неудачу совпадения? Ведь тогда язык оказался бы подчинен мышлению, пусть даже в имманентном процессе мышления оно было бы вынуждено обратиться к вербальным знакам, чтобы вернее понять — чтобы охватить — чтобы скомбинировать идеи и сохранить приобретенное.

Точное соответствие между тем, что кажет себя, и *способами* [бытия] сознания позволяет Гуссерлю утверждать, что смыслонаделение происходит в сознании и что бытие властвует над модусами достигающего его сознания; бытие властвует над феноменом. Этот тезис получает идеалистическое истолкование: бытие имманентно мышлению, и в знании мышление не выходит за свои собственные границы. Знание может быть чувственным, понятийным или даже сугубо символическим, но трансцендентное или абсолютное, которое якобы никаким отношением не аффицировано, в этом знании если и приобретает трансцендентный смысл, то лишь для того, чтобы сразу же вновь его утратить: само его присутствие в знании означает утрату трансцендентности и абсолютности. В конечном итоге присутствие исключает любую трансцендентность. Сознание как интенциональность означает именно то, что смысл осмысленности сводится к явлению, что упорство сущего в собственном бытии есть явление и что бытие в качестве являющегося охвачено, уравнено мыслью, мышление некоторым образом *несет* в себе бытие. Сила и твердость остаются непревзойденными, несравненными и несравнимыми там, где есть нужда в утверждении, действующем в ноэтическом отождествлении, — но вовсе не вследствие этой силы или этой твердости и не вследствие тех аксиологических модусов, которыми облакается бытие полагаемым, — трансцендентность или абсолютность все же оказывается способна сохранить некий смысл, который даже ее присутствие в явлении отменить не может. В энергии проявления — то есть в ноэтическом отождествлении, требующемся для того, чтобы нечто *явилось*, — вся сила, вся твердость, требуемые *упорством в бытии*, для которого проявление служит лишь

выразительной силой. Хорошо уясненное понятие интенциональности означает, и что бытие властвует над способами доступа к бытию, и что бытие *есть* согласно с интенцией сознания; понятие интенциональности означает экстериторность в имманентности и имманентность любой экстериторности.

Но разве способы, которыми мысль становится значимой, исчерпываются интенциональностью?

3. По ту сторону интенциональности

Разве мысль имеет смысл только в плане познания мира? Но ведь сам мир, возможно, более значим, чем *присутствие*, — так не следует ли искать этот избыток¹ значимости во внепамятном прошлом — то есть в прошлом, несводимом к минувшему настоящему, — не следует ли искать его в следе этого прошлого, которое служит для нашего мира печатью его сотворенности?² Но не нужно с излишней поспешностью редуцировать этот знак [сотворенности] до уровня следствия некоторой причины. Во всяком случае, он предполагает инаковость, которую нельзя вообразить себе ни в [ноэтико-ноэматических] соответствиях знания, ни в синхронии представления. Наше исследование как раз и пытается описать подход к инаковости по ту сторону представления, подчеркивая — по ту сторону онтологической случайности [contingence] этого знака — в бытии и в присутствии, которым бытие наделяется в представлении, — *нравственную постановку под вопрос*, призыв к оправданию, то есть его принадлежность к интриге инаковости, всегда уже этически значимой.

Разве мышление может быть только мышлением того, что равно ему самому, того, что оно кроит по собственной мерке? Обязано ли мышление быть по сути атеизмом?

Разве значимость мысли есть лишь тематизация и тем самым представление, и тем самым собирание воедино разнообразного и временным образом разнесенного? Всегда ли мысль направлена к адекватности истины, к схватыванию данного в его идеальной самотождественности «чего-то»? Разве мысль осмысленна лишь в отношении чистого присутствия, в отношении присутствия осуществленного, которое отныне, в вечности идеального, «более не преидет»? Всякую ли инаковость можно редуцировать к качественным различиям, к разнообразию родов и форм, способных явиться в Тожественном, как позволяет это время, отдающее себя во власть синхронизации посредством представлений знания?

Быть человеком — предполагает такие вопросы. Человек самоидентифицируется независимо от своих особых качеств, он себя узнает

¹ См. примеч. 2* на с. 73 наст. изд. — *Прим. пер.*

² Ср. у Декарта в «Третьем Размышлении»: «Нет также ничего удивительного в том, что Бог, создавая меня, вложил в меня эту идею — дабы она была во мне как бы печатью его искусства; нет также никакой необходимости, чтобы знак этот был чем-то отличным от самого творения» (*Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 43). — *Прим. пер.*

вовсе не в отличии от прочих Я. В качестве «чистых Я» разные Я логически совершенно неотличимы. Инаковость неразличимого несводима к простому различию в «содержании».

Итак, от одного Я к другому, от Я к Другому, собирание не есть синтез сущих, конституирующих мир так, как он себя являет в представлении или в синхронизации, устанавливаемой знанием. В «неразличимых» инаковость не взывает ни к человеческому роду, ни к синхронизируемому времени памяти или истории. Собирание, с синтезом вовсе несходное: близость, лицом к лицу, общество. *Лицом-к-лицу*: здесь необходимо понятие лика. Лик — это не качественное данное, эмпирически добавляемое к предшествующей множественности Я, к множественности душевных, психических жизней, к множеству содержимых, складывающихся в единое целое. Лик, властвующий тут над собиранием, устанавливает близость, отличную от той, которая управляет синтезом, объединяющим данные «в» мир, составляя целое «из» частей. Лик властвует над мыслью, которая старше и трезвее [plus éveillée] знания и опыта. Конечно, я могу иметь опыт другого человека, но именно что не различая в нем его «неразличимого» различия. Итак, мысль, пробужденная к лику или пробужденная [éveillée] ликом, есть мысль, над которой властвует нередуцируемое различие: мысль, которая уже не есть мышление чего-то, мышление о..., но *мышление для...*, мысль, которая уже не есть тематизация, которая есть не-безразличие по отношению к другому, мысль, нарушающая равновесие равной себе и бесстрастной познающей души. Пробуждение, которое не следует слишком поспешно истолковывать как интенциональность, как ноэзис, равный — в наполнении или в пустоте [интенции] — своей *ноэме* и ей одновременный. В лике нередуцируемая инаковость другого человека оказывается достаточно сильна, чтобы «сопротивляться» синхронизации ноэтико-ноэматического соответствия и чтобы означать *внепамятное* и *бесконечное*, которых не «удержать» в присутствии и представлении. Внепамятное и бесконечное, не делающиеся имманентностью, в которой инаковость была бы отдана на откуп представлению (пусть даже ограниченному ностальгией по отсутствующему или по внеобразной символике). Конечно, я могу иметь опыт Другого и «наблюдать» за выражением его лица и жеста как за собиранием знаков, оповещающих меня о состояниях души другого человека, которые подобны моим собственным душевным состояниям. Познание через «аппрезентацию» и через «вчувствование» (durch Einfüllung), если придерживаться терминологии Гуссерля, который в своей философии другого остается верен идее, что *всякий смысл начинается в знании*. Мы хотели бы выступить против этой концепции отношения к Другому не только потому, что она упорствует в мышлении отношения к Другому в терминах непрямого знания — конечно же, несравнимого со знанием, полученным в результате восприятия, где познанное дает себя «в оригинале», — но

потому, что она мыслит отношение к Другому именно в терминах знания: в этом знании, полученном исходя из аналогии между поведением чужого объективно данного тела и моим собственным поведением, формируется лишь общая идея Я и внутренней жизни [intériorité]. Не хватает именно неразличимой инаковости Другого. Инаковость, несводимая к той, которая достигается прививкой характеристического или специфического отличия к идее общего рода; несводимая к разнообразию, обеспеченному синтезом в — предположительно синхронизируемом — времени, где это разнообразие расплывается; несводимая к окончательной однородности, необходимой для любого представления. Так иное теряет свою радикальную и неразличимую инаковость, возвращаясь в порядок мира.

То, что в аппрезентации принимают за тайну другого человека, есть именно изнанка значимости, иной чем знание; пробуждение к другому человеку в его идентичности, для знания неразличимой, которая мыслима там, где значит близость ближнего; взаимоотношения с другим, которые не сводятся к опыту; приближение первого встречного.

Эта близость иного есть значимость лика — значимость, которую надлежит уточнить, — означающая по ту сторону пластической формы, чье присутствие скрывает лик от восприятия. Прежде всякого конкретного выражения — и во всяком конкретном выражении, которое — уже поза и данная самому себе манера держаться — скрывает и защищает, нагота и обнаженность выражения как такового, то есть крайняя выставленность, самое беззащитность. Крайняя выставленность — до человеческой нацеленности — как при стрельбе в упор. Обложенный и затравленный выдан — еще прежде облавы и травли. Лик в прямотушии¹ *повернутости лицом к...*, подспудное рождение «кратчайшего расстояния между двумя точками»: прямота выставленности невидимой смерти. Выражение, несущее в себе соблазн насилия, выражение, ведущее к первому преступлению, чья убийственная прямота особым образом соответствует направленности на выставленность или на выражение лика. Быть может, первый убийца и не ведал, каким будет результат его удара, но именно нацеленность на насилие помогла ему найти ту линию, по которой смерть с неотразимой прямотой поражает лик ближнего, линию, прочерченную траек-

¹ Ср.: «Непорочность прямотушных будет руководить их, а лукавство коварных погубит их» (Пр. 11, 3). Левинас истолковывает этот стих так: «Прямотушие, о котором тут идет речь, — это не норма поведения, но норма познания. Субъективность прямотушного принимает за истину то, с чем прямотушный заключил завет, предшествующий проявлению этой истины в мышлении. Вот куда ведет логическое прямотушие субъективности: непосредственное отношение с истинным, исключающее предварительное исследование его содержания, исключающее предварительное исследование представления о нем, — другими словами, принятие Откровения — может быть лишь отношением с личностью, с Другим. Тора дана в Свете чье-то лика. Эпифания другого есть ipso facto моя ответственность по отношению к Другому: видеть другого — значит отныне иметь обязательства по отношению к нему» (Levinas E. Quatre Lectures Talmudiques. Paris, 1968. P. 103). — *Прим. пер.*

торией нанесенного удара или разящей стрелы. Смертоносное насилие, конкретное значение которого не сводится к отрицанию — уже чистому качеству суждения — и интенцию которого исчерпывают — без сомнения, слишком поспешно — идеей уничтожения, подобно тому как слишком поспешно сводят к феноменальности, к видимости — к явлению формы в содержимом совокупности, под солнцем и тенью некоего горизонта — наготу или незащитную выставленность лица, его одиночество всеми брошенной жертвы и разрыв [пластической] формы в смертности.

Однако это *лицом* к лицу в его выражении — в его смертности — взывает ко мне, требует меня, обязывает меня, как если бы та невидимая смерть, к которой обращен лицом лик другого, — эта чистая инаковость, некоторым образом отделенная от любой общности, — стала моим личным делом. Как если бы смерть, неведомая тому другому, в наготе лица которого она уже просвечивает, «касалась» бы «меня» лично — прежде чем стать смертью, предстоящей мне самому. Смерть другого человека заставляет меня усомниться в себе — как если бы мое равнодушие превратило меня в сообщника той смерти, которая невидимо другому предстоит; и как если бы, еще прежде чем я посвящу сам себя служению другому, я должен отвечать за смерть другого человека, за то, чтобы не покинуть его в одиночестве. Именно в этом призыве к ответственности, назначаемой мне ликом, который меня просит, меня требует, меня обязывает, именно в этой постановке меня под вопрос другой становится моим ближним.

Утверждая, что лик другого человека соблазняет меня его убить и что одновременно лик есть [заповедь] «не убий», которая уже меня обвиняет, подозревает и мне запрещает, но которая также меня просит и у меня требует, мы исходили именно из этой прямоты, простирающейся вплоть до наготы, до обездоленности и незащитности лица. Словно я могу и словно я уже должен что-то [сделать]. Именно исходя из смертности другого человека — скорее, чем исходя из нашей общей природы или общей «нам, смертным», участи — мое не-безразличие к другому имеет нередуцируемую значимость социальности и не подчиняется примату моего бытия-к-смерти, которым в «*Sein und Zeit*» измеряется подлинное, собственное, где *Eigentlichkeit* — а ведь для меня нет ничего более собственного, более *eigen*, чем смерть, — выявляет значение человеческого и человеческой самоотжественности.

Этот способ ставить меня под сомнение, способ меня затребовать и тем самым ко мне воззвать, эта ответственность за смерть другого есть значимость, до такой степени нередуцируемая, что именно исходя из этой значимости смысл смерти и должен быть понят, а вовсе не из абстрактной диалектики бытия и отрицания, в терминах которой, исходя из насилия, доведенного до отрицания и уничтожения, описывают смерть. Значение смерти — в том конкретном факте, что другого

невозможно оставить в одиночестве [перед лицом смерти], значение смерти состоит в запрете его покинуть. Значение смерти состоит в первую очередь в самой близости другого человека, в социальности.

Отсюда размышление, поднимая вопросы, которые оно не способно разрешить, выходит к *тайне* смерти.

Ответственность за другого человека, невозможность оставить его одного тайне смерти и есть, конкретно — через все возможные модальности *дарования* — принятие [susception] последнего дара, дара умереть за другого. Здесь ответственность перестает быть лишь холодным юридическим требованием. В этом и состоит вся серьезность любви к ближнему — любви без вожеления — на которую опирается первое значение этого затертого слова и которую предполагают все те литературные формы, которые это слово возвышают или опошляют.

4. Вопрос

Лик другого человека выставлен «в упор» и обращен ко мне с требованием, взрывающим пластическую форму явления. Лик и его требование задают конкретную меру пассивности того, кто брошен в невидимое смерти, но одновременно, в перед-лицом лица, они измеряют насилие, без конца воспроизводящееся в этой смертности. Невидимое смерти или ее тайна: неразрешимая альтернатива быть и не быть, между бытием и небытием; и даже более: противоречие между этой альтернативой и еще чем-то третьим, исключенным и немислимым, но именно благодаря которому непознанное в смерти неведомо иначе, чем непознанное в опыте, выпадая из порядка знания и незнания, из онтологии. Проблематичность вопроса зарождается из требования, исходящего от лица другого, из вопрошания, не являющегося ни ущербностью знания, ни каким бы то ни было модусом достоверности доксихического тезиса. Проблематичность, которая означает потрясение естественного порядка вещей, потрясение наивного онтологического полагания самоотжественности сущего, разворот *sonatus'a*, стремления сущего пребывать в своем существовании и беспроблемного упорства в нем; потрясение и разворот, с помощью которых *Я* прорываюсь через самоотжественность сущего и могу отныне говорить о *моём* собственном потрясении, о *моём sonatus'e*, о моем стремлении утвердиться в бытии, о *моей* собственной постановке под вопрос в тот момент, когда я рассуждаю о *моём* месте в мире [*ta mise au monde*]; вхождение в неуспокоенность-в-связи-со-смертью-другого-человека: пробуждение в сущем «первого лица». Проблематичность исходно возникает как пробуждение к ответственности за другого, как отрезвление моего собственного существования.

Постановка под вопрос в обращенном ко мне требовании лица; вопрошание, в которое мне не вникнуть, задаваясь вопросом о тео-

ретической модальности высказывания, но вопрошание, куда я могу проникнуть лишь подлежащим ответственности за смертность другого человека, и конкретнее, утратившим перед лицом смерти другого невинность своего собственного бытия: смерть другого человека ставит меня под вопрос, приводя к раскаянию или, по крайней мере, к совестливости существования. Разве существовать в покое и в чистоте совести *conatus'a* — это не то же самое, что оставить другого человека умирать? В сущем, знающем, «чего держаться», в индивидууме, который относится к некоторому роду — пусть даже роду человеческому, — Я разрывает спокойное участие во всеобщем характере бытия. Такое Я означает саму проблематичность вопроса. Оно приобретает это значение в двойственном характере тождественного, называющего себя Я на вершине своей автономной, ничем не обусловленной самотождественности, но в то же время способного признаться, что оно и есть то «Я, которое заслуживает ненависти»¹. Я — это кризис бытия сущего, но не потому что значение глагола «быть» следует понимать во всем богатстве его семантического содержания, которое приводит к онтологии, а потому что Я задается вопросом об оправданности собственного бытия, потому что я задаю себе этот вопрос. Угрызения совести, еще не предполагающие закона. Мыслимые конкретно — то есть исходя из своего неизбежного «выхода на сцену» в феномене (или разрывая феномены) — угрызения совести, постановка себя под вопрос приходят ко мне от лика другого, который самой своей смертностью выбивает у меня из-под ног ту самую твердую почву, на которой я — просто индивид — наивно полагаю себя стоящим, и на этом полагании — столь естественно — настаиваю. Этот вопрос не требует теоретического ответа в виде какой бы то ни было «информации», но он предшествует любым вопросам, на которые можно дать ответы, и порождает, возможно, все новые и новые вопросы. Это вопрос, который предшествует пресловутым вопросам, которые, если верить Витгенштейну², имеют смысл, только если на них есть ответы — словно смерть другого человека не составляет вопроса, [на который невозможно ответить]. Ответственность, к которой взывает этот вопрос, не есть лишь практика, которой в крайнем случае можно было бы подменить не достигнувшее адекватности бытию знание; это ответственность, которая есть не нехватка знания, понимания, схватывания и удержания, но — в ее нередуцируемости к знанию — этическая близость в социальности.

¹ Левинас часто цитирует этот важный момент из «Мыслей» Паскаля: «Мое “я” заслуживает ненависти» (*Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр., вступ. ст., коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Издательство Сабашниковых, 1995. С. 254 (597 согласно нумерации Л. Лафюма)). — *Прим. пер.*

² Имеется в виду следующий фрагмент из «Логико-философского трактата»: «6.5. Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос. Загадки не существует. Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно также и ответить» (*Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Сер. Памятники философской мысли. М.: Канон+; Реабилитация, 2008. С. 216). — *Прим. пер.*

5. С-Богом¹

Тождественное, посвятившее себя служению Иному: этическая мысль, социальность, являющаяся близостью или братством, а не синтезом. Ответственность за другого, за первого встречного в нагоде его лика. Ответственность по ту сторону всего, что я могу или не могу совершить по отношению к другому, ответственность за все, вне зависимости от того, имеет ли это ко мне отношение или нет, как если бы я оказался посвящен служению другому прежде, нежели стал служить самому себе. В подлинности, которая отнюдь не измеряется моим собственным — не измеряется *Eigentlichkeit* — измеряется не тем, чем я уже был затронут, но бескорыстным даром по отношению к инаковости. Ответственность без виновности, где я тем не менее оказываюсь обвиняемым. Алиби и неединовременность не только не в силах это обвинение стереть, но словно выдвигают его. Ответственность, предшествующая моей свободе, предшествующая всякому полаганию начала во мне, предшествующая всякому настоящему. *Предшествование* — но в каком именно прошлом? Не в том времени, которое предшествует актуальному [его моменту], в который я мог бы взять на себя определенное обязательство — иначе моя ответственность за первого встречного отсылала бы контакту, к со-временности с ним². Другой — в тот момент, когда я ответствен за него, — перестал бы быть первым встречным и превратился бы в старого знакомого. Ответственность за другого — прежде моей свободы во внепамятном прошлом, в прошлом, которое не поддается представлению и воспроизведению, которое никогда не было настоящим, которое «старше», чем всякое сознание чего-либо. Я вовлечен в ответственность за другого тем же исключительным образом, которым тварь, услышав слово еще прежде, чем стать миром и быть в мире, отвечает на *fiat* книги Бытия³.

¹ *Adieu* по-французски значит «прощай», в значении «я вверяю тебя Богу». Левинас делит это слово как *à-Dieu*, превращая начальное *a* в *à*, предлог, указывающий на направление. Мы, однако, выбрали не дословный вариант «к-Богу», а отсылающий к разговорному варианту «с Богом», потому что это русское выражение также может использоваться в момент расставания. — *Прим. пер.*

² Ср. в «Иначе, чем быть»: «Близость — упразднение дистанции, которую несет в себе “сознание чего-либо”, — обнаруживает расстояние диа-хронии без *общего настоящего*, где различие есть прошлое, которое нельзя наверстать, есть невообразимое будущее, не-представимость ближнего, к которому я — одержимый им — навечно опоздал, но где это различие есть мое не-безразличие [*non-indifférence*] к Другому. Близость есть собой времени, доступного для воспоминания» (*Levinas E.* *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* P. 142). — *Прим. пер.*

³ *Fiat* — «да будет» из библейского рассказа о сотворении мира. Левинас обращается к образу творящего мир Божественного слова в «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности», где он пишет: «Высказанное не есть просто знак или выражение смысла: оно провозглашает и нарекает вот это в качестве вон того... Слово является назначением в той же степени, что и наименованием, наречением “вот этого в качестве вот этого” или “вот этого в качестве вон того” — сказыванием, которое оказывается также *восприятием* и *слушанием*, включенным в *высказанное*: послушанием внутри воления (“я воспринимаю вот это как вон то”), керимгой внутри *fiat*» (*Levinas E.* *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* P. 62–63). — *Прим. пер.*

Радикальная диахрония времени, сопротивляющаяся синхронизации воспоминания и предвосхищения, сопротивляющаяся любым способам представленности, — это порыв мысли, не являющейся охватыванием некоего содержания, мысли, которая есть мышление для..., которая не сводится к тематизации, к знанию, адекватному бытию, осуществляющемуся в сознании чего-либо.

Однако вовлеченность в эту «глубокую давность»¹ внепамятного [прошлого] возвращается ко мне как приказ и требование, которые я обнаруживаю в лице другого человека в качестве заповеди, исходящей от Бога, любящего «пришельца», от выраженного в лице другого человека Бога невидимого, не поддающегося тематизации, о котором моя ответственность за другого свидетельствует, причем это свидетельство не предполагает никакого предшествующего ему восприятия. Бог невидим, то есть свободен от любого отношения, поскольку он не может быть конечным членом [terme] какого бы то ни было отношения, даже интенционального, ибо он не конец [terme], а Бесконечное. Бесконечное, на службу которому меня направляет неинтенциональное мышление; и ни один предлог нашего языка — даже предлог «с», которым мы пользуемся, — не может передать благоговейное служение. *С-Богом*, единственной меткой которого является диахроническое время, есть одновременно служение и трансцендентность. Не пора ли переосмыслить гегелевскую «дурную бесконечность»?

6. Смысл человеческого

Близость к другому человеку в ответственности за него имеет смысл, отличный от того, который мог бы быть извлечен из «аппрезентации», являющейся [модусом] знания. Но в то же время смысл близости отличен и от того, что внутреннее представление каждого означает для каждого. Можно усомниться в том, что окончательный и наиболее собственный смысл человеческого обнаруживается в явленности [exhibition] каждого человека другому или же самому себе, в явлении или же в являющемся, в раскрываемой истине или в ноэзисе знания. Неужели человек не имеет смысла, который располагается именно по ту сторону того, что человек может *быть*, по ту сторону того, что он может *проявляться*? Разве этот смысл не находится в лице первого встречного, в его чуждости другого (или если бы так можно было выразиться, его чужестранности), поскольку именно из этой чуждости лик

¹ Цитата из «Песни колонн» Поля Валери (в переводе Витковского: «И древние века, / Народы — все с лихвой, — / Весь мир — изглубока / Былого — вновь живой!»). Левинас часто использует этот образ Валери для того, чтобы передать абсолютный характер внепамятного прошлого как прошлого, которое никогда не было настоящим. См., например, в книге «Гуманизм другого человека»: «Лик пребывает в следе Отсутствующего — абсолютно минувшего, абсолютно прошлого, скрывшегося в том, что Поль Валери называет “давным-давно, давнее давнего” и что никакая интроспекция не сумела бы отыскать в самости» (*Levinas E. Humanisme de l'autre homme. Paris, 1996. P. 64; Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 627, перевод Г.В. Вдовиной.*) — Прим. пер.

зывает ко мне и навязывает мне мою собственную ответственность? Чужак, пришлец мне навязан, он выпал мне на долю — и не тот ли это способ, которым «появляется на сцене», приходит мне на ум бог, возлюбивший пришлеца, ставящего меня под вопрос своим требованием, тот бог, о котором свидетельствуют мои собственные слова: «вот я»?

Значимость этой диахронической чуждости другого в моей ответственности за него, значимость этого «различия неразличимых», превосходящего родовидовое различие — меня и другого, — совпадает с моим не-без-различием к другому. Эта значимость — не есть ли она значимость лика, значимость исходного слова, которое меня требует и ставит под вопрос, которое пробуждает меня, которое вызывает мой ответ, мою ответственность? Прежде всякого знания о самом себе, которое я только могу иметь, прежде всякого рефлексивного самоприсутствия — по ту сторону моего упрямого стремления в бытии и по ту сторону самоуспокоенности — разве не тут находится *ради-другого* этого великого отрезвления человеческого духа, разве не тут находится *с-Богом*, разрывающее хайдеггеровскую *Jemeinigkeit*?¹

Эти вопросы и размышления в условном наклонении вовсе не предполагают возвращения к основному тезису психоанализа, согласно которому аналитик видит в другом человеке яснее, чем тот сам понимает себя путем сознательной и спонтанной рефлексии. В частности, речь не идет ни о знании, ни о видении. Спросим себя — разве человечность человека определяется исключительно как то, что он *ест*? Или же в лице, который меня просит, иная, отличная от онтологической — старше ее — значимость — постепенно приобретает смысл и пробуждает к мышлению, отличному от знания, которое, возможно, есть просто биение Я в свободном от угрызений совести сознании. Смысл человеческого не измеряется присутствием, и даже присутствием перед самим собой. Значение близости превосходит онтологические рамки, человеческую *сущность* и мир. Она приобретает смысл посредством трансцендирования, посредством *с-Богом-во-мне*, ставящем меня под вопрос. Лик значим в обездоленности, в ненадежности вопрошания, в непредвиденности смертности.

То, что Откровение есть любовь к другому человеку, то, что трансцендентность *с-Богом* отделена таким отделением, которое делает невозможным ни существование общего для отделенных членов рода, ни даже обнимающей их пустой формы, то, что отношение с Абсолютом

¹ *Jemeinigkeit* — хайдеггеровское выражение, которое В.В. Библихин передает как «всегда-мое» (*Heidegger M. Sein und Zeit. S. 43*), «всегда-мне-принадлежность» (*Ibid. S. 240*). Левинас, размышляя о связи *Ich* и *Jemeinigkeit* у Хайдеггера, подчеркивает, что в «Бытии и времени» Я определяется через «всегда-мое», а не наоборот: «*Dasein* до такой степени отдается бытию, что бытие становится его бытием. Именно потому, что отказаться от приключения бытия невозможно, это приключение становится моим собственным, оно становится *eigen* [собственным], и поэтому *Sein* — это *Ereignis* [событие-присвоение]. Все, что будет сказано про *Ereignis in Zeit und Sein* [Времени и бытии], уже неявно содержалось в § 9 *Sein und Zeit*» (*Levinas E. De Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 2004. P. 146–147.*) — Прим. пер.

или с Бесконечным имеет смысл этически, то есть в близости к другому человеку, к чужому и нагому, обездоленному и нежелательному, а также в лике, который просит меня так, что его не отвергнешь, в лике, обращенном ко мне и ставящем меня под вопрос, — все это не должно восприниматься как новое «доказательство бытия Божия». Проблема, по всей видимости имеющая смысл лишь внутри мира. Все это лишь описывает те обстоятельства, в которых самый смысл слова «Бог» приходит на ум, приходит в мышление — более властно, чем каким бы то ни было присутствием; те обстоятельства, в которых это слово не означает ни бытия, ни упорства в бытии, ни какого-то потустороннего мира — менее всего какой бы то ни было мир — однако в точности так, что в этих уточненных обстоятельствах все эти отрицания не превращаются в апофатическое богословие.

7. Право на бытие

Лик — по эту сторону явления и созерцательного обнаружения. Лик как с-Богом, подспудное рождение смысла. Лишь по видимости отрицательное высказывание¹ «с-Богом», высказывание значимости определяется или конкретизируется как ответственность за ближнего, за другого человека, за чужестранца и пришлеца, по отношению к которому — в сугубо онтологическом порядке вещей — в порядке качества, числа, причинности — ничто не обязывает. Это порядок иного, чем бытие. Сострадание или симпатия, к которым в качестве естественных моментов бытия можно было бы пытаться его свести, равно как и ответственность за другого — принадлежат не порядку бытия, а порядку с-Богом. Значение, с-Богом, ради-другого — обретающие конкретность в близости ближнего — не какая бы то ни было ущербность видения, пустая интенциональность или чистая направленность; они суть трансцендирование, которое, быть может, одно лишь и делает возможным любое созерцание, любую интенциональность, любое понимание.

То, что продолжают называть «самотождественностью Я», изначально не является подтверждением тождественности сущего в его «бытии чем-то», не есть возвышение этой тождественности «чего-то» до достоинства «кого-то», не есть возведение в это достоинство; «самотождественность Я» — это «не-взаимообмениваемость», единичность, этос незаменимости, которая, будучи неразличимой, не индивидуализируется ни посредством каких-либо атрибутов, ни в какой бы то ни было «нехватке», играющей роль специфического отличия. Этос незаменимости, восходящий к ответственности: самотождественность Я, самотождественность «самости» означают, что ответственность не может быть передана другому лицу; она укоренена в этическом и тем самым в своей избранности. Пробуждение к подлинно человеческой

¹ Отрицательное — в смысле прощания, комментирует эту фразу Беттина Берго, переводчица на английский язык. — *Прим. пер.*

жизни души, к вопрошанию, которое — до [derrière] ответственности и в качестве ее последней мотивации, есть вопрос о праве на бытие. Эта жизнь души не раскрывается в размахе своего упорства в бытии, каким бы шатким или, напротив, надежным в силу собственной смертности и конечности оно ни было, — но, напротив, в сомнениях, в стыдливости — и, быть может, в стыде, — она затронута своей несправедливостью несправедливого. Нет таких [положительных] качеств, которые могли бы скрыть, установить или же обустроить ее как различимого в своей частности персонажа. Совлеченная всего, она ищет такой идентичности, которую может дать лишь непрекращающаяся ответственность. Условие или без-условность, которые нельзя путать со структурами, обозначающими онтологическую ненадежность присутствия, со смертностью и тревогой. Следует оставаться чуткими к интриге смысла, отличного от смысла онтологического, в которой право на бытие поставлено под вопрос. «Сознание чистоты собственной совести», доходящее в рефлексии над дорефлексивным Я до пресловутого самосознания — для Я, пробужденного в ответственности — для Я в качестве за-другого, для Я «угрызений совести» — это возвращение к его онтологической «целостности», к здоровью, к упорству в бытии.

8. Подчинение и первородство

Собственно говоря, упоминая Я дорефлексивное, не понятийное, Я, которое перед ликом другого озабочено своим правом на бытие, мы уже подгоняем его под *представление о я*. Самой тематизацией данного рассуждения Я «угрызений совести» этим *представлением о я* оказывается защищено — но, одновременно, всеобщность понятия заставляет забыть в нем первое лицо, подчиненное другим, забыть в нем подданного всех других, несравнимого с остальными, первое лицо, не являющееся частным случаем родовидовой общности. В итоге получится *некоторое Я*, которое в силу равенства понятия будет чистым частным случаем родовидовой общности; оно полностью симметрично и взаимозаменяемо с другими я. Это Я равно другим, но другие ему — не братья. Здесь надо отказаться от своих слов, раз-высказать высказанное [dédire le dit], надо вернуться и снова пробудиться к Богу [à Dieu]: к Я до рефлексии, к Я, ставшему другому братом, к тому Я, которое в этом братстве стало ответственным и небезразличным к смертности другого. Это Я, ставшее обвиняемым, хоть оно и не может припомнить за собой никакой вины. Это Я, ставшее ответственным, не успев принять никакого решения, не успев совершить ни одного свободного поступка и тем самым не успев совершить никакого проступка, за который оно могло бы понести ответственность. Это Я, которое ответственно ответственностью заложника — вплоть до замещения собой [substitution] другого человека¹. В X книге «Исповеди» Августин противопоставляет

¹ Левинас, отвечая на вопросы голландских богословов, в нескольких словах поясняет, что же он имеет в виду под «замещением» другого: «Идея субституции означает,

veritas lucens, истине просвещающей — veritas redarguens¹, истину обвиняющую или ставящую под вопрос. Это замечательное выражение описывает истину как пробуждение человеческого духа, пробуждение душевной жизни. Дорефлексивное я в пассивности *самости*: только в качестве самости, в качестве я-поставленного-под-вопрос может быть помыслена эта пассивность, которая пассивнее всякой пассивности, пассивнее той пассивности, которая внутри мира остается лишь оборотной стороной активности и которая — под видом материальности — подразумевает сопротивление материи, пресловутое пассивное сопротивление.

Ответственность заложника вплоть до замещения другого человека собой — бесконечное подчинение. Разве что эта всегда предваряющая или анархическая, безначальная ответственность — ответственность, не имеющая начала в настоящем времени, — станет мерой, модусом, порядком внепамятной свободы — свободы, которая старше бытия, старше решений и поступков. Благодаря этой свободе человечество во мне, то есть человечество в качестве Я в моем с-Богом, — несмотря на онтологическую случайность и загадку смертности — приобретает смысл первородства и, в непрестанной ответственности, единичности избранника. Именно в этом и состоит единичность Я. Избрание и первородство^{2*}, идентичность и первенство, несводимые к идентификации и первенству сущих в порядке мира. Первенство в мире отмечает сущих, идентификация образует их идентичность как личностей соглас-

что я замещаю собой Другого, но никто не может заместить меня в качестве меня самого. Там, где начинаются разговоры о том, что кто-то может заместить меня, начинается безнравственность. Напротив, Я в качестве меня самого, в той радикальной индивидуальности, которая не сводима к саморефлексии, ответственно за все зло, которое происходит. Мне уже приходилось использовать это понятие, говоря об асимметричности intersubjectивного отношения. Я — это тот, кто подвергается преследованиям, и в принципе я ответствен за те преследования, которым подвергаюсь» (Levinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P. 135). — Прим. пер.

¹ Истину укоряющую. В русском переводе: «Итак, они ненавидят истину из любви к тому, что почитают истиной. Они любят ее свет и ненавидят ее укоры» (Confessio X.23.34/ Аврелий Августин. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеева / Сер. Памятники религиозно-философской мысли. М.: Renaissance, 1991. С. 259). Левинас обращается к этому же месту из бл. Августина и в разговоре с Ричардом Керни, где он излагает свою любимую мысль о том, что этика не онтологична, а меонтологична. В частности, к «этическому прорыву онтологии» Левинас относит не только платоновское το αγαθόν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας и Картезиу «видео бесконечного», но и путь мистического восхождения (via eminentiae) Ареопагитик, а также это противопоставление двух истин у Августина (Dialogue between E. Levinas and R. Kearney // Cohen R. (ed.) Face to face with Levinas. Albany: State University of New York Press, 1986. P. 25). — Прим. пер.

^{2*} В книге Бытия (19, 23–32) рассказывается, как Авраам, отец всех верующих, пытался вступить за Содом, называя себя «прахом и пеплом» [Быт. 18, 27]. В Талмуде, в трактате Сота, это наименование увязывается с «очистительной водой», которой, согласно 19-й главе книги Чисел, очищают тех, кто стал нечист, коснувшись мертвеца; эта вода готовится из праха «рыжей телицы»: [«Сказал Рава: В награду за то, что сказал Авраам: “Я прах и пепел”, удостоились его сыновья двух заповедей: праха соты и пепла красной коровы» (Сота 17а, пер. Г.А. Идельсона). — Прим. пер.]. Таким образом, обряд очищения напоминает о заступничестве Авраама. Человечность Авраама сильнее, чем его собственная смерть; Авраам не потерял самообладания перед лицом своей смертности, когда упоминал ее в молитве об отвращении смерти от другого человека.

но той роли, которую они играют на социальной сцене истории в качестве ее персонажей — то есть в зеркале рефлексии или самосознания. Мое же дело — отвечать за смерть других, и *это дело стоит прежде дела — быть*. И это вовсе не приключение сознания, которое, будучи в первую очередь знанием и представлением, надежно хранит себя в героизме бытия-к-смерти, утверждаясь как ясность мысли, мыслящей до предела, *до уюра*; [поскольку я] — не исконный обитатель бытия, [то происходящее со мной] — не одно лишь приключение сознания, которое, в силу собственной конечности, есть — еще или уже — сознание чистоты собственной совести, не вопрошающей о своем праве на бытие, и тем самым сознание, которое страшится своей конечности или же героически ждет неизбежного конца. Сознание угрызений, сознание нечистой совести тоже «неустойчиво», но эта неустойчивость отлична от неустойчивости перед лицом страданий или смерти, которые выдаются за источник всех зол.

Вопрос о моем праве на бытие, будучи моей ответственностью за смерть другого, безоглядно разрывает спонтанность моего наивного упорства [в бытии]. Право на бытие, легитимность этого права отсылают в конечном итоге не к абстракции всеобщего закона, но в качестве последнего прибежища — и как сам этот закон, как и сама справедливость — а к *за-другого* моего не-безразличия к смерти, той смерти, которой выставлена прямота лика другого^{1*}. Обращен ли взгляд другого на меня, касается ли он меня своим взглядом или нет, но это «меня касается». Вопрос о моем праве быть неотделим от за-другого во мне, он столь же древен, что и это за-другого. Это противоестественный вопрос, вопрос, который направлен против естественности естества. Но это и главный вопрос о смысле, по ту или по эту сторону смысловых игр, захватывающих нас в смысловых переключках слов, пока мы предаемся писательскому времяпрепровождению. Вопрос о смысле бытия: но не онтологический [вопрос] о понимании этого исключительного слова [verbe], а этический [вопрос] о справедливости бытия. Вопрос, который запрашивает *меня* и в котором мысль противоестественным образом пробуждается к непрестанной ответственности, к своей неразличимой идентичности, к самой себе. Вопрос по преимуществу, первый вопрос — это не вопрос «почему есть сущее, а не ничто?»², а «имею ли я право быть?». Вопрос о смысле, который не касается ника-

^{1*} О переходе от «за-другого» к равенству в справедливости см.: Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. [La Haye: Martinus Nijhoff, 1974] P. 205. [Приведем ссылку и по тому изданию, которым мы пользовались ранее: Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Kluwer. P. 250–251. — Прим. пер.]

² Это полемика с Хайдеггером, который в «Введении в метафизику» пишет: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» — явно первый из всех вопросов, хотя и не в порядке временной последовательности <...> данный вопрос и является первым по чину, первым именно в иерархии вопрошаний внутри той области, которую этот первый вопрос надлежащим образом раскрывает и обосновывает. Наш вопрос есть *вопрос* всех действительных, то есть самим себе задаваемых вопросов, и он, ведомо или неведомо, по необходимости спрашивается в каждом вопросе. Никакое вопрошание и, следовательно, никакая научная «проблема» не уяснит самое себя, если она не постигнет вопроса всех

кой естественной целесообразности, но который вечно повторяется в наших странных человеческих разговорах о смысле жизни, в разговорах, в которых жизнь пробуждается к человечности. Вопрос, который большей частью времени вытеснен и который порой поднимается до высшей точки, легкомысленно именуемой болезнью^{1*}.

Перевод А.В. Ямольской под редакцией З.А. Сокулер и С.А. Шолоховой по изданию: *Levinas Emmanuel. Notes sur le sens // Levinas Emmanuel. De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: © Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, 1992. P. 231–258.

Предисловие к переводу статьи Мишеля Анри «Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего»

Мишель Анри (1922–2002), французский феноменолог, католический богослов и писатель, еще мало известен российскому читателю¹. Он родился в Хайфоне (Вьетнам), в семье французского военного моряка, но отец рано умер, и осиротевшая семья вернулась во Францию. Во время войны Анри был участником Сопротивления (в «маки» его прозвище было «Кант», и он всюду носил с собой томик Хайдеггера). В Эколь Нормаль Анри учился у двух столпов французского неогегельянства Ж. Ипполита и Ж. Валя, но более глубоким оказалось влияние Ф. Алкье, специалиста по Декарту. Мишель Анри предпочел провинциальную жизнь и занятия наукой вдалеке от парижской суеты соблазнам Сорбонны, и с 1960 года и до выхода на пенсию в 1982 году он был профессором университета Монпелье. Кроме феноменологической проблематики, которой посвящен его *opus magnum*, «Сущность явления» (1965), М. Анри занимался последовательной критикой марксизма, написал несколько романов, книгу о В. Кандинском, а также три важные работы, в которых феноменологическое философствование тесно переплетается с богословской проблематикой («Слова Христа», «Воплощение» и «Аз есмь истина»). Мишель Анри скончался в Париже в 2002 году. Мы предлагаем читателю одну из поздних, программных статей Анри, «Неинтенциональная феноменология», первый вариант которой был представлен в Ницце в виде доклада на международной конференции «Интенциональность под вопросом» в 1992 году.

Философский путь Анри интересен тем, что на его примере видно, как радикализация сугубо эпистемологического интереса приводит к варианту феноменологии, целиком и полностью сконцентрированному на проблемах философского преобразования самости. Если вспомнить предложенное Мишелем Фуко различие² между «чистой философией» как онтологией и теорией познания и «духовностью», то есть философией, призванной напомнить о том, что невозможно достичь истины посредством одной лишь теории, что необходимо заплатить определенную цену за доступ к истине, то философский путь Анри можно описать как переход от первой ко второй. Анри начинает с критики понятия яв-

вопросов» (*Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 91–92). — Прим. пер.

^{1*} Здесь вместо библейской истории я обращаюсь к библии нашей современной литературы: к наследию Кафки. Там в лабиринтах и тупиках Власти, Иерархии и Администрации, разделяющих людей, сбивающих их с толку, ставится проблема идентичности человека, поставленного под вопрос обвинением в преступлении, которого он не совершал, проблема его права на бытие, проблема невинности самого вхождения в приключение бытия.

¹ См.: *Анри М.* Феноменология жизни / Пер. Г.В. Вдовиной // *Логос*. 2011. № 3. С. 172–185; *Соколова Л.Ю.* Трансцендентальная тема в феноменологии М. Анри и Э. Левинаса // *Эмманюэль Левинас: путь к другому*. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. С. 37–47; *Гущина Т.Г.* Мишель Анри. Путь философа // *Историко-философский ежегодник*. Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2010; *Анри М.* Проникновение в мысль Маркса / Пер. с фр. и прим. Т.Г. Гущиной // *Историко-философский ежегодник*. Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2010.

² *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняло. СПб.: Наука, 2007. С. 43.

ления у Гуссерля и Хайдеггера и приходит к феноменологии жизни, в которой мысль (*cogitatio*) отождествляется со страстью (*passio*). В чем же, согласно Анри, состоит задача феноменологии? В том, чтобы «показать то, что в самом показывании не показывается»¹, показать то, что остается сокрытым. Однако речь идет не столько о том, чтобы обнаружить новый регион бытия, расширить предметное поле работы, сколько о том, чтобы найти тот «исток», откуда берут свое начало явление и бытие.

Как и Ж.-Л. Марион, Анри в своей критике Гуссерля исходит из Декарта. Хотя сам Гуссерль видел свою задачу в том, чтобы вернуться к радикализму *Meditationes de prima philosophia*, Анри считает, что подлинная сущность Картезиана радикализма полностью упускается Гуссерлем из виду. Интерпретация методического сомнения, появившаяся в Лекциях 1907 года и неоднократно воспроизведенная Гуссерлем в других работах, не сводится, согласно Анри, лишь к историко-философской неточности: в ней заключается «фундаментальная философская ошибка»², которая привела к завышению роли созерцания и одновременно к фактической утере данности как главного предмета феноменологического рассмотрения. *Cogitationes* прочтываются Гуссерлем слишком узко, а именно как «сознание чего-либо»³. Интенциональное сознание, будучи «сознанием чего-либо», не просто превращает «саму вещь» в «вещь, как она дана нам»; согласно Анри, интенциональность сознания состоит в *отчуждении* являющегося (*Erscheinende*) от самого явления⁴. Если созерцание представляет собой своеобразный *акт рефлексии* (а именно такую интерпретацию гуссерлевской феноменологии предлагает Анри), то данность окажется свойством сознания, а не вещи: то, что дано, — дано сознанию сознанием же. Анри считает, что «принцип всех принципов», устанавливающий примат созерцания, означает *de facto*, что каждая *cogitatio* становится данным только под действием рефлектирующего взгляда; *источником* данности служит не сам феномен, не то, что дано, а взгляд наблюдателя⁵. Дано может быть то и только то, что усматривается субъектом. Более того, такое истолкование данности означает,

¹ Henry M. Philosophie et phénoménologie // Henry M. De la phénoménologie. Paris: P.U.F., 2003. P. 182.

² Henry M. Phénoménologie matérielle. Paris: P.U.F., 1990. P. 67.

³ Ср. у Гуссерля: «Интенциональность... по-другому называется *cogitatio*, например, *сознание чего-либо* познаваемого в опыте, мыслимого, чувствуемого, выступающего предметом воли и т. д., ибо каждая *cogitatio* имеет свое *cogitatum*» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Скляднева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 118).

⁴ Сходную критику Гуссерля мы встречаем у Яна Паточки: «Гуссерль пытается <...> показать, что предметность предмета может быть мыслима только исходя из субъективности субъекта<...> Это воспроизведение фихтеанской попытки понимания мира исходя из субъекта и из свойственной ему сущностной структуры, которая требует, чтобы сам дух идентифицировался со своим продуктом, чтобы он забыл свою собственную сущность, первичность, которая составляет его свободу, и превратился бы в предмет, короче, которая требует самоотчуждения духа. Феноменологическая редукция есть акт абсолютной свободы, в котором отчужденный дух возвращается сам к себе, в котором он обнаруживает свою абсолютную сущность, свое абсолютное бытие» (*Patočka J.* Introduction à la philosophie de Husserl. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. P. 137).

⁵ Henry M. Phénoménologie matérielle. P. 64.

что каждое переживание дублируется актами внутреннего восприятия; переживание само по себе не может быть обнаружено иначе, чем в акте фантазии, воспоминания или рефлексии. В итоге Анри приходит к выводу, что Гуссерль выстраивает двухступенчатую систему: сначала есть некоторая предметность, которая воспринимается, представляется, судится; и потом субъект, «упражняясь в рефлексии», может дать себе свое переживание в добавочном акте усмотрения¹. Однако это означает, что *cogitationes* в собственном смысле слова не «даны»; «дана» оказывается одна лишь рефлексия².

На самом же деле *cogitationes* обладают статусом самоданности, настаивает Анри. Однако само понятие самоданности должно быть переосмыслено по сравнению с гуссерлевским, потому что подлинная самоданность достижима только в ходе радикальной редукции к имманентности, которую Анри называет также «контр-редукцией». В отличие от Гуссерля, который включил в самоданность предметный слой переживания, а именно «трансцендентность в имманентности», Анри, напротив, считает, что следует ограничиться только гилетическим слоем переживаний, не принимая в расчет нерелевальный (и нереальный) слой ноэматического. Необходимо получить доступ к самоданности как «первичной данности» переживаний, «неопосредованной методом и языком»³, необходимо отвернуться от мира, чей феноменальный статус носит сущностно вторичный характер, и повернуться к самому себе. «Уйти под свою кожу», — пишет митр. Антоний Сурожский, резюмируя аскетический опыт отцов пустыни, — и эти слова очень хорошо подходят для описания того философского *μεταστροφή*, которого требует Анри: только в самом себе, в «само-испытывании самости», можно обрести доступ к Жизни.

Когда живое ощущает свою жизнь в ее конкретности — в страдании, в радости, в боли, — жизнь является, «испытывается», говорит Анри, и этот момент ощущения жизни и есть источник нашей способности обнаруживать явления как таковые. Жизнь открывается только живущему, в той мере, в которой он живет и ощущает сам себя: *γῶθι σεαυτόν*, явленность Я самому себе, оказывается «условием возможности» феномена вообще. Я сначала живу, а только потом познаю мир: явление жизни фундирует явление мира. Самообнаружение Я в неинтенциональных переживаниях — например, в ощущении боли, стра-

¹ Ср.: «Каждое интеллектуальное переживание и каждое переживание вообще, поскольку оно совершается, может стать предметом некоего чистого усмотрения или схватывания, и в этом усмотрении являться абсолютной данностью» (*Husserl E.* Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Husserliana. Vol. 2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. S. 31; Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008. С. 97).

² Henry M. Phénoménologie matérielle. P. 64.

³ Henry M. Philosophie et phénoménologie. P. 186. Отметим, что и Ян Паточка также считал, что данность вещи, в отличие от данности переживания, не есть данность непосредственная, а данность опосредованная, которую мы достигаем *через посредство* чего-то другого, на основе чего-то другого (*Patočka J.* Introduction à la philosophie de Husserl. P. 134). Так же считает и Анри, для которого феноменальность мира фундируется феноменальностью переживаний.

дания, но равным образом и в порывах радости — служит тем парадигмальным примером аффицированности Я самим собой, в котором проявляется исходная аффективность в качестве *πάθος*.

«Всякая жизнь есть страсть»¹, — утверждает Анри. Страсть — в значении страдания, претерпевания, муки — но одновременно и в значении страстного порыва чувств, который захватывает самость целиком, без остатка, не оставляя пространства для отчуждающей и умерщвляющей ее рефлексии. Страсть подразумевает единство субъекта, совпадение самости с самой собой: то, что вызывает страдание, совпадает с тем, что страдает. Эта тождественность субъекта и объекта страсти и образует «тавтологическую» структуру субъекта. Другими словами, самость есть *locus* непосредственности аффективных состояний, то место, где ощущение страдания или наслаждения совпадает с ощущением жизни. Именно *πάθος* или, точнее, страстно-страдательная само-впечатлительность (*auto-impressionnabilité pathétique*) образует самотождественность самости, которая только и позволяет мне, конечному и ограниченному существу, произнести фразу, которая приличествует только Богу: «Я есмь Я»². Я есть тот, кто находится в страстно-страдательном (*pathétique*) отношении с самим собой.

В заключение добавим несколько слов об отличии «страстно-страдательного» (*pathétique*) от патического (*pathique*) и страстного (*passible*). Патическое, которое Вайцзеккер противопоставляет онтическому, означает «живущее, способное к претерпеванию и аффективным состояниям, обладающее личным характером, способное к трансцендированию». «Страстно-страдательное» — термин, которым пользуется Анри, — исключает трансцендирование, в нем, напротив, акцентируется в первую очередь та несомненность, с которой Я является самому себе в пафосе чувства³. Я «страстно-страдательным» образом прикован к самому себе, я дан себе с той же и пугающей достоверностью, что и болевое ощущение: это «дар, который нельзя не принять»⁴, пишет Анри. Хотя страстно-страдательность и предполагает подверженность, речь идет только об авто-аффицировании, которое лежит в основе любого гетеро-аффицирования; встреча с внешним, новым, непредвиденным не описывается Анри в терминах «страсти». В отличие от страстности чему-либо (*passibilité*), о которой говорится у Мальдине, страстно-страдательность предохраняет от расщепления и отчуждения самости.

А.В. Ямпольская

Мишель Анри

Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего^{1*}

Сначала мне хотелось бы уточнить сам смысл неинтенциональной феноменологии. Поначалу кажется, что проект такой феноменологии носит критический характер по отношению к интенциональной феноменологии, и это действительно так. Однако критическая направленность этого проекта ни в коей мере не ограничивается интенциональной, то есть классической, феноменологией, помимо этого, данный проект осуществляет критику всей философии в одном из существенных аспектов общего направления ее развития. В этом смысле притязания неинтенциональной феноменологии могут показаться чрезмерными; мы вынуждены признать всю рискованность этого жеста. Это критическое притязание заключается в описании и разоблачении редуцирующей теории феноменальности, оставляющей без внимания те изначальные и фундаментальные способы данности, на основании которых феноменальность феноменизируется. Если верно, что каждое философское направление развивается, формулирует собственные проблемы и пытается их разрешить исходя из феноменологических предпосылок — осознаются они или нет, — то критика феноменальности и, следовательно, феноменологии с необходимостью касается философии в целом. Иное понимание феноменальности раскрывает новые пути для мышления и новую область для исследовательской работы.

Во всяком случае неинтенциональная феноменология ставит перед собой задачу обоснования самой интенциональности. Во-первых, неинтенциональная феноменология показывает, что развитие интенциональной феноменологии оставило без какого-либо определенного (с феноменологической точки зрения) ответа вопрос о том, что же в конечном итоге делает интенциональность возможной. Во-вторых, устанавливая основание интенциональности феноменологически и извлекая интенциональную жизнь из той анонимности, в которой она теряется у Гуссерля, неинтенциональная феноменология обосновывает интенциональность тем, что ей предшествует: тем самым неинтенциональная феноменология распознает в интенциональности неинтенциональное начало, которое как раз и обуславливает ее осуществление.

^{1*} Этот текст был написан для международного colloquium «Интенциональность, поставленная под вопрос: между когнитивными науками и феноменологическим обновлением», организованного Центром исследований истории идей (URA CNRS 1256) в Ницце с 11 по 13 июня 1992 года, и затем первая его версия была опубликована в Janicaud Dominique (dir.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et les sciences cognitives*, Paris, Vrin, 1995, pp. 383–397.

¹ Henry M. Souffrance et vie // Henry M. De la phénoménologie. P. 149.

² Henry M. Phénoménologie de la vie // Henry M. De la phénoménologie. P. 68. В поздней, теологической феноменологии Анри само-аффицирование самости заменяется само-аффицированием жизни. Именно Жизнь Вечная, «в ее страстном объятии, есть то, что дает Самости возможность страстно объять себя и стать Самостью» (Henry M. C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme. Paris: Seuil, 1998. P. 136). Христос есть Тот, кто делает меня «мною».

³ Анри отсылает к § 26 «Страстей души», где Декарт пишет о том, что «никак нельзя ошибиться в отношении страстей» (Декарт Р. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 492).

⁴ Henry M. Essence de la manifestation. Paris: P.U.F., 2003. P. 593.

Вновь вписанная в неинтенциональный контекст, обеспечивающий ее окончательную феноменологическую возможность, интенциональность освобождается от приводящих к спорному ее применению или искажающих ее понятие недоверности и неопределенности.

Рассуждать о том, имеет ли феноменология изначально интенциональный или неинтенциональный характер, можно только хорошо уяснив, чем же является предмет феноменологии, а именно феноменальность как таковая, то есть явление. Поэтому следует отказаться от определения феноменологии в качестве метода: это определение не является исходным. В качестве метода феноменология представляет собой процесс прояснения, то есть процесс, который заставляет нечто увидеть или усмотреть, процесс приведения к очевидности. Например, речь может идти о приведении к очевидности седиментированных смыслов, которые одновременно предполагаются и скрываются актуальными или видимыми смыслами. Однако этот процесс прояснения возможен только на основании явления. Насколько вещь является, настолько будет возможным осуществить прояснение. Феноменологический метод отсылает к предмету феноменологии и становится возможным, только опираясь на него¹.

Между тем если мыслить феноменологический метод в его отношении к обосновываемому его явлению, то понимание явления окажется серьезно скомпрометировано и грубо искажено. Именно явление, о котором идет речь, делает возможным метод; явление, которое размыкает область видения и приведения-к-видению [faire-voir]; явление, куда проецируется интенциональность и в котором она себя соотносит со всем тем, с чем она соотносит. В конце концов, феноменологический метод есть не что иное, как систематическое использование интенционального процесса с целью тематизировать, раскрыть смыслы, конституированные (или предполагаемые еще до конституирования в исходном синтезе) самой же интенциональностью. Этот метод работает в области, ему гармонично соответствующей и являющейся как областью интенциональности в целом, так и областью метода, а именно областью проявляющей интенциональности. Но явление, куда проецируется интенциональность, не может быть каким угодно, оно есть экстатический горизонт видимости, где любая вещь становится видимой и где, в свою очередь, становятся возможными сам метод, самое видение. Именно поэтому феноменологический метод осуществляется подобно тому, как осуществляется опыт мира, то есть как связь интенциональных отсылок, постоянно стремящихся найти наполнение в созерцании,

¹ Заметим, что для Гуссерля предмет феноменологии — «методически очищенные феномены» — порождаются редукцией, то есть предмет является своего рода «продуктом» феноменологического метода (см. подробнее: *Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-герменевтика, 2003. С. 178*). В вопросе о методе, равно как и в вопросе о феномене, Анри следует не Гуссерлю, а главному своему оппоненту — Хайдеггеру, который, в отличие от своего учителя, считал необходимым скорректировать метод в соответствии с предметом. — *Прим. пер.*

в то время как всякое созерцание, имевшее место в действительности, окружено в свою очередь бесконечной цепью новых горизонтов. Вот почему любая критика интенциональности лишена феноменологического значения, если интенциональность не обоснована ссылкой на экстатическое явление, где она собственно и разворачивается.

Итак, в нашем анализе изначально интенционального или неинтенционального характера феноменологии мы будем исходить не из ее метода, а из ее предмета. И Гуссерль, и его комментаторы неоднократно указывали, что предметом феноменологии служат не вещи, а тот способ, каким они даны, не предметы, а «предметы в их *Как* (*Gegenkunde im Wie*)»^{1*}. Следовательно, предметом феноменологии должны быть феномены, которые рассматриваются не исходя из их частного содержания, но именно в *Как* их данности². *Как* данности феномена — это его чистая феноменальность, не то, что является, но именно способ его явления, то есть в конечном счете явление как таковое.

Между тем явление может предоставить саму вещь, являющуюся в нем, только если оно само является как таковое. Учитывая, что вещь лишена способности самостоятельно прийти к явлению, облечься в феномен, мы можем сделать вывод, что если явление бы не являлось в качестве явления, то ничего бы не являлось, не имело бы места совсем ничего. Вопрос о явлении самого явления, о данности самой данности, о действительном осуществлении феноменализации в качестве таковой есть вопрошание о самой феноменологии, о «самой» ее «вещи».

Если теперь мы вернемся к гуссерлевскому определению феноменологии через ее предмет, а именно через *Как* данности феноменов, мы столкнемся с большой двусмысленностью, с той самой, к которой приводит, по правде говоря, определение феноменологии как метода. Контекст, в котором имеет место предшествующее высказывание — «предмет в его *Как*», — это анализ потока переживаний внутреннего сознания времени в качестве потока, который одновременно является потоком самих переживаний и потоком конституирующихся в этих переживаниях интенциональных единств. Сущность *Как* данности этих объектов в данном случае ясно обозначена: это сама интенциональность, согласно тройному модусу изначально синтеза консти-

^{1*} Husserl Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr.fr. H. Dussort, P.U.F., 1964, p. 157; Husserl Edmund, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana X, S. 117. [В русском переводе «предметы в определенном и все новом модусе [*Gegenstände im Wie*]». Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. С. 136 (у Анри в немецкой цитате неточность). — *Прим. пер.*]

² Ср. у Хайдеггера: «Наименование “феноменология” сущностным образом отличается от наименований других наук — теологии, биологии и т. д. — тем, что оно *ничего не говорит о предметной определенности* темы этой науки, но подчеркнуто выражает только именно — и исключительно только — “*Как*”, способ, каким что-либо становится и должно становиться темой для этого исследования! Поэтому “феноменология” — это “*методическое*” наименование: им обозначается только вид опыта, постижения и определения того, что является темой философии» (*Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени* / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 92). — *Прим. пер.*

тулирующая имманентное время, а именно конституирующая сознание присутствия, ретенцию и протенцию: «форма *Как* есть ориентация: нынешнее, только что прошедшее, предстоящее»^{1*}. Таким образом, эти три модуса интенциональности, первоначально образующие время, и дают имманентные переживания. Единства, формирующиеся в этих имманентных переживаниях, будучи сами даны посредством интенциональности, составляют совокупность данного, а *fortiori* трансцендентного данного, которое зависит от интенциональности и находит в ней *Как* своей данности. Интенциональность осуществляет всеобщую данность, она есть *Как* этой данности как таковой.

Поскольку данность отдана на откуп интенциональности и обеспечивается исключительно ею, возникает очень странная феноменологическая ситуация, воспринимаемая почему-то как само собой разумеющаяся, как имеющая всеобщую значимость и, более того, не требующая дальнейших размышлений. Эта ситуация характеризуется тем, что способность осуществлять данность отличается от того, что она дает, явление отлично от того, что оно являет, феноменальность отлична от феномена, а интенциональность отлична от своего нозматического коррелята, от «предметности», которую она приводит к видимости [visibilité]. Если говорить на языке, свидетельствующем о тесной связи исторической феноменологии с классической философией, то «всякое сознание является сознанием чего-то». С одной стороны, имеется явление (сознание), с другой стороны — некая вещь, сущее. Сущее само по себе явлению чуждо, само по себе оно не способно прийти к феноменальности. Явление же, со своей *стороны*, таково, что оно с необходимостью есть явление чего-то другого, сущего. Явление настолько решительно отворачивается от самого себя, что оно полностью обращено к чему-то иному, отличному от него самого. Явление обращено вовне. Оно есть интенциональность. Поскольку явление в качестве интенциональности сущностным образом отсылает к тому, что оно приводит к видимости, является уже не само явление, но то, что оно заставляет явиться в себе самом: сущее. Предмет феноменологии, ее «сама вещь» искажается таким образом, что ее предметом оказывается не явление, но явление сущего и, в конце концов, само сущее в качестве являющегося.

Здесь обнаруживается как скрытое, однако решающее определение, согласно которому явление есть явление сущего. Во-первых, подобное явление есть лишь частный случай явления, и никоим образом оно не представляет собой изначальное явление, конституирующее «саму вещь» феноменологии и в качестве такового определяющее явным образом ее центральный предмет рассуждений. К тому же оказывается, что это неизначальное явление не рассматривается ни исходя из себя самого, ни само по себе. Именно потому, что явление отворачивается от самого себя и, напротив, обращает нас к тому, что от него

^{1*} «Die Form des Wie is die Orientierung: das Jetztige, das soeben Vergangene, das Kommende». *Ibid.* [Перевод изменен. — Прим. пер.]

отлично, к сущему, которое между тем является только в явлении и при условии, что явление само является в качестве явления, это фундаментальное определение — определение само-явления явления — оказывается утраченным. Оно подменяется отношением явления к сущему, то есть интенциональностью. В одной важной статье 1935 года Финк, воспроизводя утверждения Гуссерля, заявляет: «Нужно видеть [Sehen], только видеть»¹. Акт видения [voir] становится принципом и, таким образом, окончательным критерием познания, которое можно не анализировать, но только выводить из него следствия. Это выражено не менее ясно следующим образом: «Необходимо осуществить видение, установить изначальную очевидность так, чтобы видение оказалось последним критерием <...>, видение обосновывается только в своем свершении <...> Дальше видения проникнуть невозможно <...>. Видение может “обманывать”, в видении можно что-то про-смотреть; но возможность иллюзии не может свидетельствовать против видения, ведь иллюзии опровергаются лишь посредством другого видения»^{2*}.

Интенциональность становится принципом и единственным критерием феноменальности, присваивающим явление и сводящим его к видению. Тем не менее интенциональность не основывается на себе самой: в качестве приведения-к-видению [faire-voir] она обращается к тому, что видимо, причем столь непосредственно, что соответствующее усмотрение в акте видения в реальности оказывается не чем иным, как бытием-видимым того, что видимо, оно оказывается нозматическим предметом, феноменологический статус которого определен и исчерпывается тем, что это предмет, что он представлен взгляду, что он — тут, перед нами. Отныне нет никакого другого явления, кроме явления, способ феноменализации которого есть [представленность-]Перед как таковая, чистая экстериторность, явление как явление сущего.

Определяя явление через интенциональность, мы — самим способом рассмотрения — вводим два феноменологических определения. Во-первых, явление как таковое оказывается не чем иным, как бытием-видимым как таковым, самим фактом бытия тут, перед нами. Мы говорим о видении, о приведении-к-видению и акте видения [on parle de vision, faire-voir et de voir], но сам этот акт видения остается в затемнении, а на передний план выходит лишь видимое и бытие-видимым, чтобы не сказать — [представленность-] «перед» как таковая. С другой стороны, это бытие-видимым неизбежно оказывается бытием-видимым того, что видимо, то есть явлением сущего. Так являться подобает сущему, это свойственно лишь сущему и ничему иному. В итоге явление

¹ Fink E. *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls, in Studien zur Phänomenologie*. 1930–1939. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. S. 192. Здесь и далее цитаты из Финка даются по этому изданию в переводе, любезно предоставленном нам Е.А. Шестовой. — Прим. ред.

^{2*} «Le problème de la phénoménologie», in *De la phénoménologie*, tr. fr. D. Franck, Les Éditions de Minuit, 1974, pp. 212, 225. [Fink E. *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*. S. 206. — Прим. ред.]

уподобляется сущему столь сильно, что устанавливается своего рода взаимность между ними, и в результате отношение явления к сущему описывается в терминах соответствия, корреляции. Хотя речь идет о феноменологии, в конечном итоге в расчет берется не столько явление, не столько данность, сколько сущее, дающее себя в этой данности. Подлинная данность имеет смысл ровно настолько, насколько она есть данность подлинного сущего. Если этой феноменологии (такой феноменологии, о которой мы сейчас говорим) и случается заняться не предметами, но тем способом, каким они дают себя нам, то лишь для того, чтобы достичь бытия-истинным этих объектов, преодолевая их кажимость или неподлинность. Необходимо, чтобы сущее давало себя в себе самом таким способом, чтобы мы могли получить истинное знание о нем. Данность, о которой идет речь в феноменологии Гуссерля и Финка, сущностно подразумевает отношение к сущему, поскольку за данность выдается именно взгляд, тот взгляд, в котором сущее изначально открывается нам в своем истинном бытии. «Если подлинное знание о сущем вообще возможно, то оно может получить основание только в самораскрывающемся, в изначально самопоказывающемся, в *явлении* собственно сущего»¹. Знание, то есть, в конце концов, явление — не то, что может определяться из себя самого, самостоятельно, независимо по отношению к сущему. Напротив, оно есть только в качестве явления сущего и значимо только в качестве последнего, а не по своей природе явления: «Не превосходить знание, но определять знание в его бытии при само-себя-показывающем сущем означает: сделать сущее в качестве феномена исходным измерением философского осмысления»².

Откуда следует двойной вывод:

1. «Феноменальность есть бытие-истинным сущего».

2. Определение феноменологии: «Феноменология есть попытка самообоснования человеческого знания посредством возвращения к самоданности сущего»^{3*}.

В начале этой работы я ввел понятие самоданности, показав, что данность сама должна быть дана и что это может сделать только она сама. Явление не может привести к явлению что бы то ни было, если оно не является сначала само в качестве такового. Говоря традиционным философским языком, ничто не могло бы быть осознано, если бы само сознание не было бы прежде осознано как чистое сознание, — хотя классическая мысль так и не смогла этот тезис обосновать. В результате понятие самоданности оказалось применено к самому сущему способом настолько же парадоксальным, насколько и абсурдным. Парадоксальным, потому что самоданность может относиться только к данности (подобно первому, само собой разумеющемуся, вопросу, возникающему по отношению к ней). Абсурдным, потому что сущее,

по своей сути чуждое данности, оказывается а priori лишено способности приводить само себя к явлению, а fortiori давать эту данность ей самой. На самом же деле самоданность (Selbstgegebenheit, как ее называет Гуссерль, или же Selbstgebung, в терминологии Финка) указывает на самую феноменальность, причем феноменальность оказывается мыслима исключительно как бытие, выявляющее сущее. Связанное с сущим, а не с данностью, понятие самоданности переворачивается с ног на голову и лишается всякого смысла. Отныне оно имеет отношение не к внутренней возможности самой данности, а лишь к тому простому факту, что сущее является.

Как является сущее, как оно дано? «Основное предположение гуссерлевской феноменологии, — пишет Финк, — основывается на том допущении, что изначальное сознание, понятое как интенциональное, предоставляет истинный доступ к бытию»¹, то есть в конечном итоге доступ к сущему. Явление, отданное на откуп интенциональности, отворачивается от себя самого для того, чтобы быть только явлением сущего; в свою очередь сущее таково, каким оно себя показывает. «Искомое, — добавляет Финк, — это самоданность сущего». А поиск разворачивается в контексте того, что Финк называет «интенционально-аналитической теорией самоданности сущего»^{2*}, то есть в предложенном Гуссерлем систематическом прояснении совокупности ноэтико-ноэматических соответствий интенционального сознания. Речь не идет о том, чтобы поставить под вопрос эту огромную работу, равно как и полученные благодаря ей важные результаты. Но между тем, несмотря на их позитивный и в большинстве своем революционный характер, остается открытым следующий вопрос: дает ли истинный ответ программе феноменологического проекта (закрывающейся в том, чтобы исчерпывающим образом понять, что же существует и чем может быть для нас) систематическое прояснение ноэтико-ноэматических соответствий сознания? Это возможно, только если гипотеза гуссерлевской феноменологии способна выдержать нашу критику и показать, что интенциональность составляет истинный и, добавим мы, единственно возможный доступ к бытию.

Едва самоданность освобождается от привязки к онтическому, едва ее перестают ошибочно относить к сущему, как все притязания и достижения классической феноменологии идут прахом. Поскольку если вопрос о самоданности оказывается сведен к вопросу о самой данности и поскольку данность классической феноменологии отождествляется с интенциональностью, то основной вопрос, о котором шла речь выше, оказывается переформулирован следующим образом: *как мы получаем доступ к самой интенциональности, дающей сущее? Неужели также посредством интенциональности?* Мы видим, что это собственно вопрос о самой интенциональности, выявляющий несостоятельность ее

¹ Fink E. Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls. S. 200. — Прим. ред.

² Ibid. — Прим. ред.

^{3*} Fink E. «Le problème de la phénoménologie», p. 219. [Ibid. — Прим. ред.]

¹ Ibid. S. 203. — Прим. ред.

^{2*} Ibid., p. 220. [Ibid. — Прим. ред.]

притязаний на «истинный доступ к бытию». И как только интенциональная феноменология ставит вопрос об основаниях феноменологии, то есть вопрос о данности, о феноменальности, как только вопрос об интенциональности оказывается поставлен таким образом, как выясняется, что эта феноменология разрушает сама себя в качестве интенциональной, то есть в качестве такой феноменологии, которая делает из интенциональности принцип феноменализации.

Чтобы устранить всякое недоразумение, отметим, что намеченная выше критика интенциональной феноменологии не имеет ничего общего с хайдеггеровской критикой Гуссерля, согласно которой Гуссерль оставил в тени вопрос о бытии интенциональности. Ведь феноменология, вообще говоря, не занимается ни бытием, ни тем более смыслом бытия; вопрос о бытии не относится к ее собственным темам. Можно даже сказать, что феноменология появляется только после того, как онтология в качестве вторичной дисциплины отодвигается на второе место. Так теоретическое допущение феноменологии, впервые отмеченное и сформулированное Декартом, заключается в подчинении бытия явлению. Следовательно, вопрос об интенциональности — это вопрос о ее явлении, а вовсе не о ее бытии, а значит, — поскольку интенциональность есть явление сущего в различных модусах — вопрос о явлении интенциональности есть вопрос о том, однородно и тождественно ли это явление явлению сущего, то есть это вопрос о том, зависит ли явление интенциональности от самой интенциональности.

С самого начала серия трудностей, если не сказать апорий, наталкивает на мысль, что явление интенциональности (то есть явление, обнаруживающее ее в качестве действующей интенциональности) — это не то явление, которое производится ее действием, то есть не приведение-к-видимости, раскрывающее сущее. Ранее мы установили, что феноменальность приведения-к-видимости есть не что иное, как бытие-видимым сущего, и ни в коей мере не само видение, которое в бытии-видимым ускользает, смешиваясь с ним. Видение как акт [le voir] не может быть увидено, а интенциональность не может стать своим собственным предметом. В гуссерлевской феноменологии, получившей развитие у Финка, это затруднение формулируется в следующих терминах: категории, касающиеся *Как* данности, не могут быть заимствованы у того, что дано в этой данности.

В одном из последних предложений уже процитированной нами статьи Финка спрашивается: «Можем ли мы понятийно определять то, посредством чего [Wodurch] у нас есть вещи и объекты, опираясь на понятия, которые вещам и объектам соответствуют?»^{1*} В конечном итоге из этого вопроса вытекает следующее: раз интенциональность является фундаментальным феноменологическим понятием, благодаря которому мы имеем вещи и объекты, то она не может служить феноменологическим понятием, которое позволяет полноценно мыслить ее

^{1*} *Ibid.*, p. 241. [Ibid. S. 222. — Прим. ред.]

саму. Это значит, что откровение [révélation] интенциональности совершается не самой интенциональностью, а самоявление явления не есть явление сущего.

У Гуссерля эта апория предстает с ослепительной яркостью в § 39 «Лекций о феноменологии внутреннего сознания времени» 1905 года, где он явным образом ставит решающий вопрос о самооткровении [autorévélation] потока абсолютного сознания, другими словами — поскольку сознание есть данность — вопрос о самоданности данности. В попытке разрешить эту апорию Гуссерль прибегает к интенциональности. Сознание — как и любая форма явленности через интенциональность — это такая интенциональность, которая должна открывать интенциональность ей самой. Эта интенциональность, постоянно отсылающая к самой себе так, что она каждый раз открывает сама себя, и образует процесс самоконституирования потока [сознания времени], процесс, который понимается как сама структура этого потока. Так, скрытым, но довольно грубым философским решением навязывается структура, ставящая жизнь сознания в зависимость от условий ее самооткровения, причем это самооткровение приписывается интенциональности так, словно она является единственной известной нам разновидностью явлений. Разумеется, в этом процессе самоконституирования потока необходимо различать конституирующие и конституируемые фазы этого потока (пусть и налагающиеся друг на друга), признавая вслед за Финком, что понятийные категории, соответствующие конституируемым фазам, нельзя применять к конституирующим фазам, о которых мы в результате ничего не знаем^{1*}. Это — сокрытый во мраке самый принцип феноменальности. Однако в классической феноменологии число способов, позволяющих явлению не являться, не поддается ни анализу, ни даже исчислению. Предоставим же ей самой найти формулировку для своей главной неудачи, последнее выражение которой, без сомнения, — хайдеггеровское забвение бытия.

Перед нами поставлен решающий вопрос, а именно — имеет ли изначальное явление, обеспечивающее свое собственное явление, ту же природу, что и приведение-к-видению, выводящее на свет предметы в качестве интенциональных объектов. Для строгого ответа на него следует прибегнуть к наиболее радикальной редукции, в которой сама интенциональность и ее приведение-к-видению окажутся выведены из игры. Только редукция, приостанавливающая интенциональность, может поставить перед нами проблему изначального явления, которое мы определили как само-явление, то есть как такое явление, в котором является само явление, понимаемое в качестве производящего свое самоявление явления как такового.

^{1*} «Фазы потока сознания, в которых феноменально конституируются фазы того же самого потока сознания, не могут быть идентичны этим конституируемым фазам, и они не таковы». Лекции о внутреннем сознании времени, [HUA XI], S. 109. [Русский перевод: Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. С. 88. — Прим. пер.]

В таком случае можно также задаться вопросом, «существует» ли такое самоявление, не представляет ли собой подобное понятие нечто сугубо умозрительное и, следовательно, сомнительное? В феноменологии умозрительным и сомнительным понятиям места нет. В феноменологии «существовать» — значит являться, не более, но и не менее. Поэтому самоявление, о котором мы говорим, может быть самоявлением лишь действительно являясь, только в силу своей феноменологической действительности как таковой оно будет несомненным. Необходимо как следует уяснить, что именно сама природа явления, о котором идет речь, должна обеспечивать его возможность в качестве само-явления. Если бы, например, это явление было приведением-к-видению, свойственным интенциональности, явлением, постоянно отворачивающимся от себя и приводящим к явлению лишь то, что от него самого отлично, тогда оно не совершалось бы как самоявление — и именно таков случай интенциональности, которая всегда направлена на вещи и объекты. Сущность явления, которая должна сделать его возможным в качестве самоявления, есть феноменологическая сущность, чистая феноменальность этого явления, его феноменологическая материя, чистая феноменологическая субстанция, из которой оно соткано.

Где же мы видим подобное самоявление, сохраняющее за своей собственной феноменальностью способность являться самому себе? Нигде. Это может означать две вещи: либо такого явления как самоявления не существует, либо оно чужеродно интенциональному усмотрению в акте видения и от него остается принципиальным образом сокрыто, а значит, посредством интенциональности его увидеть действительно нельзя. Однако пример интенциональности и, следовательно, сознания вообще, которое современная философия мыслит в терминах «сознания чего-либо», а значит, и пример познания и собственно науки как формы познания побуждает нас не исключать возможность явления, выходящего за рамки интенционального усмотрения.

Предположение о том, что изначально самоявление, о котором шла речь, выходит за рамки интенционального усмотрения в акте видения и, следовательно, за рамки феноменологического метода в качестве метода интенционального [анализа], оставляет нам единственную возможность. Она заключается в том, что самоявление должно являться само по себе, благодаря и в своей собственной феноменальности, что оно не зависит ни от интенционального акта видения, ни от видимости [visibilité] мира. Ибо только вне интенциональности, независимо от всякого экстатического горизонта видимости совершается конститутивное Перво-Откровение [Archi-Révélation] самоявления явления. Мы говорим о Перво-Откровении, потому что, совершаясь вне экстаза интенциональности [Ek-stase] и независимо от него, оно совершается «прежде» него. На самом деле это Перво-Откровение в качестве само-явления есть и самое таинственное, и самое простое и всеобщее, знакомое всем и каждому, — а именно жизнь.

Жизнь феноменологична в изначальном и фундаментальном смысле этого слова. Она феноменологична не в том смысле, что она кажет саму себя; жизнь себя не показывает, она не есть феномен среди прочих. Жизнь феноменологична в том смысле, что она создает феноменальность. Феноменальность изначально возникает одновременно с жизнью, в форме жизни и ни в какой другой. Феноменальность находит свою изначальную сущность в жизни, потому что жизнь испытывает саму себя так, что это испытывание самой себя и есть самоявление явления.

Теперь необходимо уяснить абсолютно строгое значение этого тезиса. Он означает, что явление жизни не приводит к явлению ничего другого, оно не обращается от себя к чему-то другому, не устанавливает никаких различий. Только при таких условиях явление не есть явление чего-то другого (а именно сущего), но есть самоявление. Только при таких условиях жизнь и есть жизнь. Феноменальность этого самоявления, феноменологическая субстанция этого чистого испытывания себя самого есть трансцендентальная аффективность, и только посредством этой трансцендентальной аффективности возможны страх, страдание или радость — то, что испытывается лишь само по себе, не отсылая ни к чему другому. Эта самоотнесенность и есть его аффективность. Таковы все формы жизни, открывающиеся самим себе в имманентности чистой аффективности и посредством нее. Аффективность является феноменологической сущностью жизни, той испытывающей воздействие плотию, где интенциональный акт видения никак не задействован — в этом смысле речь идет о чистом неинтенциональном.

Феноменология Гуссерля принимала во внимание свою неинтенциональную составляющую, описывая ее как *Ûll*, слой сознания, лежащий в его основании. К тому же кое-где в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» утверждается, что *Ûll* — не просто одна из составляющих сознания, но именно то, что позволяет этому сознанию быть сознанием, то, что дает сознанию его самое прежде, чем ему будет дано что-либо другое. Тем не менее эта важная функция *Ur-impression* [перво-впечатления]¹, делающая из гилетической феноменологии фундаментальную часть феноменологии, тут же опровергается: *Ûll* переистолковывается в терминах материи для некоторой формы, которая единственная наделена способностью бросить на материю свет материи и превратить ее в феномен. Эта форма, дающая свет, яко-

¹ Критика перво-впечатления, предлагаемая Анри, достаточно близка той критике перво-впечатления, которую мы встречаем у Левинаса в работах пятидесятих-шестидесятых годов, см., например, доступные русскому читателю статьи «Загадка и феномен» и «Речь и близость» (см.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 321–349). Известно, что Левинас очень внимательно читал Анри, в частности, он посвятил интерпретации работ Анри один из своих последних учебных курсов в Сорбонне. К сожалению, материалы этого курса до сих пор недоступны исследователям, а значит, серьезная постановка вопроса о взаимовлиянии Анри и Левинаса все еще остается делом будущего. — *Прим. пер.*

бы и есть интенциональность^{1*}. Таким образом, изначальная сущность феноменологии (откровение, обнаружение впечатления в качестве впечатления, то есть в качестве впечатляемости [impressionnalité] или *аффективности*) затемняется. Вместо нее — в соответствии с давней традицией, исказившей всю западную мысль², — проталкиваются условия [возможности] феномена, которые очередной раз отождествляются с льющимся Извне светом (в данном случае с интенциональностью). Экстатической феноменальностью затемняется не только тайный источник и изначальная сущность феноменологии; сама конкретная человеческая жизнь оказывается устранена из поля философской мысли, которую выводы феноменологии отныне отдают во власть экстерности и в конечном итоге разрушающему объективизму. Этот объективизм налагается на объективизм галилеевской науки, который при определении рационального познания материального универсума вывел из игры субъективность, то есть жизнь.

Очерченная выше мною феноменология жизни конституируется в редукции, в радикальной феноменологической редукции, не имеющей ничего общего ни с галилеевской редукцией, ни с феноменологической редукцией, применяемой Гуссерлем. Эта редукция относится к этим двум редукциям скорее как контр-редукция, противоредукция. Феноменологическая редукция, приводящая к неинтенциональной феноменологии, к феноменологии жизни, является радикальной феноменологической редукцией в том смысле, что она относится не к сущему, но к самой феноменальности. Неслыханно, но эта редукция выводит из игры феноменальность мира, тот экстатический горизонт приведения к видимости [visibilisation], где (как принято считать еще со времен античной философии) показывает себя все то, что способно себя показать нам и, следовательно, стать объектом какого-либо, и в частности научного, познания. Как только приостановлено обращение к горизонту мира, остается только Перво-Откровение, приводящее себя к себе, и через собственную феноменальность, которая есть неэкстатическая страсть [πάθος] жизни. Декарт применяет эту радикальную феноменологическую редукцию в 26-й главе «Страстей души», когда он ставит под сомнение все то, что показывает себя нам в мире и тем самым уподобляет феноменальность мира сновидению. Внутри этой всеобщей грезы удерживается лишь значимость того, феноменальность чего зависит не от феноменальности мира, но только от собственной аффективности, например страх и другие имманентные модальности души. Во сне все то, о чем я грежу, является ложным, но если в том же сне я испытываю страх, то несмотря на то, что это лишь сон, чувство страха существует совершенно таким, каким я его испытываю.

^{1*} См. мою работу: «Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle», in *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., collection «Épiméthée», 1990, pp. 13–59.

² Мишель Анри возводит эту традицию к Якобу Бёме. — *Прим. пер.*

Не заставляет ли нас радикальная феноменологическая редукция, приводящая к невидимой страстно-страдательной [pathétique] и акосмической жизни, отвернуться от мира? Не теряет ли она его для того, чтобы погрузить нас в своего рода замкнутый на самом себе и погружающий во мрак мистицизм? В заключение мне хотелось бы вкратце обосновать то, что только неинтенциональная феноменология может основать: в первую очередь нашу открытость миру как таковую, а во вторую очередь само содержание этого мира. Что касается второго пункта, то очевидно, что раскрытие, в котором заключается суть явления мира, никоим образом не отдает себе отчета в том, что оказывается раскрытым благодаря ему. То, что оказывается раскрытым, есть сущее. В самом деле, раскрытие в экстатическом движении, свойственном миру, наделяет сущее некоторым нередуцируемым феноменологическим характером, а именно быть раскрытым как нечто иное в инаковости горизонта. В этом состоит основная черта этого раскрытия, хотя в ней ничего не говорится об особенностях каждого отдельного сущего, именно она определяет обращенность сущего вовне и, таким образом, лишает его собственной реальности, помещая его в принципиальную нереальность. В мире никакое реальное содержание, никакое реальное «сущее» невозможно. Явление мира не способно отличить вещи, о которых говорит поэт, от вещей, на самом деле окружающих меня в той комнате, где я сейчас читаю. Это различие также не может быть проведено с помощью гуссерлевского различения интенциональностей, поскольку мы воспринимаем нечто в смысле восприятия только посредством ощущения, то есть посредством жизни.

Теперь перейдем к утверждению о «содержании» мира. Это содержание является лишь объективацией жизни, «реальность» этого содержания и есть сама жизнь, в то время как ее мирское представление есть только ре-презентация, «феномен» жизни (в смысле — этот «феномен» не содержит в себе ее реальность, которая заключена лишь в ее собственной страсти [πάθος]). Содержание мира, если исключить — по ироническому выражению Маркса, коралловые рифы, выглядывающие из глубин Тихого океана, — это социальная *практика*, а законы, управляющие этой социальной субстанцией, — отнюдь не законы феноменальности мира, придающие ему определенный образ (структуру которого, например, Кант разработал столь подробно), но, напротив, невидимые и страстно-страдательные законы жизни. Укорененность силы в аффективном, влечение [pulsion], прорывающееся под влиянием аффекта, неясный [indéfini] жизненный путь нужды и поступка — вот что определяет любое общество, а вместе с ним и содержание этого мира, в качестве общества производства и потребления.

Однако неинтенциональная феноменология позволяет уяснить не только то, что объективность содержания мира есть лишь кажимость, но и его изначальный и реальный феноменологический статус. Неинтенциональная феноменология объясняет также, каким образом и по-

чему кажущаяся объективность социальной реальности оказывается оправданной и теоретически обоснованной. Именно феноменологический статус жизни предполагает эту теоретическую объективацию и делает ее необходимой. Жизнь создает природу как совокупность используемых ценностей, необходимых для нее. Обмен этими ценностями предполагает определенную степень живой работы, их производящей, но эту работу как модальность субъективной жизни нельзя ни измерить, ни определить качественно. Экономика подменяет эту страстно-страдательную активность совокупностью конституирующих ее объективных и идеальных эквивалентов. Таким образом, экономика оказывается идеальным двойником жизни и постижима, только исходя из нее. Сегодня экономика разрушается вмешательством галилеевской техники, которая, устраняя живую работу процесса производства, устраняет одновременно свой идеальный эквивалент (деньги). В итоге обмен и, следовательно, сама экономика постепенно становятся невозможны. Все происходящее у нас глазах, чудовищная опасность, которой подвергается наша Земля, объяснимы лишь исходя из законов жизни, берущих свое начало в ее собственной феноменальности. Лишь с помощью неинтенциональной феноменологии можно понять мир, в котором мы живем, осуществляя трансцендентальный генезис многочисленных замещающих жизнь форм. Эти формы изобретены самой жизнью, ради ее продолжения и возрастания, они образуют ее «рациональную», то есть поддающуюся расчету, структуру.

Что же сказать в заключение — но уже не о содержании этого мира, но о том, как мы получаем к нему доступ? В гуссерлевской феноменологии доступ к миру доверен интенциональности, которая сама не является. Интенциональность не привносит себя в явление, и будь она была предоставлена себе, она представляла бы собой лишь бессознательное видение [vision], неспособное ни видеть, ни что-либо нам открыть. Раз сам акт видения себя не видит, значит, он позволяет увидеть что бы то ни было лишь при условии своей самоданности в Перво-Откровении, чуждом всякому видению, в Перво-Откровении жизни. Интенциональности нет, а есть лишь интенциональная жизнь. Признать феноменальность, которая свойственна только жизни, признать страстную самоаффективность, делающую жизнь возможной в качестве жизни в ее радикальной чужеродности по отношению к интенциональному акту видения, — вот задача неинтенциональной феноменологии.

Интенциональность — не неопределенный или безразличный взгляд, ведь интенциональность возможна только как интенциональная жизнь. Смыслы, которые она конституирует, черпают свои важнейшие мотивации в жизни и, в конце концов, являются производными от нее. Различие интенциональностей, ставшее гениальным открытием Гуссерля, должно отсылать к различиям, коренящимся в жизни. Равным образом и содержание того, что видимо, соотносено с жизнью, хотя зачастую это содержание, а также способ, которым мы его видим, [в наших глазах]

лишь подменяет собой жизнь. Все многообразие представлений не может быть объяснено исходя из самих представлений, как учит нас вся современная мысль от Шопенгауэра до Фрейда. Но последний принцип его объяснения не должен быть задвинут на задний план мира, не должен быть оставлен на произвол умозрительных построений или басен. Чем больше принцип того, что мы видим, ускользает от видения, тем более мы оказываемся в его власти и тем острее чувствуется необходимость неинтенциональной феноменологии.

Но неинтенциональная феноменология не только делает мир познаваемым для нас; у нее есть и собственная область исследований, а именно необъятная область жизни. Для исследования этой области на сегодняшний день мы обладаем лишь обрывочными указаниями и смутными интуициями, виды которых, равно как и различные формы духовности, выводят за рамки собственно философии. Признать данную область в ее своеобразии, наметить последовательные подходы к ней, разработать соответствующие методологии — вот задача неинтенциональной феноменологии и, вне сомнения, одна из задач феноменологии завтрашнего дня.

Перевод А.С. Детистовой и А.В. Ямпольской под редакцией С.А. Шолоховой по изданию: *Henry Michel. Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir // Henry Michel. De la phénoménologie, Tome I, Phénoménologie de la vie. Paris: © PUF, collection «Épiméthée», 2003. P. 105–123.*

Предисловие к переводу статьи Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен»

Ученик Жана Бофрэ, близкий друг Мишеля Анри, знакомый с Эмманюэлем Левинасом и Жаком Деррида, Жан-Люк Марион (р. 1946), профессор Сорбонны и член Французской академии наук, является сегодня одной из самых крупных фигур в современной французской философии.

Круг исследований Мариона очень широк. Первые его работы были посвящены истории философии и, в частности, наследию Декарта. При подготовке своей докторской диссертации «Об основаниях знания в философии Декарта» (1980) Марион пишет книгу «О серой онтологии Декарта. Картезианская наука и аристотелевское знание в *Regulae*», готовит новый перевод «Правил для руководства ума» Декарта¹. Позднее Марион посвятит Декарту еще несколько своих работ². В то же время интерес Мариона заметно смещается в сторону теологических проблем. В центре внимания двух перекликающихся книг этого периода — «Идол и дистанция» (1977) и «Бог без бытия» (1982) — критика метафизики, а также проблема опыта Божественного, в которых очевидно влияние Хайдеггера и Левинаса. В последовавшей трилогии «Редукция и данность» (1989), «Будучи данным»³ (1997) и «Об избытке» (2001), опираясь на идеи Гуссерля и Хайдеггера, Марион пытается построить новую феноменологию, которая позволила бы подойти к религиозной проблематике с феноменологических позиций. Из последних работ отметим сборник лекций «Вместо себя: чтения Блаженного Августина», в которых Марион предлагает феноменологическое прочтение «Исповеди» Августина.

В своих исследованиях Марион критикует Гуссерля за ограничения и условия, накладываемые на феноменальность. Марион выступает с

¹ В дальнейшем Марион (в соавторстве) также сделает для издательства Presses Universitaires de France перевод «Картезианских медитаций» Гуссерля и «Метафизических размышлений» Спинозы.

² Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement. Paris: P.U.F., 1981; Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie cartésienne. Paris: P.U.F., 1986.

³ В одном из наших переводов Мариона мы предложили переводить *étant donné* как «данное сущее» (причины для данного перевода см. в: Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. № 3 (82). 2011. С. 134–135, прим. 21 от переводчика). Однако А.В. Ямпольская совершенно верно замечает, что данный перевод не является убедительным, поскольку излишним образом настаивает на *étant* как сущем, тогда как «феномен, будучи данным, вовсе не обязательно является сущим» (Ямпольская А.В. Феноменология во Франции и Германии: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. С. 210). Это замечание представляется нам верным, а наш буквальный перевод недостаточен адекватным.

«четвертым принципом феноменологии»: «сколько редукции, столько данности»¹, который дополняет существующие три «принципа» феноменологии² (унаследованный от Марбургской школы принцип «сколько явления, столько бытия», направленность на сами вещи и интуитивистский принцип всех принципов) и должен, согласно Мариону, легитимизировать радикальное расширение области феноменологической работы. Областью феноменологического исследования должна стать феноменальность сама по себе, так, как она «дает себя» и как мы достигаем ее в ходе редукции.

Редукция «от явления к данному» Мариона, в его интерпретации, не приводит феномен к его «конституированной предметности», как это предполагалось Гуссерлем, или к его «сущностности бытия», как это было у Хайдеггера. Она редуцирует к «данному, показывающему себя в качестве того, что дает *себя*, фиксируя, таким образом, данное как окончательное и не поддающееся никакой другой редукции»³. Одновременно с этим «третья редукция» Мариона приводит Я к статусу принимающего (*l'adonné*). Принимающий перестает быть трансцендентальным и активным, но тем не менее не становится пассивным и эмпирическим. Марион полагает, что такое редуцированное Я представляет собой нечто третье, «среднее» между активным и пассивным, трансцендентальным и эмпирическим, оно — рецептивно. С одной стороны, рецепция, говорит Марион, по самой своей сути предполагает пассивность восприятия, однако вместе с тем она должна быть готова к активности. Должна происходить определенная «работа на принятие данного, работа над самим собой, чтобы [его] принять»⁴.

Как же «встречаются» принимающий и данное? Данное является принимающему в откровении. Этот процесс может быть представлен как проецирование данного, «невидимого, но принимаемого», на принимающего, как на экран. Причем процесс перехода от невидимого состояния к видимому двойной. Во-первых, видимым становится данное. Как невидимый луч света, проходя сквозь призму, раскладывается на видимый цветовой спектр, так и в результате рецепции сознанием, которое словно преграда фиксирует и схватывает, данное «может начать показывать себя исходя из видимых набросков, которые оно предоставляет принимающему, или скорее которые оно получает от него»⁵. Во-вторых, видимость данного делает видимым самого принимающего, который фактически остается невидимым до того момента, пока данное не начинает оказывать на него воздействие. Не будучи трансцендентальным, сознание не предшествует феномену и даже не

¹ Marion J.-L. Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: P.U.F., 1989, 2004. P. 303–305.

² Эта классификация была введена Мишелем Анри в работе «Четыре принципа феноменологии».

³ Marion J.-L. De surcroît. Études sur les phénomènes saturés. Paris: P.U.F., 2001. P. 55.

⁴ Ibid. P. 57.

⁵ Ibid. P. 59–60.

«сопровождает» его: «принимаящий феноменализуется в результате той же процедуры, в результате которой феноменализуется данное»¹. Принимающий и данное играют роль взаимных проявителей. Откровение, таким образом, не является частным случаем феноменальности, но представляет собой «универсальный модус феноменализации». Оно свидетельствует об изначально событийном (непредсказуемом, неконтитуируемом) характере любого феномена.

Новое понимание фундаментального принципа феноменологии позволяет прежде всего по-новому разрешить вопрос о Боге. Вслед за Хайдеггером и Левинасом Марион критикует онто-теологию, сравнивая метафизическое понятие Бога с концептуальным идолом, который, по его убеждению, не оставляет нам доступа к Божественному. Несмотря на близость критической позиции Мариона, с одной стороны, хайдеггерской онтологии, с другой стороны, левинасовской этике, ни Хайдеггеру, ни Левинасу не удается избежать критики в свой адрес. Согласно Мариону, им так и не удалось выйти за рамки метафизики, так как для этого, по его мнению, необходимо вовсе отказаться от мышления в рамках онтологического различия и погрузиться в сферу данного. Эта сфера может быть выявлена исключительно в ходе феноменологического анализа. С точки зрения Мариона, феноменология является единственно возможной философией (вслед за Гуссерлем он называет ее «первой философией»), речь, следовательно, идет не об отказе от Гуссерля, но о попытке раскрыть возможности, намеченные самой гуссерлевской феноменологией. Что касается использования религиозных феноменов в феноменологии, то сам Гуссерль указывал на невозможность применения феноменологического метода к религиозным вопросам и представлял феноменологию как то, что по своему определению не должно и не может иметь дело с нередуцированным трансцендентным, и особенно с Богом. Тем не менее Марион убежден в необходимости нарушить этот запрет. Он настаивает на том, что несмотря на тот приоритет, который был отдан Гуссерлем данности, сама эта данность осталась имплицитно ограниченной (горизонтом) и обусловленной (редукцией к Я). Свою задачу Марион видит в том, чтобы довести до конца изначальный план Гуссерля, как он его понимает.

Поскольку феномен показывает себя исходя из себя и сам по себе, более того, показывает себя ровно в той степени, в какой он себя дает, Марион утверждает, что феномены различаются между собой в зависимости от соотношения в них их самоявленности и степени их данности. Марион выделяет три типа феноменов (в соответствии с тремя путями богословия у Дионисия Ареопагита: катафатическим, апофатическим и мистическим): первые, «бедные (raucres) феномены», характеризуются отсутствием (чувственного) созерцания, затем «обычные феномены» (les phénomènes de droit commun), в которых значение соотносится с наполнением созерцанием, и, наконец, «насыщенные фе-

¹ Marion J.-L. De surcroît. Études sur les phénomènes saturés. P. 60.

номены», где созерцание всегда превосходит интенцию, в результате чего свойства, присущие обычным феноменам, видоизменяются. В случае насыщенных феноменов происходит переворачивание взаимосвязи явленности и данности: если в случае недостаточных и обычных феноменов интенция предшествует созерцанию и тем самым ограничивает данность, то у насыщенных феноменов феноменальность определяется, прежде всего, данностью, то есть созерцанием, а не интенцией. К насыщенным феноменам относятся: идол, икона, плоть, событие, откровение. Их легитимность подкрепляется ранее сформулированным Марионом принципом феноменологии, а также отличными, по его мнению, как от феноменологического, так и от метафизического определениями феномена и истины. Решающим оказывается следующий ход мысли: принцип, согласно которому нечто показывает себя только в соответствии с тем, что (и как) оно дает себя, является общим для всех феноменов. А потому насыщенные феномены являются не исключением из правила, но, напротив, самим правилом, «единой парадигмой феноменальности»¹: «Насыщенный феномен устанавливает истину всякой феноменальности, так как он в большей степени, чем какой-либо другой феномен, указывает на данность, из которой он проистекает. Парадокс, понимаемый в прямом смысле слова, восстает не против кажимости, но идет навстречу явлению»².

На сегодняшний день имя Мариона знакомо русскому философскому сообществу прежде всего благодаря нескольким вышедшим переводам на русский язык³, а также нескольким обзорным статьям⁴. В настоящем издании мы предлагаем перевод статьи Мариона «Насыщенный феномен», которая была впервые опубликована в сборнике «Видимое и явленное» и впоследствии воспроизведена с некоторыми

¹ Marion J.-L. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: P.U.F., 1997. P. 316.

² Ibid. P. 317.

³ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Пер. Г.В. Вдовиной. Символ. Париж; М., 2009; Марион (sic) Ж.-Л. Перекрестья видимого / Пер. Н. Сосна. М.: Прогресс-Традиция, 2010 (см. также рецензию на книгу Мариона «Об избытке» Н. Сосны в журнале «Синий Диван», 2003 год). См. также в переводе Г.В. Вдовиной: Введение Мариона к «О белой теологии Декарта», а также статью «Зло как оно есть» (Ежеквартальный католический журнал «Точки». № 3–4(6). 2006); в переводе А. Неделя: отрывок из книги «Эротический феномен» «Пусть возбуждается плоть» (Зеркало. 2006. № 27–28); в переводе С.А. Шолоховой: статья «Метафизика и феноменология — на смену теологии» (Логос. № 3(82). 2011).

⁴ См. работы А.В. Ямпольской: Феноменология во Франции и Германии: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013; Жан-Люк Марион и редукция к данности // Философские науки. 2013. № 2. С. 110–114; Неохайдеггерянский синтез? // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 173–180; Конвейер невидимого // Новое литературное обозрение. 2011. № 2(108). С. 342–345. См. также: Шолохова С.А. Трансформации гуссерлевской феноменологии в феноменологии божественного у Мариона: рецептивность Я // История философии и герменевтика-2. Издательский дом Российского государственного гуманитарного университета, 2007. С. 99–106; а также работы М.Б. Ямпольского: От символического тела к репрезентативному пространству (фрагменты из книги «Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого Режима») // Журнал «НЛО». 2002. № 56; «Небольшое углубление» на склоне // www.stengazeta.net, 2006.

изменениями в книге «Будучи данным»¹. Отметим, что именно в этой книге Марион впервые выступил с проектом своей собственной феноменологии и изложил методологические предпосылки своей работы.

С.А. Шолохова

Жан-Люк Марион

Насыщенный феномен

То, что приходит в мир, не нарушив спокойствия,
не заслуживает ни уважения, ни терпения.

Рене Шар

Область религии может быть описана как то, что философия исключает, или, в лучшем случае, то, чему она подчиняется. Эту постоянную несовместимость нельзя свести к идеологическому противостоянию или какому-нибудь смешному предрассудку. Напротив, она покоится на исключительно рациональном основании: «философия религии» (если бы такая обнаружилась) должна была бы описывать, порождать и конституировать некие феномены и, в таком случае, она столкнулась бы с губительной альтернативой: либо эти феномены были бы объективно определяемыми, но при этом утратившими свою религиозную специфику, либо это были бы специфически религиозные феномены, которые, однако, невозможно объективно описать. Религиозный феномен в строгом смысле, подведомственный «философии религии» (отличной от социологии, истории и психологии религии), должен делать видимым то, что не может быть объективировано. Таким образом, религиозный феномен — это феномен невозможный [impossible] или, по крайней мере, обозначающий тот предел, за которым невозможны феномены вообще. Религиозный феномен ставит вопрос о возможности не только феномена религии, но феномена вообще.

Этот предел, если допустить, что таковой существует, может тем не менее пониматься по-разному. Религия не могла бы поставить под сомнение возможность феномена вообще, если бы самая возможность феномена не была бы так или иначе определена: с каких пор становится невозможно говорить о феномене и согласно каким критериям феноменальности? Но возможность феномена и, следовательно, возможность заявить о невозможном (то есть невидимом) феномене мы фиксируем лишь после установления границ возможности самой по себе. Определяя правомочность феномена через возможность, философия в действительности лишь выводит на свет свое собственное определение чистой возможности. Вопрос о возможности феномена предполагает другой вопрос — о феномене возможности. Рациональная задача философии, измеряемая объемом того, что она делает возможным, измеряется также и объемом того, что она делает видимым, — то есть в соответствии с тем, насколько философия содержит в себе возможность феноменальности. Таким образом, религиозный феномен (в за-

¹ Подчеркнем, что в «Будучи данным» Марион вводит «вторую топику» насыщенного феномена: тогда в первой версии текста (перевод которой мы подготовили в настоящем издании) откровение — наряду с событием, идолом, плотью и иконой — причислено к насыщенным феноменам; в «Будучи данным» феномен откровения обособлен (что позволяет, в частности, осмыслить специфичность феномена иконы). Отныне феномен откровения «вбирает в себя четыре вышеупомянутые насыщенные феномена» и представляет собой «насыщение пятого типа» (*Marion J.-L. Etant donné*, p 237). «Разрыв, — пишет Марион, — между, с одной стороны, насыщенным феноменом в его четырех измерениях и, с другой стороны, феноменом откровения (следовательно, возможности Откровения) позволяет сохранить четкое различие между феноменологией (в том числе феноменологией данности) и теологией (в том числе теологией Откровения)». (Примечание II «Le phénomène saturé», in J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Critérium, Paris, 1992.)

висимости от того, принят он или отброшен) мог бы стать наилучшим показателем возможности феноменальности.

Для начала мы обратимся за поддержкой к Канту. Вот какое метафизическое определение возможности он дает: «То, что согласуется с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятия), *возможно* (mit formalen Bedingungen der Erfahrung <...> übereinkommt)»^{1*}. Удивительной здесь кажется тесная связь, которую Кант устанавливает между возможностью и феноменальностью: возможность явным образом вытекает из условий опыта, в число которых входит созерцание [l'intuition]. Это указывает нам на то, что опыт приобретает форму феноменальности, что опыт вообще имеет форму («формальные условия») именно потому, что он оперирует с формой чувственных явлений. Следовательно, возможность тут зависит от феноменальности. Следует ли сделать вывод, что феномен (пред)определяет свою собственную возможность, вместо того чтобы подчиняться ее условиям? Вовсе нет, потому что возможное согласуется не с предметом опыта, а с его «формальными условиями». Возможность, таким образом, следует не из какого-либо феномена, но из условий, необходимых для всякого феномена. Следовательно, к возможности относится формальное требование, на что Кант и указывает чуть ниже: «Постулат *возможности* вещей требует (fordert), чтобы понятие их согласовывалось с формальными условиями опыта вообще»^{2*}. Доступ феномена к его собственному проявлению подчиняется требованиям возможности, которая, в свою очередь, сама зависит от «формальных условий опыта». Так как же мы можем определить эти «формальные условия», от которых одновременно зависят и феноменальность, и возможность? Кант говорит о них хоть и косвенно, но без двусмысленности, подчеркивая, что «категории модальности <...> выражают отношение только к познавательной способности»^{3*}. Формальные условия познания здесь напрямую связаны со способностью познания. То есть для всякого феномена созерцание и понятие заранее определяют его возможность явления. Возможность и, следовательно, невозможность феномена устанавливаются в соответствии с «познавательной способностью», а именно с игрой созерцания и понятий в конечном разуме. Получается, что возможен лишь тот феномен, который согласуется с конечностью познавательной способности и вытекающими из нее требованиями.

Кант, таким образом, лишь следует решению, предложенному Лейбницем. Конечно, один представляет феноменальную возможность исходя из конечного разума, а другой — исходя из разума бесконечного (или почти неопределенного) [infini ou tangentielllement indéfini], но

^{1*} Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 218/B 265. [Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 3. С. 215. — Прим. пер.]

^{2*} *Ibid.* A 220/B 267. [Ibid. С. 216. — Прим. пер.]

^{3*} *Ibid.* A 219/B 266. [Ibid. — Прим. пер.]

оба в конечном итоге определяют возможность как условие феномена. Действительно, метафизика подчиняется «Великому Принципу», который «<...> гласит следующее: ничего не делается без достаточного основания, то есть не происходит ничего такого, для чего нельзя было бы при полном познании вещей указать основания, достаточного для определения, почему это происходит так, а не иначе»^{1*}. Таким образом, ничего «не делается», «не происходит», одним словом, не является, если не удостоверено, что оно вообще может быть возможно. И эта возможность, в свою очередь, тождественна возможности познать достаточное основание такого явления. Так же как и Кант, Лейбниц полагает, что право феномена на явление (а значит, и на его возможность) дается познавательной способностью, действующей достаточность основания, которое, каким бы оно ни было, всегда предшествует тому, что оно делает возможным. В то время как «познавательная способность» определяет условия возможности, достаточного основания хватает, чтобы сделать возможным то, что без него осталось бы невозможным. Особенно наглядна эта зависимость в области чувственного. Конечно, «чувственные вещи» являются нам и поэтому могли бы именоваться «феноменами», однако «основание» их проявления — нечто внешнее, от самого явления отличное. Только там, где имеет место явление, кажимость уже можно назвать феноменом: в то время как феноменом можно назвать только такое явление, явление которого служит основанием самому себе: «истина чувственных вещей заключается только в связи явлений, которая должна иметь свое основание»^{2*}. Поскольку Лейбниц в числе сущих, названных им постоянными (Creatura permanens absoluta), противопоставляет друг другу полное сущее (Unum per se, Ens plenum /substantia/ Modificatio) и сущее неполное [diminué], которое он приравнивает к феномену (Unum per aggregationem. Semiens, phaenomenon)^{3*}, было бы неразумно полагать, будто феномен представляет собой не вполне бытие или полубытие только потому, что у него нет достаточного основания. Напротив, феномен опускается до уровня полубытия именно потому, что он обладает этим совершенно достаточным основанием; именно в качестве хорошо обоснованных («phaenomena bene fundata»^{4*}), а значит, обусловленных неким достаточным основанием феноменам для самоудоверения и недостаточно самих себя. Если разум может обосновывать феномены, то это, прежде всего, из-за того, что он должен их сохранять, чего не было бы, если бы мы сразу не предположили, что, предоставленные сами себе, эти феномены пропали бы. Короче говоря, разум может

^{1*} Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 7, éd. A. Robinet, Paris, P.U.F., 1954, p. 45. [Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме. М.: Мысль, 1982. С. 408. — Прим. пер.]

^{2*} Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, II, § 4, *Die Philosophischen Schriften*, 1965, t. V, p. 355. [Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении. М.: Мысль, 1983. С. 380. — Прим. пер.]

^{3*} Lettre CXXIII à Des Bosses, 19 août 1715, t. II, p. 506.

^{4*} Lettre VI à Des Bosses, 17 mars 1706, t. II, p. 306.

спасти только то, что уже рассматривается как утерянное. Явлению недостаточно явиться в действительности для того, чтобы удостоверить свою возможность, оно сперва должно прибегнуть к разуму, который хотя и не утруждает себя явлением, сам определяет единственно возможную сырую действительность явления, поскольку только в разуме ее возможность становится действительной. Феномен обнаруживает нехватку основания тогда, когда получает основание в разуме¹, и именно потому, что получает его, ибо феномен является только при условии — то есть как условный феномен — а именно при условии того, что само не проявляется. В системе метафизики возможность явиться не принадлежит тому, что является, а феноменальность — феномену.

Именно от этого затруднения избавляется феноменология, противопоставляя принципу достаточного основания «принцип всех принципов» и превосходя таким образом условную феноменальность феноменальностью безусловной. Принцип всех принципов гласит, что «любое исходно дающее созерцание (*Anschauung*) есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в созерцании (*Intuition*) из самого первоисточника <...>, нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает»^{2*}. Мы не будем здесь говорить об огромной важности этого принципа или о его роли в совокупной связи других принципов феноменологии^{3*}. Нам достаточно лишь подчеркнуть несколько вытекающих из него ключевых положений.

Первое из них заключается в том, что созерцание выступает не только в качестве фактического источника феномена (удостоверяющего сырую действительность, но при этом не обосновывающего эту действительность в разуме), но как источник по праву, как правовой источник познания. Созерцание удостоверяет само себя самим собой, без какого-либо заднего плана иного, [более глубокого] основания, которое еще только предстоит найти. Так, феномен по Гуссерлю заранее соответствует феномену по Хайдеггеру — само-по-себе-из-себя-кажущее. Говоря яснее: феномен — это то, что без остатка показывает само себя исходя из самого себя как чистое явление себя, а не исходя из чего-то другого, что не является (основанием). Чтобы оправдать свое право на явление, феномену довольно созерцания — следуя принципу достаточного основания, никакое иное основание не требуется. Но созерцание становится достаточным лишь в той мере, в какой оно

¹ Здесь Марион вслед за Хайдеггером систематически разыгрывает двусмысленность слова *la raison*, которое значит и разум, и основание (см.: *Хайдеггер М.* Положение об основании / Пер. О.А. Коваль. СПб.: Алетея, 1999. С. 38–39). — *Прим. ред.*

^{2*} Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, § 24; HUA. III, S. 52, tr. fr., p. 78 sq. [Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический Проект, 2009. С. 80. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{3*} Об этом см. работу Мишеля Анри: «Quatre principes de la phénoménologie», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1991/1, воспроизведено в: Henry Michel, *Phénoménologie de la vie*, t. I, «Sur la phénoménologie», Paris, P.U.F., 2004.

осуществляется без какого-либо заднего плана, первоисходно (как пишет Гуссерль); оно, таким образом, осуществляется исходно и без всяких предпосылок лишь в той мере, в какой оно дает исходные данные, и, следовательно, в той мере, в какой оно (само себя) исходно дает. Созерцание в принципе может быть правовым источником [познания] исходя из самого себя, только если оно исходно ничем не обусловлено. Однако претендуя на отсутствие условий, созерцание неизбежно становится пародией на требуемое достаточное основание — созерцание предоставляет себя, дает себя вживе. На самом деле только данность указывает на то, что феномен одновременно обеспечивает и свою видимость, и правовой характер этой видимости, и свое явление, и основание своего явления. Однако нужно еще проверить, дает ли на самом деле «принцип всех принципов» право являться всем феноменам, открывает ли он для них абсолютно безусловную возможность, или же он предполагает их возможность только при наличии определенных условий. Оказывается, что принцип дающего созерцания не удостоверяет абсолютно безусловного явления, а следовательно, и свободу феномена, дающего себя из себя самого. И не только потому, что созерцание как таковое ограничивает феноменальность, но и потому, что феноменальность (как и само созерцание) оказывается втиснутой между двумя условиями возможности, которые, хотя сами не относятся к созерцанию, тем не менее предписываются всякому феномену. Действительно, второе и третье положения, вытекающие из «принципа всех принципов», противоречат первому, так как условия и границы (любое условие и любая граница) противоречат требованию абсолютной возможности, предъявленному дающим созерцанием.

Обдумаем теперь второй аспект «принципа [всех принципов]»: созерцание оправдывает всякий феномен, «но также только (*aber auch nur*) в тех рамках, в каких» этот феномен себя дает. Речь идет об ограничении, которое свидетельствует о двойственной конечности дающей инстанции, а именно созерцания. Во-первых, это ограничение фактическое, заключающееся в том, что созерцание имеет некие «границы» (*Schranken*). Так как Гуссерль почти никак их здесь не определяет, мы понимаем наличие этих границ так: они указывают на то, что не все может быть дано совершенным образом, а именно на то, что созерцание характеризуется нехваткой, повинется логике дефицита, отмечено невозможным недостатком. Следует выяснить причину, статус и предпосылки этой фактической нехватки. И во-вторых, это ограничение может быть еще и правовым [*limitation de droit*]: всякое созерцание, чтобы дать нечто в определенных фактических «границах», должно сначала по праву вписаться в пределы (*Grenze*) горизонта, и никакая интенциональная направленность на предмет, на значение или на сущность вне этого горизонта невозможна. Гуссерль подтверждает это столь же убедительным, сколь и парадоксальным аргументом: размышляя над тем, что он называет «беспредельностью» (*Grenzenlosigkeit*)

имманентных созерцаний, которая состоит в переходе «от фиксируемого переживания к новым входящим в его горизонт переживаниям, от фиксации последних к фиксации их горизонтов переживания и т. д.»^{1*}, он признает, что всякое переживание без конца отсылается к новым, еще неизвестным переживаниям и, следовательно, отсылается к горизонту несводимой и постоянно обновляющейся новизны. Однако эта неустранимая новизна потока сознания остается понятой в рамках уже вполне определенного горизонта, даже если составляющие его новые переживания еще не даны: «Некое переживание, ставшее объектом для взгляда Я, а следовательно, обладающее модусом увиденного, наделено своим горизонтом неувиденных переживаний (also den Modus des Erblickes hat, seinen Horizont nichterblickter Erlebnisse)»^{2*}. «Горизонт» (этимологически происходящий от слова «ограничивать») проявляется в опыте именно там, где находятся только неусмотренные переживания, то есть там, где опыт не имеет места. Внешнее опыта — это не то же самое, что опыт внешнего, потому что горизонт в первую очередь захватывает именно внешнее, неиспытанное [inexrégimenté], невысмотренное. В данном случае невозможно избежать ощущения³ фундаментального противоречия. Когда мы говорим о горизонте, то правда ли, что здесь идет речь о невысмотренном как неусмотренном⁴, просто о знании, что всякое переживание находится в потоке сознания, а значит, с самого начала ориентировано на другие переживания, которые должны возникнуть? Или скорее стоит трактовать неусмотренные не-переживания [non-vécus non regardés] как предметы горизонта, и, следовательно, не идет ли здесь речь о включении в предел (даже если это предел потока сознания) всякого неусмотренного и об априорном внесении возможного в пределы горизонта? В таком случае не предполагает ли «принцип всех принципов», по меньшей мере, одно условие данности самого горизонта всякой данности? Не противоречит ли второй пункт «принципа всех принципов» — принцип некоего горизонта, {очерчивающего любую данность} — абсолютности дающего созерцания?

Третий пункт «принципа всех принципов» указывает, что всякое созерцание дает то, что является, только когда оно дает его «нам». В этой ремарке нет ничего тривиального или избыточного — она касается классической двойственности, присутствующей в трансцендентальной феноменологии: феномен дан Я, дан сам из себя, и эта данность может

^{1*} Husserl E., *Ideen I*, § 83; HUA. III, S. 201, tr. fr., p. 280. [Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии, § 83. С. 259. Перевод изменен. — Прим. ред.]

^{2*} *Ibid.*

³ Текст данной статьи был переиздан в книге Мариона «Будучи данным» (Marion J.-L. *Étant donné*. Paris: ©P.U.F., § 20–23) с некоторыми изменениями. Наиболее существенные из этих изменений мы отметим в подстрочных ссылках, а некоторые добавления, присутствующие в новой версии, мы обозначим фигурными скобками. Итак, в версии «Будучи данным» эта фраза звучит так: «Тут следует констатировать фундаментальное противоречие». — Прим. ред.

⁴ В версии «Будучи данным»: «о не-виданном как пред-видимом и предвиденном». — Прим. ред.

в любой момент обернуться конституированием феномена исходя из Я и посредством Я. {Метафизическая (а точнее, картезианская) эгология остается той парадигмой, в соответствии с которой понимается Я (пусть даже и редуцированное, феноменологическое), поскольку вместо признания того смысла, который феномен изначально дает Я (Sinnggebung), конституирование Я состоит просто в синтезе сознанием своих переживаний в соответствии с интенцией объекта}. Даже если мы не принимаем во внимание эту постоянную угрозу, мы, по крайней мере, должны признать, что {отсылка Я к созерцательной данности не снимает другой трудности:} данность, именно потому, что она сохраняет свою исходную и оправдывающую функцию, не может ничего дать и оправдать, минуя инстанцию Я; будучи трансцендентальным или нет, феноменологическое Я остается собственником [l'attributaire] и, следовательно, свидетелем и даже судьей данного явления. Именно к Я обращаются, чтобы оценить, в каких границах, согласно какому горизонту, следуя какой интенции, сущности или какому значению, нечто дается или не дается в созерцании. Феномен, даже если он кажется из себя самого, может казаться лишь в том случае, если он приводит к Я, а следовательно, к Я сводим. К тому же исходное главенство Я поддерживает сущностную связь с расположением феномена в границах горизонта. В самом деле, «любое переживание *теперь* обладает горизонтом из переживаний, которые, как и оно, тоже обладают формой перводанности (из самого первоисточника) “теперь” и как таковые составляют единый *исходный горизонт* (Originaritätshorizont) для чистого Я, его совокупного первоисходного сознания *теперь*»^{1*}. Таким образом, «принцип всех принципов» предполагает еще и то, что всякая данность должна признавать Я в качестве своего «теперь». Требование горизонта действует лишь вместе с требованием редукции: каждый раз речь идет о том, что феноменологическая данность приводит к Я. Но если определять феномены сводимостью к Я, не придется ли нам полностью исключить возможность абсолютного, автономного, ни к чему не сводимого феномена? Не порочит ли это идею ни к чему не сводимой возможности вообще?

«Принцип всех принципов» благодаря исходно дающему созерцанию освобождает феномены от обязанности предоставлять достаточное основание своего явления. Но мы всегда мыслим саму эту данность исходя из двух условий, которые заставляют усомниться в ее исходности. Эти два условия суть горизонт и редукция. Собственная цель феноменологии заключалась в том, чтобы освободить возможность явления как такового. Именно для этого феноменология обращалась к дающему созерцанию — и именно этого она оказывается в итоге лишена. Подчеркнем, что здесь, очевидно, не идет речь о том,

^{1*} Husserl E., *Ideen I*, § 82, HUA. III, S. 184; tr. fr., p. 278. [Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 258. Перевод изменен. — Прим. ред.]

чтобы рассматривать феноменологию без Я и без горизонта, которые настолько само собой разумеются, что без них феноменология стала бы просто невозможной¹. Напротив, нужно принять всерьез следующий из «принципа всех принципов» постулат: «выше действительности стоит *возможность*»², — и эту возможность тщательно рассмотреть. Представим себе ее пока так: что произошло бы с феноменальностью, если бы появилась абсолютно безусловная (без границ горизонта) и абсолютно несводимая (к конституирующему Я) данность созерцания? Не можем ли мы представить себе такой феномен, который меняет условия горизонта (выходит за его границы вместо того, чтобы в них вписываться) и который меняет направление редукции (несводимый к Я, но, напротив, редуцирующий Я к себе)? Отвергнуть это предположение заранее, не прибегая к созерцанию, — значит тотчас обнаружить феноменологическое противоречие. Поэтому мы (хотя бы в модусе вариаций в фантазии) предположим наличие феноменов, позволяющих перейти к пределу в определении всякой феноменальности, чтобы на их примере испытать, что же подобная возможность означает, что она может дать. Границы принципиально остаются неоспоримыми и, без сомнения, необходимыми. Но то, что выходит за их рамки, тоже может — как это ни парадоксально — оказаться феноменом. Некоторые феномены, выходя за границы феноменальности, могут тем не менее в них являться, причем с большим успехом. В соответствии с этой гипотезой вопрос о феноменологии религии должен быть поставлен в новых терминах как для религии, так и для феноменологии.

Говорить о возможности необусловленного и нередуцируемого феномена, то есть о возможности феномена как такового, можно лишь постольку, поскольку такая возможность поистине открывается сама. Необходимо таким образом установить, что эта возможность, достигая своего предела, не оказывается простой иллюзией, поскольку, переходя к пределу, преодолеваются исключительно условия возможности самой феноменальности. Короче говоря, нужно установить, что феномен безусловный и нередуцируемый (без ограничивающего горизонта и конституирующего Я) открывает истинную возможность, что речь не идет о пустых словах. Чтобы доказать это, мы сначала косвенно проверим общепринятое определение феномена, существующее как в метафизике Канта, так и в феноменологии Гуссерля. Мы посмотрим, свидетельствует ли открытость феноменальности о правомерности этого определения (подчиняющего всякий феномен горизонту явлений и конституирующему Я) или, скорее, о его сущностном заверше-

¹ Ср. реплику Мариона во время дискуссии с Деррида в университете Виллановы: «Несколько лет тому назад я сказал Левинасу, что последний шаг к реальной феноменологии — отбросить понятие горизонта. Левинас ответил тотчас же: “Без горизонта нет феноменологии”. Но имею смелость полагать, что он ошибался» (О даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / Пер. В. Рокитянского // Логос. 2011. № 3 (82). С. 158). — *Прим. ред.*

² Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Академический Проект, 2011. С. 38. — *Прим. ред.*

нии. Другими словами, нужно уточнить, на чем основаны ограничения, которые общепринятое определение накладывает на феномены, чтобы понять, какая возможность все-таки остается открытой к безусловному и нередуцируемому принятию феноменальности.

Гуссерль всегда придерживался такого определения феномена, которое указывает на его врожденную двойственность: «Слово “феномен” двусмысленно (*doppelsinning*) в силу сущностной корреляции между явлением и являющимся (*Erscheinen und Erscheinenden*)»^{1*}. Эта корреляция образуется из сочетаний разных, но связанных между собой пар: интенция—созерцание, значение—наполнение, ноэзис—ноэма и т. д. — и в лучшем случае лишь фиксирует феномен как то, что является в корреляции с явлением. Вот почему высшее проявление всякого феномена, оно же — высшая возможная феноменальность, — осуществляется с полной адекватацией между субъективным явлением и объективным являющимся. «И тем самым *eo ipso* описан также идеал каждого, в том числе и *сигнификативного* наполнения; *intellectus* здесь — это мысленная интенция, интенция значения. А *adaequatio* реализована тогда, когда обозначенная предметность в строгом смысле дана в созерцании, и именно как то, в качестве чего она была помыслена и названа. Нет мысленной интенции, которая не нашла бы своего наполнения, и притом последнего наполнения, поскольку наполняющий [момент] созерцания сам больше не включает в себя ненаполненных интенций»^{2*}. Здесь важно подчеркнуть, что даже тут, на феноменологической территории, метафизическое определение истины как *adaequatio rei et intellectus* остается невероятно устойчивым, причем адекватация определяет не только истину, но и ее предельный, исключительный случай — «идеал последнего наполнения»^{3*}. Этот выделенный случай восприятия совпадает с тем, что Гуссерль по-картезиански назовет очевидностью. Точнее, объективная истина субъективно осуществляется в очевидности, рассмотренной в качестве опыта адекватации, опыта сознания. Этот идеал очевидности, определяющий максимум и экстремум того, к чему стремится истина, претендует, как ни странно, лишь на «адекватацию», простое равенство. Парадигма идеального равенства так значима, что Гуссерль выделяет целых четыре ее вида: а) «полное соответствие

^{1*} Husserl Edmund, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, HUA II, S. 14, tr. fr., p. 116. [Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008. С. 67. — *Прим. пер.*] См. также «Третье исследование», § 3: «<...> это верно как в отношении явлений (*Erscheinungen*) в смысле являющихся (*erscheinenden*) объектов как таковых, так и в отношении явлений как *переживаний*, в которых нам являются (*erscheinen*) феноменальные вещи» и «Пятое исследование», § 2: «В этом утверждении нельзя достаточно четко уловить эквивокацию, которую оно допускает, когда явлением (*Erscheinung*) называется не только переживание, заключающее в себе явленность (*Erscheinen*) объекта <...>, но также и являющийся объект как таковой». HUA XIX, S. 231 и S. 349; tr. fr., t. 2, pp. 12, 148. [Гуссерль Э. Логические исследования / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 214, 325. — *Прим. пер.*]

^{2*} Husserl E., *Logische Untersuchungen*, HUA XIX/2, Hague, Martinus Nijhoff, 1984, S. 648. [Здесь и далее — перевод Е.А. Шестовой. — *Прим. пер.*]

^{3*} *Ibid.*, S. 648.

между подразумеваемым и данным как таковым»^{1*} (Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem); б) «идея абсолютной адекватации (Adäquation)»^{2*} между идеальной сущностью и случайным эмпирическим актом очевидности; в) «идеальное наполнение интенции»^{3*}; г) и, наконец, истина как «правильность (Rechtigkeit) интенции»^{4*}. Удивляет здесь, однако, не столько это деление, сколько тот факт, что, несмотря на все стремления, адекватация остается лишь недостижимым идеалом: «идеальное наполнение»^{5*}, «идеал последнего наполнения»^{6*}, «идея абсолютной адекватации как таковой»^{7*}. Как не прочесть эти два термина по-кантовски, ведь у Канта идеал — предмет идеи? Таким образом, поскольку идея остается таким понятием разума, предмет которого не дан в созерцании, идеал как таковой (как предмет идеи) никогда не будет дан вообще^{8*}. Если для Гуссерля адекватация, субъективно служащая толчком для очевидности, остается еще и «идеалом», то следует заключить, что эта очевидность никогда не достигается (или достигается очень редко). И вместе с адекватацией становится редкой или даже недостижимой сама истина. Почему адекватная очевидность большую часть времени остается предельным, если не исключительным случаем? Почему равенство между ноэзисом и ноэмой, сущностью и наполнением, интенцией и созерцанием становится недоступным или почти недоступным именно в тот момент, когда это равенство возводится в достоинство истины? Почему Гуссерль подрывает идею возвращения к самим вещам, сближая очевидность и истину с идеалом?

Отвечаю: потому что равенство между созерцанием и интенцией, которого Гуссерль требует в принципе, на деле недостижимо. Интенции (почти) всегда (частично) не хватает созерцания, как и значения — наполнения. Говоря другими словами, интенция и значение

^{1*} *Ibid.*, S. 651–652.

^{2*} *Ibid.*, S. 652.

^{3*} *Ibid.*

^{4*} *Ibid.*, S. 653.

^{5*} «...ideale Fülle einer Intention», *Ibid.*, S. 652.

^{6*} «Ideal der letzten Erfüllung», *Ibid.*, S. 646.

^{7*} «Ideal der Adäquation», *Ibid.*, S. 655.

^{8*} «Для этой цели, то есть для того, чтобы представить себе только необходимое полное определение вещей, разум, конечно, допускает как предпосылку не существование сущности (nicht die Existenz solchen Wesen <...> voraussetze), соответствующей идеалу, а только ее идею, дабы вывести из безусловной полноты общего определения обусловленную, то есть полноту ограниченного» (Кант I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 577/B 606 [Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. С. 638. — Прим. пер.]). Кант определяет идеал как безусловную, но несуществующую полноту, которая позволяет разуму определять обусловленную, но существующую неполноту. Это определение скрывает в себе гуссерлевский идеал наполнения [интенции]: полное, безусловное, но не осуществленное равенство, в связи и в сравнении с которым измеряется осуществленное, но обнаруживающее нехватку созерцания подразумеваемое. Отличие же объясняется тем, что для Канта идеал разума прямо совпадает с Богом, в то время как Гуссерль сперва должен будет окончательно развить свою телеологию духа, чтобы идентифицировать с Богом идеал наполнения [интенции]. (Кроме этого, см. классический труд A. Ales Belo, *Husserl. Sul problema di Dio*, Rome, 1985, и тексты, собранные и прокомментированные J. Benoist: «Husserl: au-delà de l'onto-théologie», *Les Études philosophiques*, 1994/4.)

превосходят созерцание и наполнение. «В значении остается избыток (ein Überschuss in der Bedeutung), форма, которая не находит в самом явлении ничего, что ее подтвердило бы»^{1*}, потому что, в принципе, «область значения гораздо шире, чем область созерцания»^{2*}. Созерцание обнаруживает сущностную неполноценность, нехватку, недостаточность, ущербность — *τένία*. Адекватация между интенцией и созерцанием становится пределом, идеалом по умолчанию. Без сомнения, очевидность регулярно осуществляется в математике или формальной логике — однако этот факт не только не ставит под сомнение ущербность очевидности, но подтверждает ее. В самом деле, идеал адекватации реализуется только в тех областях, где интенция значения для того, чтобы осуществиться в феномене, нуждается только в чистом или формальном созерцании (в математическом пространстве), а иногда вообще не нуждается в созерцании (пустая тавтология в логике). В математике и формальной логике — потому что они работают только с идеальными объектами, такими, которым для явления не нужна самоданность (нулевая или наименьшая степень феноменальности), — очевидность осуществляется с адекватностью потому, что она довольствуется пустым или бедным созерцанием. Адекватация достижима здесь с такой легкостью, потому что речь идет о феноменах, совсем (или почти) не требующих созерцания^{3*}. К тому же нужно поставить вопрос о преимуществе, которое различные теории познания (от Платона до Декарта, от Канта до Гуссерля) так часто приписывают логическим и математическим феноменам: они оказываются идеалом для всех остальных феноменов, несмотря на то, что отличаются нехваткой созерцания, бедностью дан-

^{1*} Husserl E., *Logische Untersuchungen*, § 40, S. 660.

^{2*} *Ibid.*, § 63, S. 721. Хайдеггер тоже говорит об избытке интенции («интенциональный избыток (ein Überschuss an Intentionen)»). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 6, GA, t. XX, S. 77; tr. fr., p. 119. [Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 63. — Прим. пер.] — {Эта бедность напрямую связана с обращением к горизонту: «всегда апперцептивно больше примысливается, чем действительно приходит к данности в созерцании — именно потому, что предмет не есть нечто изолированное само по себе, он всегда есть *предмет в своем горизонте* типично привычного и понятного» (Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, herausg. von Ludwig Landgrebe. Prag, Academia, 1939, S. 136–137)}.

^{3*} Декарт прямо отмечает, что преимущество математического объекта (а следовательно, и феномена) зависит от его чистого и простого («*purum et simplex*») характера, который не предполагает «совершенно ничего из того, что опыт привнес бы недостоверного» (*Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 365, 16 sq. [Декарт Р. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 81. — Прим. пер.]). Ценой этой достоверности является бедность созерцательной данности, бедность «материи» — в той мере, в какой она доставляет реальное содержание и, одновременно с этим, привносит неустрашимую ненадежность. Вот почему *intuitus* подтверждает достоверность только тех предметов, которые лишены материи (бедных созерцанием, даже чисто формальных), таких как математические идеальности, и, кроме этого, достоверность предметов почти тавтологических (и, опять-таки, бедных созерцанием), как ясно отсюда: «*uniusquisque intueri se existere, se cogitare*» («каждый может усмотреть умом, что он существует, что он мыслит» (*Ibid.* Reg. III, 368, 21 sq. [Декарт Р. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 84. — Прим. пер.])). Одна из причин постепенного отхода Декарта от *intuitus* после 1627–1628 годов заключается, без сомнения, в том, что предмет является тем более надежным, чем меньше он нуждается в содержании и наполнении с помощью созерцания.

ности, даже ирреальностью своих предметов. Можно усомниться как в том, что предельная бедность может быть парадигмой для феноменальности в целом, так и в том, что эта бедность обладает той феноменологической ценой, которую мы должны за нее платить. Как бы там ни было — если идеал очевидности достижим только для феноменов, бедных созерцанием, то в обратном случае — в случае наполненных феноменов, когда явление «самих вещей» дано в созерцании, адекватация становится в строгом смысле идеалом, то есть событием, которое дано не полностью вследствие (по крайней мере, частичной) нехватки созерцания. Формально требуемое равенство между интенцией и созерцанием отсутствует — в силу нехватки созерцания. Чувства нас обманывают, но этот обман не является временным или случайным, потому что чувства с неизбежностью бессильны: никогда даже сколь угодно большая сумма созерцаемых аспектов [Abschattungen] реального предмета не осуществит интенцию этого предмета. Интенциональный предмет (когда речь идет о вещи) всегда превышает свою созерцательную данность. Остается дополнить его присутствие аппрезентацией^{1*}. Следовательно, именно нехватка созерцания, которой безапелляционно наделяются феномены, удерживает феноменологию от того, чтобы позволить им являться без каких-либо ограничений. Феноменологический прорыв постулирует эту бедность созерцания лишь как следствие метафизических решений — короче говоря, здесь Гуссерль ощущает на себе последствия тех решений, которые принял в свою очередь Кант.

Ведь именно Кант, определяя истину через *adaequatio*^{2*}, провел параллель между созерцанием и понятием³, которые должны были иг-

^{1*} См. «Картезианские размышления», § 50–54. Подчеркнем, что аппрезентация — «<...> избыток — того, что непосредственно не воспринимается, но все же соприсутствует» (*Cartesianische Meditationen*, HUA I, S. 151; tr. fr., p. 171) [Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 157. — Прим. пер.] используется не только для познания другого, но и для познания предметов мира. Декарт тоже признает, что адекватное познание остается невозможным не только для идеи бесконечного (AT VIII 368, 1–3 [Декарт Р. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 287. — Прим. пер.]), но и для любого другого, сколь угодно ограниченного объекта (AT VIII 368, 1–3 [Ibid. С. 285. — Прим. пер.]).

^{2*} Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 58/B 82. [Кант И. Критика чистого разума. С. 94. — Прим. пер.]

³ В.Ф. Эрн утверждает, что за определением Канта «нельзя признать ни единственности, ни общепринятости» [Эрн В.Ф. Критика кантовского понятия истины // *Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. От Московского Психологического Общества. 1881–1911. М., 1912. С. 50*], ибо для этого следует доказать логическую единственность такого определения, чего Кант не сделал. Конфуз ситуации состоит в том, что определение истины, с которым борется Эрн, совсем не кантовское: в «Критике чистого разума» философ почти дословно повторяет определение логической истины Г.Ф. Майера [«В соответствии с этим логическая истина познания (*veritas cognitionis logica*) состоит в его совпадении со своим предметом, а его логическая неправильность (*falsitas cognitionis logica*) в том, что оно не совпадает со своим предметом». *Meier G.F. Auszug aus der Vernunftlehre. Halle, 1752. § 99. ND: AA. Bd. XVI. Berlin, 1924. S. 262*]. По его учебнику Кант около сорока лет читал лекции по логике, и он был не единственным таким профессором в Германии, ибо авторитет ученика А.Г. Баумгартена Майера, пришедшего на смену Вольфу в университет Халле, был чрезвычайно высок. Иными словами, вопреки представлениям Эрна, Кант как раз и

рвать примерно равную роль в производстве объективности. «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (то есть присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (*verständlich zu machen*) (то есть подводить их под понятия). Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить»^{1*}. В принципе, феномен (а значит, реальный объект) является строго в той мере, в какой созерцание и понятие, соединившись, уравниваются. Таким образом, *adaequatio* — и, следовательно, истина — держится на равенстве понятия и созерцания. Однако Кант сам же выводит этот параллелизм из игры, ибо если понятие отвечает созерцанию, оно коренным образом от него зависит. В самом деле, когда понятие мыслит, оно всего лишь (запоздало и производным образом) делает постижимым то, что первоначально одно только созерцание может дать: «Наше знание возникает из двух основных источников души <...>. Посредством первой способности предмет нам дается (*gegeben*), а посредством второй он мыслится»^{2*}. Конечно, созерцание остается слепым {настолько же, насколько понятие без созерцания — пустым}, но слепота тут стоит большего, чем пустота. Даже слепое, созерцание остается дающим, в то время как понятие (несмотря на то, что только оно может сделать видимым то, что будет дано созерцанием) остается совершенно пустым и, следовательно, неспособным увидеть что бы то ни было. Созерцание без понятия еще слепо и, однако, уже дает материю предмету; а понятие без созерцания хоть и не слепо, но не видит ничего, потому что ему еще не дано ничего, что можно было бы увидеть. В царстве феноменов правит не понятие, а созерцание: ибо перед тем как увидеть (и чтобы увидеть) предмет, нужно дать ему явиться. И даже если созерцание не видит того, что дает, оно одно обладает привилегией давать: «<...> предмет может быть дан понятию не иначе как в созерцании (*nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung*)», так как «категория есть ведь только функция мышления, посредством которой мне не дается никакой предмет, а только мыслится то, что может быть дано в созерцании (*nur was in der Anschauung gegeben werden mag*)». Таким образом, нельзя сказать, что созерцание

берет «общепринятое» во второй половине XVIII века определение истины и показывает его явную недостаточность». *Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков. М., 2009. С. 345. Мы благодарны А.Н. Круглову за это замечание. — Прим. ред.*

^{1*} Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 51/B 76. [Кант И. Критика чистого разума. С. 90. — Прим. пер.]

^{2*} *Ibid.*, A 50/B 74. [Ibid. С. 89. — Прим. пер.] См. также: «Есть два условия, при которых единственно возможно познание предмета: во-первых, созерцание, посредством которого предмет дается, однако, только как явление (*nur als Erscheinung gegeben wird*); во-вторых, понятие, посредством которого предмет, соответствующий этому созерцанию, мыслится» (*Ibid.*, A 92/B 125). [Ibid. С. 122. — Прим. пер.]

существует параллельно с понятием или дополняет его, созерцание обеспечивает условие возможности понятия — саму его возможность: «созерцания вообще, посредством которых нам могут быть даны предметы (gegeben werden können), составляют всю сферу или всю совокупность предметов возможного опыта (möglicher Erfahrung)»^{1*}. Феномен мыслится понятием, но для того, чтобы мыслиться, он сначала должен быть дан, и дается он созерцанием. Созерцанием создается некая мизансцена, которая обуславливает понятийную объективацию. Будучи единственно и предварительно дающим, созерцание в своих интересах перестает действовать параллельно с понятием. Отныне феноменальность регулируется созерцанием, а область феноменальной данности ограничивается областью созерцания.

Итак, Кант с помощью ошеломляющего тактического приема подчеркнул вышеописанное преимущество созерцания лишь затем, чтобы впоследствии вернее выявить его слабость. Ибо если предметы дает лишь созерцание, то лишь конечное созерцание, в частности чувственное созерцание, принадлежит человеческой конечности. Следовательно, не только все те предметы, которым требуется неопределенное наполнение в созерцании, но и те предметы, которым может потребоваться интеллектуальная интуиция², оказываются исключенными из возможности явиться. Феноменальность ограничивается нехваткой созерцания, хотя именно оно частично делает возможной саму эту феноменальность. Дающее (чувственное созерцание) образует единство с тем, чего не хватает (с интеллектуальной интуицией). Не хватает дающего. Созерцание обуславливает феноменальность как тем, в чем ей отказывает, так и тем, что ей дает. «Мышление есть действие, состоящее в том, чтобы относить данное созерцание (gegebene Anschauung) к предмету. Если способ этого созерцания никаким образом не дан (auf keinerlei Weise gegeben), то предмет остается чисто трансцендентальным и рассудочное понятие имеет только трансцендентальное применение»^{3*}. Мыслить — это значит не только познавать данное в созерцании, — это значит оценить, сколь велико число феноменов, которые никогда не являлись и никогда не явятся, другими словами, оценить, насколько возможным феноменам не хватает созерцания. Одно лишь созерцание дает — и именно его-то и не хватает. Не хватает того, что образует дар. Отсюда следует парадокс: чем больше феноменов отныне дается в чувственности, тем быстрее растет число лишенных права голоса феноменов, которые не могут и не должны претендовать на то, чтобы быть данными таким же образом. Чем больше созерцание дает чувственным образом, тем меньше оно способно дать явиться

^{1*} *Ibid.*, A 239/ В 298, A 95. [Ibid. С. 236, 624. — *Прим. пер.*]

² «Intuition intellectuelle» — здесь и далее переводится как «интуиция» в соответствии со сложившейся традицией. На языке Канта этому бы соответствовало понятие интеллектуального созерцания (intellektuelle Anschauung), которое Кант противопоставляет чувственному (sinnliche) созерцанию, единственно возможному для человека. — *Прим. пер.*

^{3*} *Ibid.*, A 247/ В 304. [Ibid. С. 239–240. — *Прим. пер.*]

возможному феноменальному, которое в дальнейшем принимается за невозможное. Несмотря на то, что феномены даны непосредственно, ограничение созерцания областью чувственного косвенно указывает на тень всех тех феноменов, которым созерцание не смогло дать явиться. Конечность созерцания утверждается вместе с «необходимым»^{1*} постоянством идеи. Идея есть «понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет»^{2*}, но несмотря на это (или, может быть, именно поэтому), идея остается усматриваемой (visable) или даже видимой (visible) во всех тех чувственных явлениях, из которых она исключается. Помысленный цветок, которого «не найти ни в одном реальном букете»^{3*}, взывает (являясь «славой долгого желания»^{4*}) к чувственным цветам и переживает их. В равной степени и идея — хоть и направляется за пределы условий, установленных для феноменальности, но лишь еще больше ограничивает ее. В полупризрачном облике не-объекта идея уличает границы созерцания, неспособного ее дать. Именно потому, что идея не является чувственной, она показывает, насколько ущербно чувственное созерцание вообще и по отношению к ней в частности.

{По Канту и Гуссерлю} феномен характеризуется нехваткой созерцания, которое дает этот феномен, лишь ограничивая его. Кант подтверждает, что созерцание осуществляется в регистре ограничения, нехватки и нужды — то есть посредством ничто. Он выделяет, таким образом, исходя из созерцания, четыре значения ничто, как если бы именно исходя из созерцания (определенного как сущностно недостающее, недостаточное и ограниченное) можно было бы определить ничто. Перечень четырех значений ничто оборачивается рассмотрением четырех модусов нехватки созерцания. (I) Ничто как *ens rationis*. Оно определяется как «предмет понятия, которому не соответствует никакое [дающее] созерцание (keine anzugebende Anschauung)». Созерцание, ограниченное до области чувственного, впервые производит ничто тогда, когда оно не способно дать то, что соответствовало бы сущему разуму. (II) Ничто как *nihil privatum*. Оно определяется как «понятие об отсутствии предмета», то есть как двойная нехватка созерцания: сначала в качестве понятия и, следовательно, в качестве того, чему не хватает созерцания по определению, а затем в качестве понятия, представляющего саму нехватку созерцания, единственно да-

^{1*} *Ibid.*, A 327/ В 383. [Ibid. С. 292. — *Прим. пер.*]

^{2*} *Ibid.*, A 327/ В 383. [Ibid. С. 292. — *Прим. пер.*]

^{3*} Mallarmé S., *Variations sur un sujet*, in *Œuvres complètes*, «Pléiade», Editions H. Mondor, Paris, 1945, p. 361. [«Я говорю: цветок! и, вне забвенья, куда относит голос мой любые очертания вещей, поднимается, благовонная, силою музыки, сама идея, знакомые доселе лепестки, но та, какой ни в одном нет букете» (*Малларме С. Кризис стиха* / Пер. И. Стаф // Малларме С. Сочинения в стихах и прозе / Сост. Р. Дубровкин. М.: Радуга, 1995. С. 343. — *Прим. пер.*)]

^{4*} Mallarmé S., *Prose pour des Esseintes*, in *Œuvres complètes*, p. 56. [В русском переводе Р. Дубровкина эта строка отсутствует, см.: *Малларме С. Проза (для Дез Эссента)* // Малларме С. Сочинения в стихах и прозе. С. 100–105. — *Прим. пер.*]

ющего предмет. Двойная нехватка созерцания производит второй вид ничто. (III) Ничто как nihil imaginativum¹. Это значение ничто парадоксально: в принципе, воображенное ничто должно выпадать из ничто, потому что максимум созерцания (которым является воображение) должен дать хотя бы минимум сущего. Однако Кант не приписывает созерцанию даже такую позитивность и допускает «одну лишь простую форму созерцания», сводя ее в итоге к «пустому созерцанию». Заметим, что в другом месте [определение] «пустое» относится к понятию, а созерцание больше не имеет права даже на свое «слепое» одиночество. Форма созерцания уподобляется пустой форме и сводится к третьему виду ничто. (IV) Ничто как nihil negativum. Кажется, что как «пустой предмет без понятия», оно должно было бы определяться нехваткой самого понятия, а не созерцания. А как «предмет понятия, противоречащего самому себе»^{2*}, оно должно было бы допускать чисто логическое, а не созерцательное объяснение. Как ни странно, дело обстоит совсем иначе. Кант приводит в пример прямолинейную фигуру с двумя сторонами, чья противоречивость представима лишь в пространстве, то есть опять же в созерцании. Дальше он уточняет, что «[...] в понятии фигуры, образуемой двумя прямыми линиями, нет противоречия, так как понятия о двух прямых линиях и пересечении их не содержат в себе никакого отрицания фигуры; невозможность [такой фигуры] основывается не на понятии самом по себе, а на построении его в пространстве»^{3*}. Понятие отсутствует, потому что предмет противоречив, но это противоречие не является логическим, оно является результатом противоречия в условиях опыта, в данном случае — в требованиях построения в пространстве. Таким образом, речь идет о противоречии созерцанию, то есть его конечности. [Понятие] ничто (как, впрочем, и понятие бытия) выражается разными способами, и эта многозначность соответствует различным типам нехватки чувственного и конечного созерцания. Нехватка является сущностной для созерцания, именно в образованных этой нехваткой пустотах образуется ничто.

Ранее мы задались вопросом, как определяется феномен в том случае, когда феноменология (Гуссерль) и метафизика (Кант) ограничивают его горизонтом и Я. Его определение в качестве обусловленного и редуцируемого происходит с помощью о-пределения: феномены даются созерцанием, но оно остается конечным — либо чувственным (у Канта), либо (чаще всего) недостаточным или идеальным (у Гуссерля). Феномены являются лишь в случае нехватки созерцания, а значит, и крайней бедности данности. Эта принципиальная нехватка не случай-

¹ У Канта — ens imaginarium. См.: *Кант И.* Критика чистого разума, А 292/В 348. — *Прим. ред.*

^{2*} *Ibid.*, А 290-2/ В 347-9. [*Ibid.* С. 266–268. — *Прим. пер.*] См. также: *Ibid.*, А 163/ В 204 [*Ibid.* С. 174. — *Прим. пер.*] и работу G. Granel «Le nihil privatum en son sens kantien», *in Philosophic*, 14, Paris, 1987 (переизданная в «*Écrits logiques et politiques*»). Paris, Galilée, 1990).

^{3*} Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, А 220/В 268. [*Кант И.* Критика чистого разума. С. 216. — *Прим. пер.*]

на, она следует из феноменологической (или, точнее, нефеноменологической) необходимости. Чтобы любой феномен мог вписаться в горизонт и обнаружить там условие своей возможности, нужно, чтобы этот горизонт (в соответствии со своим определением) остался ограниченным, а феномен — конечным. Для того же, чтобы феномен мог редуцироваться к конституирующему его (явно конечному) Я, этот феномен должен получить статус конечной предметности. Две конечные инстанции — горизонт и Я — соединяются в конечности созерцания самого по себе. Феномены характеризуются конечностью данности в них самих, и только в силу этой конечности они могут вписаться в горизонт конституирования и быть редуцированы к Я. Но из этого можно сделать и обратный вывод, согласно которому необусловленные и редуцированные феномены (если такие бывают) мыслимы только в том случае, если их данность может обеспечить неограниченное созерцание. Однако можем ли мы себе представить неограниченное созерцание?

Итак, невозможность необусловленного и нередуцируемого феномена вытекает непосредственно из общего определения феномена через (по меньшей мере потенциальную) нехватку в нем созерцания. Если это верно, всякий феномен является с нехваткой созерцания, нехваткой настолько важной, что он вынужден прибегать к горизонту или к редукции к Я как к условию своего явления. И нет никаких других феноменов, кроме феноменов, бедных созерцанием и с редуцированной данностью.

Но на этой стадии анализа возникает вопрос: в некоторых случаях (которые еще только предстоит уяснить) не следует ли противопоставить ограниченной возможности феноменальности безусловно возможную феноменальность? Не следует ли предположительно бедному созерцанием феномену противопоставить феномен, созерцанием насыщенный?^{1*} Почему бы тем феноменам, которые характеризуются нехваткой или бедностью созерцания (и, следовательно, разочарованием интенции) или в исключительных случаях равенством между интенцией и созерцанием, не противопоставить возможность феномена, в котором созерцание дает *больше, если не чрезмерно больше*, чем предполагалось интенцией?

Речь не идет о пустом или случайном предположении. Во-первых, потому что именно Кант, несмотря на то, что он полагал обычный феномен как бедный созерцанием, описал то, что мы называем насыщенным феноменом. Действительно, если «идея разума никогда не может стать познанием, поскольку она содержит понятие (сверхчувственное), для

^{1*} Мы будем говорить именно о насыщенном, а не насыщаемом феномене, как нам было предложено [Домиником Жанико. — *Прим. ред.*]. Действительно, созерцание насыщает всякое понятие или значение так, что этот феномен проявляется в модусе насыщенности насыщающим его созерцанием (насыщающим в первую очередь данностью). Разумеется, в дальнейшем этот феномен насыщает и взгляд, в котором он дает себя видеть и познавать; так что, строго говоря, насыщенный феномен одновременно является и насыщающим. Однако насыщение в поле познания является лишь следствием насыщения в поле данности; именно данность определяет познание, а не наоборот.

которого никогда не может быть дано соответствующее созерцание»^{1*} (речь, таким образом, идет о феномене не просто бедном созерцанием, но вовсе его лишенном), то она является лишь односторонним представлением того, что есть идея. Такая идея определяется, как правило, как представление предмета в соответствии с некоторым принципом, представление, которое никогда не сможет стать знанием этого предмета. Таким образом, идее разума (то есть представлению согласно рассудку) соответствует «эстетическая идея» (то есть представление согласно созерцанию), которая тоже не может стать знанием предмета, но по прямо противоположной причине: «она есть созерцание (воображение), для которого никогда не может быть найдено адекватное (adäquat) понятие»^{2*}. Отсутствие адекватности всегда угрожает феноменальности, более того, приостанавливает ее, но тут речь идет не о неадекватности (нехватке) созерцания, оставляющего пустым понятие (то есть нечто данное), но, напротив, об ущербности понятия, которого не хватает и которое оставляет данное с избытком созерцание слепым. В данном случае ущербно не созерцание, а понятие. Кант прямо подчеркивает это: «представление воображения, которое дает повод призадуматься (viel zu denken veranlaßt) без того, чтобы какая-либо определенная мысль, то есть понятие, могла быть адекватна (adäquat sein kann)»^{3*}. Избыток созерцания над понятием приводит к тому, что «язык никогда не может полностью выразить и сделать понятным»^{4*} (то есть представить в виде предмета) эстетическую идею. Мы настаиваем на том, что эта неспособность произвести предмет является здесь следствием не ущербности созерцания (как в случае с идеями разума), но его избытка, то есть следствием избытка данности, который «дает повод призадуматься». Мы имеем дело с избытком именно данности, а не просто созерцания, потому что, согласно Канту (и, в общем-то, Гуссерлю тоже), именно созерцание всегда является дающим. Этот избыток данности Кант описывает в терминах, которые встречаются у него очень редко: эстетическая идея, определенная как «не допускающим объяснения

^{1*} Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, § 57, прим. 1, AA. Bd. V. S. 342; tr. fr., p. 1131. [Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 5. С. 184. — Прим. пер.]

^{2*} *Ibid.* [Ibid. — Прим. пер.]

^{3*} *Ibid.*, S. 314; tr. fr., p. 1097. [Ibid. С. 156. Перевод изменен. — Прим. пер.]

^{4*} *Ibid.* Кажется очевидным, что эстетическая идея именуется здесь Кантом «представлением воображения» и что она не соотносится с созерцанием, поскольку несколькими строчками ниже Кант просто-напросто отождествляет созерцание с «представлениями воображения»: «<...> Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann» (*Ibid.*). Это подтверждается и другими фрагментами, например: «...die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung» (§ 39, S. 292), «...eine Anschauung (der Einbildungskraft)» (§ 57, S. 342). В этом сближении нет ничего удивительного, и в «Критике чистого разума» оно ясно описано: «Воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании. Так как все наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, принадлежит к чувственности» (§ 24, S. 151 [Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 140. — Прим. пер.]).

(inexpronible) представление воображения»^{1*}. Это можно понимать так: эстетическая идея постольку, поскольку дает «много», дает в созерцании больше, чем понятие может выразить (exposer). Выразить в данном случае означает расположить (упорядочить) созерцательную данность согласно неким правилам. Неспособность понятия к такому упорядочиванию вызвана тем, что избыточность созерцания более не выражается согласно каким бы то ни было правилам, а выплескивается за их пределы. Созерцание не выражается в понятии, но насыщает его и делает сверхвыраженным: понятие становится невидимым, однако не из-за нехватки, а из-за слишком большого количества света. Именно этот избыток препятствует эстетической идее упорядочивания созерцания, ограничивая его пределами понятия, и тем самым препятствует ей дать [нам] увидеть определенный предмет. Но это вовсе не обесценивает (в феноменологическом плане) эстетическую идею, поскольку «не допускающее объяснения представление» наконец-то признается в качестве такового и в совершенстве исполняет свою роль «в свободной игре»^{2*}, {где разыгрывается возвышенное}. Трудность заключается в том, чтобы попытаться понять (а не повторить), какая же именно феноменологическая возможность возникает там, где избыток дающего созерцания начинает свою свободную игру.

Теперь ясно, по какому пути нам нужно следовать. Мы должны дать ход этому необычному предположению, которое предвидел еще Кант — {и пустить его в дело против Канта}. Другими словами, мы должны описать характерные черты таких феноменов, которые бы отличались от большей части феноменов (бедных созерцанием или определяемых через адекватность созерцания и интенции) и обладали бы избытком созерцания, а значит, превосходством данности над интенцией, над понятием и над помысленным. Насыщенный феномен, вне всякого сомнения, не будет образовывать предмета (во всяком случае, в кантовском смысле). Однако тот факт, что предметность определяется как норма для феноменальности, отнюдь не является очевидным. Гипотеза о феномене, насыщенном созерцанием, может, конечно, для начала найти опору в тех описаниях, что мы находим у Канта, но если

^{1*} Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, § 57 прим. 1, AA. Bd. V. S. 342. [Кант И. Критика способности суждения. С. 186. — Прим. пер.] [Отметим, что понятие «inexpronible» встречается у Канта лишь дважды, оба раза в «Критике способности суждения», второй раз: AA. Bd. V. S. 343, где прямо противопоставляется глаголу «expronieren», основное значение которого — объяснять, излагать. Ср.: «Логика» под ред. Г.Б. Йеше: «Das Expronieren eines Begriffs besteht in der an einander hängenden (successiven) Vorstellung seiner Merkmale, so weit dieselben durch Analyse gefunden sind» (AA. Bd. IX. S. 143. § 105). Таким образом, «экспонирование понятия состоит в следующем друг за другом (последовательном) представлении его свойств, до тех пор пока таковые находятся при помощи анализа». См. также: Logik Philippi. AA. Bd. XXIV. S. 465. § 310: «Экспонировать означает разлагать». Мы благодарны А.Н. Круглову за это замечание. — Прим. ред.]

^{2*} «Не допускающее объяснения представление» — «inexpronible Vorstellung» (Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, § 57, n. 1, AA. Bd. V. S. 342–343). [Кант И. Критика способности суждения. С. 186. — Прим. пер.] Обратим внимание, что в «Логике» данный термин употребляется в положительном смысле — «expronible Urteile» (Logik, § 31, AA. Bd. IX, p. 109).

она должна быть признана, то прежде всего потому, что она указывает на возможность феноменов вообще, а в феноменологии обязывает даже малейшая возможность.

Разработанные Кантом категории рассудка послужат для нас путеводной нитью в описании насыщенного феномена. При этом мы будем употреблять их в негативном модусе, чтобы отдать должное избыточности созерцания в сравнении с понятием. В самом деле, насыщенный феномен преобладает над категориями и принципами рассудка, и потому по количеству его невозможно интендировать, по качеству его невозможно выдержать, по отношению он абсолютен, а по модальности на него невозможно смотреть.

Итак, во-первых, насыщенный феномен невозможно интендировать, потому что он по своей сути непредсказуем. Разумеется, благодаря дающему созерцанию, феномен становится количественным, однако это количество нельзя предвидеть. Это определение станет яснее, если вывернуть аксиомы созерцания. Согласно Канту, количество (экстенсивные величины) может варьироваться, потому что целое состоит из частей; этот «последовательный синтез» позволяет составить представление о целом на основании представления о сумме частей. По сути дела, *quantum* характеризуется тем, что в нем нет ничего, кроме суммирования *quanta*, составляющих его путем сложения. Эта однородность обуславливает другую особенность количественного феномена: «уже [все явления] созерцаются (*schon... angeschaut*) как агрегаты (множества заранее данных частей) (*vorher gegebener*)»^{1*}. Такой феномен может быть буквально пред-усмотрен исходя из конечного числа его частей и величины каждой из них.

Однако насыщенный феномен такими свойствами не обладает. В самом деле, поскольку дающее феномен созерцание ничем не ограничено, избыток созерцания нельзя ни разделить на сумму однородных конечных частей, ни обратно его из подобных частей составить. Его невозможно представить как сумму частей: насыщающее созерцание эту сумму превосходит, поскольку постоянно добавляет к ней что-то еще. Такой феномен, который постоянно переполняется насыщающим его созерцанием, скорее следует называть несоизмеримым, неизмеримым (безмерным), чрезмерным. Причем эта чрезмерность не всегда и не в первую очередь проистекает из необъятности неограниченного количества; чаще она проявляется в том, что к ней неприменим последовательный синтез, благодаря которому можно было бы предвидеть агрегат как сумму его частей. Поскольку насыщенный феномен превосходит всякую сумму частей (которые, между прочим, зачастую еще и невозможно сосчитать), последовательный синтез вынужден уступить место синтезу, который мы будем называть мгновенным. Соответствующее этому синтезу представление предшествует и превосходит

^{1*} Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 163/B 204. [Кант И. Критика чистого разума. С. 174. — Прим. пер.]

представление его составляющих, а не получается из него в результате предвидения.

Возьмем в качестве примера удивление [*étonnement*]. Как отмечает Декарт в «Страстях души», страсть [удивления] охватывает нас еще до того, как мы познаем вещь, а точнее — именно потому, что мы познаем ее лишь отчасти: «Предмет можно воспринимать только таким, каким его представляет первое впечатление, и, следовательно, нет возможности познакомиться с ним ближе»^{1*}. «Предмет» показывает нам только одну свою «сторону» (можно сказать, *Abschattung*) и в то же время навязывает нам себя с такой мощью, что показываемое полностью овладевает нами, буквально зачаровывая нас. Однако «последовательный синтез» оказывается приостановлен уже на первом элементе — вместо этого осуществился иной синтез, мгновенный и несводимый к сумме своих частей. Любой феномен, вызывающий удивление, навязывает себя взгляду в той мере (а точнее, в той чрезмерности), в которой он не является результатом предсказуемого суммирования отдельных количеств. На самом деле, он удивляет потому, что у него нет никакой общей меры с предшествующими ему феноменами. Его ничто не предвещает и ничто не объясняет, поскольку, как указывал Спиноза, *nullam cum reliquis habet connexionem*, [«не имеет с другими никакой связи»]^{2*}. Таким образом, имеется по меньшей мере две феноменологические причины тому, что насыщенный феномен нельзя предсказать путем сложения составляющих его частей. Во-первых, потому что без конца насыщающее феномен созерцание не позволяет отделить друг от друга и суммировать конечное число его конечных частей, и всякая возможность предвидеть феномен тем самым исключается. Кроме того, потому что насыщенный феномен чаще всего навязывает себя благодаря удивлению, а в удивлении созерцательная данность обеспечивается именно за счет того, что части не сливаются и не суммируются.

{Другим примером может послужить полотно, написанное в стиле кубизма. Эти полотна основаны на констатации того, что феномены видения превосходят предполагаемую сумму своих частей (набросков и проекций) — причем как в принципе, так и на деле. Или точнее: чтобы видеть, необходимо разложить явление на некоторое количество частей, число которых (как в приводимом Гуссерлем простейшем примере с кубом) не прекращает расти, причем до бесконечности. Казалось бы, даже самые простые предметы — скрипка на столике, газета, ваза — дают увидеть куда больше, чем думалось вначале; то, что мы

^{1*} Descartes René, *Passions de l'âme*, § 73, AT XI, p. 383, 7–10. [Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 512. — Прим. пер.] См. также § 78. [Ibid. С. 514.]

^{2*} Spinoza, *Ethique*, III, 4. [Имеется в виду определение поглощения внимания (*admiratio*), данное Спинозой: «Поглощение внимания есть воображение какой-либо вещи, приковывающее к себе душу вследствие того, что это единственное в своем роде воображение не имеет с другими никакой связи». См.: Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 1. С. 509. — Прим. пер.]

момента́льно воспринимаем в созерцании, равно как то, что мы мыслим в понятии, остается бесконечно беднее, чем мы способны увидеть в реальности. Понятия этих предметов — которые мы знаем столь хорошо, что не тратим ни труда, ни времени, чтобы их как следует рассмотреть, — служат лишь для того, чтобы обозначить для нас предметы, упростить их и в конечном итоге скрыть всю интенсивность их сияния. По большей части мы хотим обладать идеей вещи вовсе не для того, чтобы эту вещь видеть, а лишь для того, чтобы удобнее было ею манипулировать. Мы пользуемся идеей как инструментом. Однако, если на время забыть про понятия, обнаружится, что можно столько всего увидеть — столько всего увидеть в старой скрипке на простеньком столике, в обычной газете, в скучной вазе, — если дать явиться всевозможным сторонам вещей, выделенных меняющейся игрой цветов на свету; что можно смотреть на вещи в разных перспективах, причем не только в реальных перспективах каждого предмета, как мы видим его вместе с очертаниями других предметов, перемещаясь по отношению к нему (то, что называется анаморфозой), но и особенно в ирреальной перспективе, в которой мы можем эти вещи вообразить или даже увидеть, если бы мы сумели совместить изнанку одного (например, футляра от скрипки) с лицевой стороной другого (скажем, с газетным заголовком), верхнюю левую часть одного (вазы) с нижней правой другого (ножки стола), потолок с полом и так далее. В принципе, все эти комбинации доступны видению, хотя наше зрение — интенции и созерцания — предоставляет нам лишь до смешного малую их часть. Все это прекрасно известно художнику-кубисту, который стремится сделать видимым ровно то, что первый встречный — предвзятый, в спешке, в делах — видит, однако хоть и видит, он не знает, что он это видит. Ну а поскольку ему это ни за чем не нужно, то первый встречный этого и не опознает, этим не интересуется — пусть все это и можно сделать видимым, если рассмотреть все наши интенции, их ассоциации и особенно все то, что остается нам недоступно из-за ограниченности обычного созерцания, хотя мы способны об этом догадаться. Кубист же просто купается в этом бесконечном беге не поддающихся сложению взрывов видимого — потому что видимое взрывается, если допустить его в явление, подобно волне, рассыпающейся фонтаном разноцветных капель, различных по размеру и траектории. Кубист радикальнее импрессиониста, который пытается передать на картине ровно то, что он испытывает; кубист стремится — и иногда это ему удается — дать явиться тому, что в действительности он видеть не может, он упрямо пытается придать этому хотя бы наималейшую возможность стать видимым}.

Во-вторых, насыщенный феномен невозможно выдержать. Согласно Канту, качество (интенсивная величина) позволяет созерцанию придать объекту некоторую степень реальности и ограничить его, вплоть до отрицания: каждому феномену нужно допустить некоторый уровень созерцания, именно это и может быть предвосхищено в восприятии.

Предвидение, которое имеет место в экстенсивной величине, обнаруживается и в величине интенсивной. Однако между этими случаями есть существенное различие: в одном случае предвидение происходит в последовательном синтезе однородного, а в другом — в восприятии разнородного, где на каждом следующем уровне происходит разрыв с предыдущим и возникает абсолютно уникальная новизна. Поскольку у Канта главную роль играет бедный феномен, он рассматривает эту гетерогенность только для самых простых случаев (первые уровни, отличные от нуля; неуловимые восприятия и т. д.). Однако в случае насыщенного феномена созерцание дает реальность без всяких ограничений (и, разумеется, без отрицания). Созерцание достигает такой интенсивной величины, которая не имеет (единой) меры, так что начиная с некоторого уровня интенсивность реального созерцания превосходит все предвосхищения восприятия. Перед лицом этого избытка восприятие не только не способно более предвосхитить, что достанется ему в созерцании, но даже не может выдерживать членение данного на уровни. Ведь в режиме бедных феноменов созерцание считается «слепым», а в по-настоящему радикальной феноменологии оно оказывается, наоборот, ослепительным. Взгляд не может вынести интенсивную величину созерцания, дающего насыщенный феномен, — точно так же, как он никогда не сумел бы предвидеть его экстенсивную величину.

То, чего взгляд не в состоянии выдержать, ослепляет. «Не выдерживать» — не то же самое, что «не видеть», ведь для того, чтобы не выдержать, надо сначала воспринять или даже увидеть. По сути, речь идет о том видимом, которое наш взгляд не может вынести. Это видимое кажется взгляду невыносимым, потому что оно слишком тяжело для взгляда. Его слава давит всей своей тяжестью, она слишком тяжела. Не несчастье, не страдание и не недостаток, а слава, радость, избыток — вот что здесь столь нестерпимо тяжело: «О, триумф! Какая слава! Неужто среди людей есть тот, чье сердце столь сильно, чтоб это снести?»^{1*} Созерцание дает слишком интенсивно, чтобы взгляд действительно мог видеть то, что он уже не может принять, то, что он не в силах даже встретить. Это ослепление относится к одной только интенсивности созерцания — об этом свидетельствует ослепление зрелищами, перед которыми созерцание остается обычным в количественном отношении, но обретает необыкновенную интенсивность. Так, Эдип ослеплен, увидев совершенное им преступление, — это почти моральная интенсивность созерцания. Тот же, Кого никто не может увидеть, не умерев, сначала ослепляет своей святостью, даже когда Его явление возвещается веянием тихого ветра². Ведь в насыщенном феномене созерцание в избытке, и потому («объективно») измеряющий его взгляд выдержать этого не в состоянии. Воспринять же его («субъективно»)

^{1*} Claudel Paul, «Tête d'or», in *Théâtre*, Paris, Gallimard, collection «Bibliothèque de la Pléiade», 1956, t. I, p. 210.

² Это аллюзия к двум ветхозаветным «богоявлениям»: Моисею (Исх. 33, 20) и Илии (3 Цар. 19, 12). — *Прим. ред.*

взгляд может только в негативном модусе невозможного восприятия, в модусе ослепления. Платон прекрасно описал это, говоря об узнике Пещеры: «Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, <...> взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии (ἀδυνατοῖ καθορᾶν) на те вещи, тень от которых он видел раньше»^{1*}. Речь идет именно о том, что он «мучается» при виде яркого света, что он бежит от него, оборачиваясь к «тому, что он в силах видеть (ἢ δύνатаι καθορᾶν)». То, что мешает видеть, — это «глаза», «пораженные сиянием»^{2*}. Притом ослепляет не только чувственная, но и интеллектуальная интуиция. Во-первых, потому что миф о пещере относится в конечном счете к эпистемологическим препятствиям на пути умопостигаемости, очевидным примером которых служат те ловушки, куда нас заводят чувства. Во-вторых, потому что идея блага точно так же (и даже прежде всего) оказывается «с трудом видна» (μόλις ὀραῖσθαι)^{3*}, конечно, не из-за недостатка (ведь она представляет собой «самое видимое из всего сущего»^{4*}), а как раз из-за избытка — ведь «душа не способна что-либо разглядеть, [так как] ослеплена ярким сиянием»^{5*}.

Во всех этих случаях видеть мешает избыток чувственной или умопостигаемой интенсивности света. Таким образом, ослепление представляет собой особый характер, присущий всем формам созерцания без исключения, которым созерцание обладает там, где оно интенсивнее, чем взгляд может вынести. Речь тут не идет о какой-то исключительной ситуации, о которой нужно было бы на всякий случай упомянуть на полях анализа бедного феномена — ведь бедный феномен считают более распространенным и, следовательно, более или менее нормативным. Напротив, мы говорим о сущностном определении феномена, которое является обязательным для нас исходя из двух соображений. (I) Кантовское описание интенсивных величин, столь оригинальное и верное в прочих отношениях, одновременно хранит выразительное молчание о самом характерном для интенсивной величины понятии — о понятии максимума. Ведь даже если объективно максимум, разумеется, определить невозможно, субъективно все же обнаруживается некоторый максимум, порог терпимости. Ослепление начинается, когда восприятие преодолевает свой субъективный максимум. При описании интенсивных величин необходимо в первую очередь учитывать наиболее высокие уровни этих величин, то есть субъективный максимум (или максимумы), о котором свидетельствует ослепление. (II) Ослепление, как и непредсказуемость, отмечает собой особый тип созерцательной

^{1*} Platon, *République*, 515c. [Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 296. — Прим. пер.]

^{2*} *Ibid.*, 516a. [Ibid. — Прим. пер.]

^{3*} *Ibid.*, 517c. [В русском переводе «с трудом различима» (Ibid. С. 298). — Прим. пер.]

^{4*} *Ibid.*, 517b-c. [Ibid. — Прим. пер.]

^{5*} *Ibid.*, 518a. [Ibid. С. 299. — Прим. пер.]

данности: тип этот не столь редок, как могло показаться при первом рассмотрении, но главное — он является решающим для подлинного признания конечности. Конечность обнаруживается [s'érrouve] и подтверждается не столько нехваткой данности нашему взгляду, сколько тем, что порой взгляд оказывается не в состоянии измерить весь размах данного. Напротив, именно соизмеряя себя с данным, взгляд эту нехватку испытывает [érrouve] — обнаруживая иногда в претерпевании сущностной пассивности свою несоразмерность данному. Конечность [созерцания] поверяется [s'érrouve] не столько нехваткой, сколько избытком.

Итак, по количеству насыщенный феномен невозможно интендировать, а по качеству его невозможно выдержать; но, кроме того, по отношению насыщенный феномен абсолютен, то есть он ускользает от любой аналогии опыта.

Кант определяет следующим образом принцип таких аналогий¹: «Опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий»^{2*}. Однако эту связь простая аппрегензия посредством эмпирического созерцания обеспечить не способна. Напротив, такая связь возникает лишь посредством понятий и во времени: «Так как само время воспринять нельзя, определение существования объектов во времени может быть осуществлено только посредством связывания их во времени вообще, стало быть, только посредством понятий, а priori устанавливающих связь»^{3*}. Это связывание опирается на три основоположения: взаимной присущности субстанции и акциденции, причинности между следствием и причиной и общности между разными субстанциями. Для установления этих основоположений Кант использует три предпосылки, опровержение которых и позволит нам уточнить определение насыщенного феномена.

Первая предпосылка: феномен не может проявляться иначе, как соотносываясь с условием единства опыта, то есть включаясь в предельно плотную сеть связей присущности, причинности и общности, которые, так сказать, неявно предписывают феномену его место и функцию. Это предписание носит жесткий характер: «все это многообразии должно быть объединено (soll vereinigt werden)»^{4*}; «аналогия опыта будет лишь правилом, согласно которому единство опыта <...> должно возникнуть из восприятий (entspringen soll)»^{5*}. Соглас-

¹ У Канта в «Критике чистого разума» отсутствует дефиниция аналогий опыта. Причина проста: он ее заимствует из «Философских опытов о человеческой природе и ее развитии» (1777) Тетенса. Там определение такое: «индуктивные положения, которые разум собирает тем же способом, как и общие понятия, абстрагируемые от индивидуальных представлений». См. об этом: *Круглов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в немецкой философии второй половины XVIII века. М., 2007. С. 331–332. Мы благодарны А.Н. Круглову за это замечание. — Прим. ред.

^{2*} Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, В 218. [Кант И. Критика чистого разума. С. 184. — Прим. пер.]

^{3*} В 219. [Ibid. — Прим. пер.]

^{4*} *Ibid.*, В 220. [Ibid. С. 185. — Прим. пер.]

^{5*} *Ibid.*, А 180/В 222. [Ibid. С. 186. — Прим. пер.]

но Канту, феномен является только в том месте, которое определено ему системой координат, а сама эта система управляется принципом единства опыта. Здесь, впрочем, закрадывается сомнение: должен ли всякий феномен без исключения соотносываться с единством опыта? Достаточно ли оснований, чтобы исключить возможность того, что восприятию навязывается феномен, которому невозможно приписать ни субстанцию, по отношению к которой он был бы акциденцией, ни причину, следствием которой он бы являлся, ни тем более *commercium* взаимодействий, в которое он бы вписался? Кроме того, вовсе не очевидно, что реально возникающие феномены (в отличие от феноменов, бедных созерцанием или даже полностью его лишенных) воспринимаются в первую очередь и чаще всего согласно именно этим аналогиям восприятия. Весьма возможно, что эти феномены, напротив, происходят не вписываясь (по крайней мере, поначалу) в сеть отношений, обеспечивающую опыту единство. Может статься, их значение состоит как раз в том, что им нельзя приписать никакого субстрата, никакой причины, никакого взаимодействия. Конечно, анализ быстро покажет, что большая часть феноменов более или менее возводится к аналогиям восприятия. Но те феномены (отнюдь не столь уж редкие), которые им не подчиняются, приобретают в таком случае характер и значение события¹. Событие — это феномен, который не удастся (исходя из прошлого) предсказать, который не удастся (исходя из настоящего) понять, который не удастся (исходя из будущего) воспроизвести. Событийное мы будем рассматривать здесь как в его индивидуальном, так и в коллективном измерении. Следовательно, аналогии опыта относятся только к узкой зоне феноменальности — к феноменам типа конституируемых науками предметов, бедных созерцанием, предсказуемых, полностью познаваемых, воспроизводимых; в то время как другие слои [феноменального] (и в первую очередь исторические феномены) в эту зону не входят.

Вторая кантовская предпосылка связана с выработкой подхода, обеспечивающего темпоральную и понятийную необходимость и, следовательно, единство опыта. Кант полагает, что это единство всегда должно осуществляться через обращение к аналогии, потому что «все эмпирические определения времени должны (müssen) быть подчинены правилам общего определения времени, и аналогии опыта <...> должны (müssen) быть такими правилами»^{2*}. Короче говоря, реальное регулирование опыта необходимостью, а значит, и обеспечение единства опыта осуществляется аналогиями опыта и только ими одними. Но ровно в тот момент, когда Кант определяет эти аналогии, он сам признает

¹ Для Мариона событийность насыщенного феномена означает его независимость от каузальных связей: феномен, пишет Марион, подобен розе Ангелуса Силезиуса, он «без почему». Событие как феномен характеризуется тремя чертами: неповторимостью, избыточностью феноменализации и нематафизической возможностью, которая не поддается предвидению и расчету и тем самым не предшествует совершившемуся факту, а, напротив, вытекает из него (cf.: *Marion J.-L. Étant donné*. P. 240–242). — *Прим. ред.*

^{2*} *Ibid.*, A 177/B 220. [Ibid. С. 185. — *Прим. пер.*]

хрупкость их феноменологической власти. В самом деле, в математике аналогия остается количественной в том смысле, что четвертый член [пропорции] поддается высчитыванию, исходя из остальных ее членов, то есть в математике он действительно конструируется; таким образом, равенство двух отношений величин «всегда конституирует» предмет и действительно удерживает его в едином опыте. Однако, как уточняет Кант, «в философии аналогия есть равенство двух не *количественных*, а *качественных* отношений, в котором я по трем данным членам могу познать и a priori вывести только отношение к четвертому члену, а не самый этот четвертый член <...>. Аналогия опыта будет лишь правилом, согласно которому единство опыта <...> должно возникнуть (entspringen soll) из восприятий и которое как основоположение должно иметь для предметов (явлений) не *конститутивную*, а только *регулятивную* значимость»^{1*}. Ясно, что если речь идет о феноменах, которые мы называем бедными (в данном случае — о математических феноменах²), созерцание (в данном случае — чистое пространственное созерцание) не способно насытить феномен и вступить в этом феномене в противоречие с единством и предустановленной необходимостью опыта; в этом случае аналогия остается лишь количественной и конститутивной. В общем, аналогия опыта имеется там, где феномен остается бедным. Но как только мы перемещаемся, например, в область физики, даже не говоря пока еще о насыщенном феномене, аналогия может что-либо регулировать только качественно: если А — причина, а В — следствие, то D будет находиться в положении (качество) следствия относительно С, но ничего нельзя сказать о том, что есть D и чем оно станет, его нельзя ни сконструировать (из-за нехватки чистого созерцания), ни конституировать. Замешательство Канта достигает наивысшей точки, когда в аналитике основоположений он загадочным образом вводит принципы, которые используются чисто «регулятивно». Это можно понять только одним образом: аналогии опыта реально не конституируют свои предметы, но лишь выражают субъективные требования рассудка. Предположим теперь, что аналогия восприятия, которые сведены таким образом к простому регулятивному употреблению, приходится иметь дело с насыщенным феноменом, который превосходит категории количества (его невозможно предвидеть) и качества (его невозможно выдержать), а также дается как чистое событие. Тогда каким образом аналогия (особенно если это чисто регулятивная аналогия) могла бы приписать такому феномену (тем более необходимо и a priori)

^{1*} *Ibid.*, A 179/B 222. [Ibid. С. 186. — *Прим. пер.*] (См. также: A 664/B 669. [Ibid. С. 480–481. — *Прим. пер.*].)

² Доминик Жанико во «Взорванной феноменологии» (1998) справедливо замечает, что математические феномены отнюдь не бедны созерцанием (если даже предположить, что в гуссерлевской феноменологии созерцанием наполняются сами феномены, а не соответствующие ноэзисы). Напротив, математические объекты (и, добавим мы, идеальные предметы вообще) «образуют архетипический пример гуссерлевского интуитивизма» (цит. по изданию: *Janicaud D. La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Eclat, 2009. P. 215). — *Прим. ред.*

какую-то точку, в которой его координаты были бы зафиксированы отношениями присущности, причинности и общности? Такой феномен ускользнет из отношений, потому что у него не будет никакой общей меры с членами отношений; он освободится от них, как и от всякой априорной детерминации опыта, которая попытается ему себя навязать. В этом смысле мы будем говорить об абсолютном феномене, свободном от связи со всякой аналогией с любым предметом опыта.

Отсюда следует, что и третья предпосылка Канта может быть поставлена под сомнение. Единство опыта разворачивается на фоне времени, поскольку это «синтетическое единство всех явлений согласно их отношению во времени»^{1*}. А значит, «все явления находятся во времени»^{2*}. {Таким образом, Кант не только заявляет, что время — это предельный горизонт всех феноменов, но и что горизонт вообще служит условием явления феноменов. Горизонт принимает в себя феномены и одновременно полагает им пределы. А это значит, что еще до прорыва феноменальности к видимости [visibilité] горизонт уже там и ждет их; что каждый феномен, являясь, всего лишь актуализирует какую-то толику горизонта, которая иначе осталась бы прозрачной или даже пустой. Там, где встает вопрос о горизонте, можно ставить вопросы о том, как именно мы его определяем (как горизонт времени, бытия, Ereignis [события] или даже этики, блага и т. д.), однако все эти вопросы не должны заслонить другой, более простой, но и более радикальный вопрос: бывают ли такие феномены, которые способны переполнить свой горизонт?} Речь не идет о том, чтобы избавиться от горизонта вообще, — это, без сомнений, исключило бы возможность проявления вообще; но о том, чтобы освободиться от ограничений, навязываемых горизонтом, который всякий раз предшествует явлению и таким образом неизменно входит в конфликт с притязанием феноменов на абсолютность. Допустим, имеется насыщенный феномен, который только что обрел свой абсолютный характер, освободившись от аналогий опыта, — какой горизонт ему следует признать? С одной стороны, этот феномен насыщается избытком созерцания и за счет этого выходит за рамки обывденного опыта. С другой стороны, горизонт уже по своему определению и определяет, и определяется, так что насыщенный феномен, достигая предела, способен насытить горизонт. В этом предположении нет ничего удивительного даже для строгой философии, в которой — например, у Спинозы — единая субстанция, которая захватывает все детерминации и всех соответствующих ей индивидов, подчиняет своему бесконечно насыщенному присутствию (in finitis attributis infinitis modis^{3*}) горизонт картезианской метафизи-

^{1*} *Ibid.*, A 177/B 220. [Ibid. С. 185. — Прим. пер.]

^{2*} *Ibid.*, A 182/B 224. [Ibid. С. 188. — Прим. пер.]

^{3*} Spinoza, *Ethique*, I, теорема 16: «Из необходимости Божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (то есть все, что только может представить себе бесконечный разум)». [Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. С. 17. — Прим. пер.]

ки, не оставляя на нем более никакого свободного пространства для конечного (абсолютная и универсальная необходимость). Такое насыщение горизонта одним-единственным насыщенным феноменом представляет собой опасность, которую в то же время нельзя и недооценивать, поскольку феномен рождается из опыта, причем опыта совершенно реального, вовсе не иллюзорного — опыта тотальности, опыта полной замкнутости, без окон и дверей, без инаковости [autre] и другого [autrui]. Однако источник этой опасности лежит не столько в самом насыщенном феномене, сколько в том, что насыщенный феномен не опознают. Действительно, когда он появляется, чаще всего с ним обращаются так, как если бы он был всего лишь обычным или бедным феноменом и как если бы горизонт также не мог бы быть насыщен. На самом деле, когда насыщенный феномен узнают и не путают с другими феноменами, то есть когда ему позволяют разыгрываться на нескольких горизонтах одновременно, то он сохраняет свою абсолютность и вместе с тем развеивает собственную опасность. {Оказывается, один из лучших примеров этому можно найти в доктрине трансценденталий: неустранимая множественность ens, unum, bonum, verum (и иногда pulchrum) позволяет {разложить насыщенный феномен по преимуществу — а именно Принцип — на составляющие по нескольким полностью автономным регистрам. В каждом из этих регистров насыщенный феномен дает себя увидеть только под каким-то одним углом зрения; каждая из этих перспектив рисует его частичным, доступным для постижения, но в то же время совершенно непостижимым образом: как сущее в акте бытия, как единое, которое предшествует единству, истине о себе и о мире, как невидимое сияние и проч. (у Плотина, Прокла, Дионисия и др.). То, что перспективы способны переходить одна в другую, показывает, что насыщение сохраняется, распределяясь по множеству совместимых, пусть и соперничающих горизонтов}. Можно описывать насыщенный феномен в терминах конечности [созерцания], поскольку подобное описание не отрицает за ним права на несколько горизонтов сразу. Обобщая, можно сказать, что, подобно тому как допускается существование (n+1)-мерных пространств, пусть их и невозможно в полной мере себе вообразить, можно допустить и существование феноменов в (n+1)-мерном горизонте. Так ослепление пролагает путь для бесконечной герменевтики.

Нельзя, впрочем, обойти вниманием еще один (пусть и редкий) случай, случай удвоенного насыщения. Если герменевтическое усилие в бесконечной множественности горизонтов оказывается не в состоянии разложить на составные элементы сущностно и абсолютно насыщенный феномен, то возможна ситуация, в которой каждая из этих перспектив, уже сама по себе насыщенная в одном из горизонтов (ослепления), вновь окажется заслонена другими перспективами того же феномена, которые накладываются на нее. Другими словами, возможен случай, когда в результате герменевтического усилия час-

тичные ослепления будут складываться, а не сочетаться. Таким образом, не только каждый из горизонтов по отдельности, но и любое их сочетание оказываются неспособными выдержать абсолютность этого феномена. И это именно потому, что он дает себя как абсолютный, то есть без какой-либо связи с обычными феноменами, без какой-либо предопределенности системой отношений, без предшествующего и без последующего в уже увиденном или хотя бы в предвидимом.} Иными словами, это феномен, насыщенный до такой степени, что мир не в состоянии его принять. Пришел к своим, и свои его не приняли¹ — придя в феноменальность, абсолютно насыщенный феномен может не найти в ней пространства, чтобы развернуться. Ему может быть отказано в раскрытии, но и даже изуродованный до неузнаваемости — он все равно проявляется.

Таким образом, давая себя абсолютно, насыщенный феномен также и дается как абсолютный, как свободный от всякой аналогии с уже виденным, объективированным, понятным опытом. Он освобождается от этого, потому что он не зависит ни от какого горизонта. Напротив, либо он просто насыщает горизонт, либо он преумножает его, дабы насытить еще сильнее, либо превосходит его и оказывается отвержен им (но и даже изуродованный — он все равно проявляется). В любом случае насыщенный феномен не зависит от такого условия возможности, как горизонт (каким бы он ни был). Поэтому мы будем называть такой феномен необусловленным.

По количеству насыщенный феномен — нельзя интендировать, по качеству — невозможно выдержать, по отношению — он абсолютен, то есть не обусловлен горизонтом, и, наконец, по модальности — на насыщенный феномен невозможно смотреть.

Кант настаивает, что категории модальности отличаются от всех прочих, поскольку они не определяют ни сами объекты, ни отношения между ними, а лишь их «отношение к мышлению вообще»^{2*}, поскольку они «выражают только отношение к познавательной способности»^{3*}, «ничего..., кроме того лишь, что указывают действие познавательной способности»^{4*}. По сути, между предметами опыта и познавательной способностью имеется не только «простое отношение»: они фактически «согласуются». Этим согласованием определяется возможность бытия феноменов (а значит, и их действительность и необходимость) — они возможны в той мере, в которой они приемлемы для Я, поскольку опыт возникает для Я и за счет Я. «Постулат возможности вещей требует (fordert), следовательно, чтобы понятие их согласовывалось

¹ Ин. 1:11. — *Прим. ред.*

^{2*} Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, соответственно А 74/В 100. [В оригинале: «den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt». *Кант И.* Критика чистого разума. С. 106. — *Прим. пер.*]

^{3*} *Ibid.*, А 219/В 266. [Ibid. С. 215. — *Прим. пер.*]

^{4*} *Ibid.*, А 234/В 287. [Ibid. С. 228. — *Прим. пер.*]

(zusammenstimme) с формальными условиями опыта вообще»^{1*}. Феномен возможен строго в той мере, в какой он согласуется с формальными условиями опыта, то есть с задающей эти условия познавательной способностью, и, стало быть, в конечном счете с самим трансцендентальным Я. Возможность феномена зависит от его сводимости к Я.

В таком случае мы можем перевернуть схему Канта и задать вопрос: что произошло бы с феноменологической точки зрения, если бы феномен не «согласовывался» и не «соответствовал» познавательной способности Я? Кант ответил бы однозначно: этот феномен не явился бы вовсе, а точнее, не было бы вообще никакого феномена, а только перцептивное искажение без всякого предмета. Но даже если этот ответ имеет смысл в случае бедного феномена, феномена обычного, то может ли он нас удовлетворить применительно к насыщенному феномену? Действительно, ситуация меняется коренным образом. Конечно, в случае насыщения Я ощущает рассогласованность между феноменом (по крайней мере, потенциальным) и субъективными условиями опыта этого феномена. В итоге Я оказывается не в состоянии конституировать предмет. Но из этой неспособности к опредмечиванию еще отнюдь не следует, что не является вообще ничего: поскольку насыщение созерцанием нельзя интендировать, невозможно выдержать и оно абсолютно, оно навязывает себя как исключительный феномен, исключительный не в силу нехватки, а в силу избытка. Насыщенный феномен не позволяет видеть себя как предмет именно потому, что он является с множественным и неопишуемым избытком, который препятствует всякой попытке конституирования. Определить насыщенный феномен как феномен непредметный, а точнее, неопредмечиваемый, не означает перейти в область иррационального или произвольного. Речь идет попросту о том, чтобы указать на одно из его отличительных свойств: хотя он в высшей степени видим, на него невозможно смотреть. В данном случае мы понимаем слово «смотреть» [regarder] буквально: re-garder — это точная калька с in-tueri, от tueri², garder в смысле «присматривать», «не спускать глаз», «следить краем глаза». Таким образом, regarder подразумевает способность хранить усмотренное видимое под контролем увидевшего, который становится смотрящим. И разумеется, вовсе не случайно Декарт поручает intuitus удерживать в очевидности то, что его редуцирует к статусу objectum. Определить насыщенный феномен как феномен, на который невозможно смотреть, — значит указать на возможность того, что феномен навязывается с таким избытком созерцания, что он не может ни свестись к условиям опыта, то есть к Я, которое эти условия задает, ни уклониться от того, чтобы явиться.

Тогда каким образом он является? Он является вопреки условиям возможности опыта и в рассогласовании с ними — он навязывает не-

^{1*} *Ibid.*, А 220/В 267. [Ibid. С. 216. — *Прим. пер.*]

² Лат. tueri — одновременно и «смотреть, наблюдать», и «хранить, охранять». — *Прим. пер.*

возможный опыт (а может быть, даже и опыт невозможного). В случае насыщенного феномена имеет место исключительно контр-опыт. Сталкиваясь с насыщенным феноменом, Я не может его не видеть, однако не может смотреть на него как на предмет. Глаз способен увидеть насыщенный феномен, но не способен его удержать. Что же видит око, лишённое взгляда? Оно видит избыток созерцательной данности, но не данности как таковой, а данности замутненной из-за того, что слишком слаба линза, слишком мала диафрагма, слишком обрезан кадр, который его воспринимает — или, точнее, который более не может его принять. Глаз воспринимает не столько явление насыщенного феномена, сколько толчок, туман, передержку — помехи, которые этот феномен накладывает на привычные условия опыта. Единственное зрелище, которое доступно глазу, — это зрелище его собственной неспособности что бы то ни было конституировать. Он не может ничего увидеть четко, но ясно ощущает эту свою неспособность перед лицом чрезмерности видимого, и прежде всего он чувствует, что видимое искажено, что шум не дает разобрать послание, он оскорблен в своей конечности. Глаз не различает уже ничего предметно данного и именно потому получает чистую данность. Эта феноменологическая крайность представляет собой парадокс, и он не просто отменяет, а переворачивает отношение, при котором феномен подчиняется Я. Я теперь не способно конституировать этот феномен, а, наоборот, чувствует, что оно само им конституировано. Теперь оно не конституирует, а конституируется, поскольку оно больше не располагает господствующей точкой зрения на созерцание, созерцание само овладевает им. В пространстве насыщенный феномен топит Я в наплыве созерцания, а во времени он предшествует Я, взывая к нему еще до его появления. Я теряет свое первенство и, если можно так выразиться, обнаруживает, что его сместили, что оно больше не отвечает за конституирование, что оно само конституировано, — это уже скорее не Я [Je] конституирую, а меня [moi] конституируют. Очевидно, что к насыщенному феномену примыкает в данном случае то, что мы когда-то назвали субъектом по последнему зову^{1*}, субъектом, сбитым с толку [interloqué]². Я, обнаруживая себя не конституирующим, каким оно было для обычных феноменов, но конституированным насыщенным феноменом, способно идентифицировать самое себя, только признав первенство насыщенного феномена. Такой разворот оставляет Я в сущностном замешательстве: Я захвачено врасплох событием более первичным, чем оно само, — событием, которое лишает Я самого себя.

^{1*} См.: Marion Jean-Luc, «Le sujet de dernier appel», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1991, № 1, pp. 77–95.

² Само по себе слово *interloqué* значит «сбитый с толку, находящийся в замешательстве», но Марион одновременно использует его для перевода немецкого *Angeschprochen* — тот, к кому обращен зов, просьба, вопрос. Нетрудно узнать в вопрошаемом Я левинасовского субъекта ответственности, к которому всегда уже обращена просьба Другого, на которую субъект отвечает: «Вот я, пошли меня». — *Прим. ред.*

Таким образом, феномен более не сводится к смотрящему на него Я. Оказывается, что когда на него невозможно смотреть, его невозможно и редуцировать. Тут нет никакого отклонения от главной темы, никакого поворота, даже «теологического»¹, но лишь констатация того факта, что в ряде случаев данности избыток созерцания не удовлетворяет условиям обычного опыта и что чистое событие, совершаясь, не может быть предметно конституировано. След события остается лишь в Я/меня [Je/moi], которое практически вопреки своей воле обнаруживает, что оно само конституировано тем, что им было принято. На смену конституирующему субъекту приходит конституированный свидетель. Конституированный свидетель, а значит — уже не производитель, хотя все еще работник истины.

Вводя в феноменологию понятие насыщенного феномена, мы описали его как феномен, который по количеству — невозможно интендировать (предвидеть), по качеству — невозможно выдержать, а также как феномен безусловный по отношению и несводимый к Я (феномен, на который невозможно смотреть) по модальности. Эти четыре характеристики поочередно опровергают всю ту классификацию, с помощью которой Кант описывал феномены и определяющие их принципы.

В то же время в феноменологии Гуссерля между этими новыми характеристиками существуют несколько более сложные взаимоотношения. Две первые характеристики — невозможность интендировать и невозможность выдержать — не представляют никаких принципиальных затруднений для «принципа всех принципов», поскольку то, что дается созерцанием, может количественно и качественно выходить за пределы досягаемости взгляда; нужно только, чтобы это было действительно дано созерцанием. Однако с двумя другими характеристиками дело обстоит иначе. «Принцип всех принципов» предполагает, что горизонт и конституирующее Я — это две неоспоримые предпосылки всего того, что вообще может быть конституировано в качестве феномена. Но насыщенный феномен не обусловлен горизонтом и не сводим к Я, а потому он претендует на возможность, которая была бы свободна от обеих этих предпосылок. Таким образом, он противоречит «принципу всех принципов» и превосходит его. Гуссерль, который стремился преодолеть кантовскую метафизику феномена, должен преодолеть и самого себя, чтобы ему открылась возможность насыщенного феномена. Отстаивая «принцип всех принципов», Гуссерль в целом и прежде всего сохраняет двойную оговорку, двойное ограничение в отношении возможности. Но может оказаться, что эта оговорка в отношении возможности является оговоркой самой феноменологии, которая сохраняет оговорку для возможности, позволяя превзойти себя в направлении безоговорочной, ничем не ограниченной возможности.

¹ Марион намекает на известную работу Доминика Жанико «Теологический поворот французской феноменологии», в которой Жанико обвинил Левинаса, Анри Мариона в том, что они под видом феноменологической протаскивают сугубо теологическую проблематику. — *Прим. ред.*

Поскольку насыщенный феномен дается безо всяких условий, ничем не сдержанно, в нем открывается парадигма феномена без ограничений. Таким образом, феноменология, следуя насыщенному феномену как путеводной нити, находит свою последнюю возможность: эта возможность превосходит не только действительность, но и сами условия возможности. Это возможность безусловной возможности, другими словами, возможность невозможного, насыщенный феномен.

Не следует понимать насыщенный феномен как предельный, исключительный, смутный и иррациональный — короче говоря, как «мистический» случай феноменальности. Напротив, в нем с полной понятийной согласованностью выполняется лучше всего работающее определение феномена: только насыщенный феномен поистине является как сам феномен, как феномен себя самого и из себя самого^{1*}, потому что только его явление не ограничено ни горизонтом, ни редукцией к Я. Это чистое явление себя и из себя, явление, возможность которого не подчиняется никакому предварительному определению, мы будем называть также откровением. И мы настаиваем, что речь здесь идет просто-напросто о феномене в полном смысле этого слова.

Между тем истории философии давно известны такие насыщенные феномены. Можно даже сказать, что никто из великих метафизиков не обошелся без описания одного или нескольких насыщенных феноменов, хотя порой эти описания вступали в противоречие с предпосылками их собственных учений. Из всего множества вполне очевидных примеров мы остановимся здесь лишь на Декарте и Канте.

(а) Декарт, который во всех прочих случаях сводит феномен к идее, а идею — к предмету, тем не менее мыслит идею бесконечного как насыщенный феномен. По количеству идея бесконечного получается не путем суммирования или последовательного синтеза, но *tota simul*, [сразу]^{2*}; тем самым удивление (*admirari*) застигает взгляд (*intueri*) внезапно, врасплох. По качеству идея бесконечного не довольствуется никаким конечным уровнем и допускает только максимум: *maxime clara et distincta, maxime vera* [наиболее ясная и отчетливая, наиболее истинная]^{3*}. По отношению — у нее нет никакой аналогии ни с одной другой идеей: «*nihil univoce*» [ни одно из свойств... не присуще однозначно]^{4*}. Действительно, она преодолевает любой горизонт в силу того, что она остается недоступной пониманию, мысль способна лишь коснуться ее: *attingam quomodolibet cogitatione* [каким-то образом прикасаюсь своим

^{1*} «Das sich-an-ihm-selbst-zeigende» [само-по-себе-себя-кажущее]. Heidegger M., *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1985, § 7, p. 31. [Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибикина. М.: Академический Проект, 2011. С. 31. — Прим. пер.]

^{2*} Descartes R., *Méditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 371. [Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Собр. соч. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 290. — Прим. пер.]

^{3*} *Ibid.* P. 46. [Ibid. C. 39. — Прим. пер.]

^{4*} *Ibid.* P. 137. [Ibid. C. 111. — Прим. пер.] См. также: Descartes R., *Principia philosophiae*, in *Œuvres*, T. VIII, Première partie, § 51. [Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Собр. соч. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 334. — Прим. пер.]

интеллектом]^{1*}. По модальности — идея бесконечного не дает свести себя к конституирующему Я, она понимает Я и не дает ему понять себя: *non tam saepe quam ab ipsis carpi* [не (столько совершенства Бога) охватить, сколько быть самому охваченным восторгом]^{2*}, так что даже его могло бы счесть себя вопрошаемым и восхищенным. А впрочем, разве недостаточно просто буквально перевести «идею конечного» как «насыщенный феномен», чтобы прийти к нашему выводу?

(б) Кант дает более важный пример анализа насыщенного феномена, потому что он, в отличие от Картезиуса примера, не имеет отношения к рациональной теологии. Речь идет о «возвышенном». Ранее для опровержения принципа нехватки созерцания и обоснования возможности насыщения мы опирались на «эстетическую идею». На самом деле, насыщенный феномен начинается именно с доктрины возвышенного. Действительно, по количеству у возвышенного нет ни формы, ни порядка, ведь оно велико «без сравнения» — абсолютно, а не сравнительно (*absolute, schlechthin, bloss*)^{3*}. По качеству — будучи «негативным удовольствием»^{4*}, возвышенное противоречит вкусу и вызывает «чувство несоразмерности», «огромности»^{5*}. По отношению — явным образом оно избегает любой аналогии и любого горизонта, поскольку в буквальном смысле слова оно представляет собой «безграничность» (*Unbegrenztheit*)^{6*}. Наконец, по модальности — не согласуясь с нашей познавательной способностью, возвышенное «по форме может показаться (*erscheinen mag*) нашей способности суждения нецелесообразным (*zweckwidrig*)»^{7*}, так что отношение способности суждения к феномену переворачивается вплоть до того, что теперь уже феномен «смотрит» на Я с «уважением»^{8*}. Таким образом, кантовский пример возвышенного мог бы расширить область использования понятия насыщенного феномена.

Итак, подведем краткие итоги. Все феномены можно разделить на три основные сферы в зависимости от содержания в них созерцания — от наименьшего к наибольшему. Во-первых, это феномены, лишенные созерцания или бедные созерцанием: формальные языки (Гуссерль приписывает им категориальное созерцание), математические идеали-

^{1*} *Ibid.* P. 139. [Ibid. C. 112. — Прим. пер.] См. также: Descartes R., *Principia philosophiae*, § 52, 46. [Декарт Р. Первоначала философии. С. 334, 332. — Прим. пер.]

^{2*} *Ibid.* P. 114. [Ibid. C. 92. — Прим. пер.]

^{3*} Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, § 25, AA. Bd. V. S. 248; «Formlosigkeit», § 24, S. 247; «Unordnung» § 23, S. 246; «über alle Vergleichung», «schlechthin» § 25, S. 248. [Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч. Т. 5, § 25. С. 86; «Бесформенность», § 24. С. 85; «Беспорядок», § 23. С. 84; «сверх всякого сравнения» и «абсолютно», § 25. С. 86. — Прим. пер.]

^{4*} *Ibid.* § 23. S. 245. [Ibid. C. 83. — Прим. пер.]

^{5*} *Ibid.* § 26. S. 252. [Ibid. C. 90–91. — Прим. пер.]

^{6*} *Ibid.* § 23. S. 244. [Ibid. C. 82. — Прим. пер.]

^{7*} *Ibid.* § 23. S. 245. [Ibid. C. 83. — Прим. пер.]

^{8*} *Ibid.* § 27. S. 257. [Ibid. C. 95–96. — Прим. пер.] Мы здесь следуем Ф. Лаку-Лабарту («Возвышенная истина») и Ж.-А. Нанси («Возвышенная жертва», а именно «Возвышенная целостность превыше максимума: иначе говоря, она *превыше всего*»), in M. Deguy, *Du sublime*, Paris, 1988.

зации (Кант установил для них чистое созерцание). Во-вторых, обычные феномены: в идеальном случае их значение, которое соответствует интенции, может получить адекватное наполнение созерцанием, однако в большинстве случаев этого не происходит. В этих двух сферах конституирование предметов становится возможным именно потому, что нехватка созерцания обеспечивает понимание, предвидение и воспроизведение. Наконец, в-третьих, имеются также насыщенные феномены, которые ускользают от предметного конституирования в силу избытка созерцания. Для удобства их можно разделить на два типа.

1. Чистые исторические события — они по определению неповторимы и, как правило, оказываются непредвиденными. Поскольку вследствие избытка созерцательной данности они избегают опредмечивания, их разумность не подразумевает понимания, однако предполагает герменевтический подход^{1*}. Насыщение созерцанием преодолевает единый горизонт и заставляет обращаться ко множеству герменевтик во множестве горизонтов. Наконец, когда со свидетелем случается чистое историческое событие, он не только не понимает его (Я не конституирует), но, наоборот, сам оказывается понят событием (Я конституировано). Я понимаю себя исходя из события, которое случается с ним, — и лишь в той мере, в которой само оно не понимает события. Чистые исторические события представляют собой тип исторически насыщенных феноменов — следовательно, это феномены сообщества, феномены принципиально сообщаемые.

2. С феноменами второго типа, феноменами откровения, дело иногда обстоит иначе. Повторим, что под «откровением» мы здесь понимаем строго феноменологическое понятие — это чистое явление себя и из себя, возможность которого не зависит ни от какой предварительной детерминации. Такие феномены, данные в откровении, случаются главным образом в трех областях. Во-первых, картина, то есть зрелище, которое невозможно конституировать вследствие избытка созерцания, но на которое все же можно смотреть (идол). Во-вторых, любимое мной лицо, которое становится невидимым не только оттого, что ослепляет меня, но и потому, что я не хочу и не могу видеть в нем ничего, кроме его невидимого взгляда, который для моего собственного взгляда слишком тяжел (икона). Наконец, теофания, в которой избыток созерцания приводит к парадоксу: невидимый взгляд пристально глядит на меня с любовью. Именно в этом последнем случае мы можем поставить вопрос о возможности феноменологии религии пусть и не в новых (ведь речь идет лишь о том, чтобы довести до конца саму интенцию феноменологии), но ясных и простых терминах.

В любом случае, признать насыщенные феномены — значит помыслить *aliquid quo majus cogitari nequit* [ничто, больше чего нельзя ничего

^{1*} В этом состоит предмет исследований Рикера, которые имеют для нас определяющее значение; например: Ricœur P. *Temps et récit*, III, Le Temps raconté, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

себе представить]¹ всерьез, то есть как последнюю возможность феноменологического^{2*}.

Перевод В.В. Земсковой и Г.Б. Юдина под редакцией А.В. Ямольской и С.А. Шолоховой по изданию: Marion Jean-Luc. *Le phénomène saturé* // Marion Jean-Luc. *Le visible et le révélé*. Paris: © Les Éditions du Cerf, 2004. P. 35–74.

¹ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Пер., послесл. и коммент. И.В. Купреевой. М., 1995. С. 129. — Прим. пер.

^{2*} Относительно этого образцового примера насыщенного феномена см. наше исследование «L'argument relève-t-il de l'ontologie?» // Archivio di filosofia. Rome, 1990, впоследствии перепечатанное в: J.-L. Marion. *Questions cartésiennes*. Paris: P.U.F., 1991.

Предисловие к переводу статьи Мориса Мерло-Понти «Сомнения Сезанна»

Морис Мерло-Понти является одним из тех немногих мыслителей и авторов философских текстов, которые не просто всерьез относятся к произведениям искусства, видя в них, например, важнейший иллюстративный материал, проясняющий собственную рефлексию, но, до известной степени, признают свою вторичность (именно в качестве философов) по отношению к творцам эстетических продуктов. Мыслители подобного рода ставят перед собой задачи, близкие к той, которую ставили перед собой средневековые философы, чьей единственной целью в сложившейся культурной ситуации было создание некоего рационального комментария к уже свершившемуся событию истины — Священному Писанию. Похожим образом Мерло-Понти относится к творчеству Сезанна. Для французского философа Сезанн (как, скажем, для Хайдеггера — Гёльдерлина) есть своего рода «живописец живописи». Живописец типа Сезанна, как и философ-феноменолог, по мысли Мерло-Понти, вовлечены в один и тот же проект — прояснения нашего дорефлективного присутствия в мире. Но если философ может лишь косвенно указать (с помощью рационалистической терминологии) на то, где надлежит искать этот опыт присутствия, то художник (далеко, однако, не всякий) может непосредственно показать, воспроизвести такого рода опыт. В случае с живописью — опыт видения мира в контексте восприятия исходной вовлеченности индивида в мир. Художник может то, чего не может философ. Но лишь философ может объяснить это преимущество художника, эту первичность эстетического творчества по сравнению с творчеством рациональным.

М. Мерло-Понти достаточно часто углублялся в философский анализ художественного творчества. Помимо больших своих работ (вроде «Феноменологии восприятия»), в которых такого рода анализ также играет существенную роль, философ прицельно обращается к нему и в целом ряде эссе, специально посвященных соответствующей проблематике. «Сомнение Сезанна» — одна из наиболее значительных в этом ряду работ. Она была опубликована в 1945 году, то есть одновременно с публикацией «Феноменологии восприятия» — работы, знаменующей момент наибольшего сближения французского философа с феноменологической традицией. В дальнейшем данное эссе вошло в состав сборника «Смысл и бессмыслица», увидевшего свет в 1948 году. Тематически «Сомнение Сезанна» представляет собой некое прояснение и дополнение к тому варианту феноменологии, который в это время развивал Мерло-Понти. Одним из ключевых моментов понимания им специфики феноменологического описания реальности была

«операциональная интенциональность», которая реализовывалась в «первичном, дорефлективном восприятии». Именно такого рода восприятие, по мысли французского философа, и оказывается объектом исследовательской практики зрелого Сезанна. Пройдя фазу увлечения импрессионизмом, художник выходит к своего рода золотой середине, к которой применительно к феноменологии приходит и сам Мерло-Понти. Сезанн оказывается равно удален как от отягощенного объективизмом линейного академизма, претендующего на универсальность той системы перспективы, на которой он основан, так и эфемерности и мимолетности импрессионистской субъективности. У Сезанна, согласно Мерло-Понти, взгляд укоренен в бытии, что не позволяет ему оставаться поверхностным, ограниченным чистым впечатлением. Но он же и сохраняет поверхностность, поскольку учитывает и воспроизводит реальную множественность ракурсов видения, составляющих способы перцептивного контакта с видимым миром, в отличие от монотонности унифицирующей линейности классического искусства. Искусство Сезанна никогда не бывает завершенным, так как незавершен и наш первичный контакт с миром. «Сомнение» художника свидетельствует не о его слабости, но об ответственности и искренности в попытках воспроизвести встречу «Я» и «Другого».

Представленная работа Мерло-Понти вряд ли может рассматриваться как исчерпывающая и законченная в плане выражения эстетических воззрений французского философа. Она, скорее, представляет собой этап в их формировании. В лучшем случае — некий промежуточный итог. Эстетическая мысль философа трансформируется в круг идей, сформулированных в сборнике «Язык несказанного и голоса безмолвия» (1952) и, далее, в итоговый до известной степени текст «Око и дух» (1961). Эти трансформации будут соответствовать сдвигам и смене акцентов в общефилософской позиции мыслителя. Эстетика будет все больше вписываться в онтологический горизонт позднего Мерло-Понти и, в этом смысле, все меньше будет собственно и только эстетической. Но неизменным останется интерес философа к двум видам художественного творчества — живописи и литературе как двум формам первичной укорененности в мире.

В.И. Стрелков

Морис Мерло-Понти

Сомнения Сезанна

Чтобы написать натюрморт, ему требовалось сто сеансов живописи, чтобы написать портрет — сто пятьдесят сеансов позирования. То, что мы называем его творениями, было для него лишь упражнениями, поиском путей в живописи. В сентябре 1906 года, в возрасте 67 лет, за месяц до своей смерти он пишет: «У меня такие сильные мозговые нарушения, мое состояние настолько плохо, что в какой-то момент я испугался, как бы мой слабый рассудок не сдал... Сейчас мне лучше, и я, кажется, нашел верное направление в своих этюдах. Удастся ли мне достичь своей цели, которую я так долго искал и к которой так стремился? Я все так же пишу этюды натюрмортов, и мне кажется, что я постепенно продвигаюсь вперед». Живопись была его вселенной и его способом существования. Сезанн работает один, учеников у него нет, родственники не поддерживают его, жюри салонов отвергают. Вечером того самого дня, когда умерла его мать, он продолжает писать. Он пишет и в 1870 году в Эстаке¹, в то время как его за уклонение от призыва в армию разыскивают жандармы. И все же иногда Сезанн сомневается в своем призвании. С годами он задумывается, не связано ли новаторство его живописи с плохим зрением: может, вся его судьба была построена всего лишь на дефекте организма? Эти сомнения подогревает и невежество современников. «Произведения пьяного мусорщика», — писал в 1905 году один критик. И сегодня Камилл Моклер² использует в своих построениях признания самого Сезанна в своей бессилии. Тем временем его картины расходятся по всему миру. Откуда такая неуверенность в себе, такое усердие, столько неудач и затем — величайший успех?

Эмиль Золя, друживший с Сезанном с самого детства, первый признает его гениальность и первый говорит о нем как о «неудавшемся гении». Наблюдая Сезанна вблизи, обращая внимание больше на его характер, чем на суть его живописи, Золя, безусловно, мог считать ее болезненным симптомом.

Ведь еще начиная с его поступления в коллеж Бурбон в 1852 году, друзей Сезанна беспокоят приступы гнева и депрессии, случающиеся у него. Через семь лет Сезанн принимает решение стать художником, но его одолевают сомнения, и он не решается просить своего отца — шляпника, а затем владельца банка — отправить его в Париж. В своих

письмах Золя упрекает его в колебаниях, слабости и нерешительности. Сезанн приезжает в Париж, но пишет об этом так: «Я лишь сменил место, и тоска последовала за мной». Он не переносит дискуссий, потому что они утомительны, и поскольку у него никогда не получается формулировать свои аргументы. Его одолевает тревога. В возрасте сорока двух лет Сезанн пишет завещание, так как ему кажется, что он умрет молодым. В сорок шесть лет он страстно влюбляется и полгода страдает и мучается, но развязка истории останется неизвестной, и он никогда об этом не будет говорить. В пятьдесят один год он уезжает в Экс¹, природа которого лучше всего соответствует его гению, но эта поездка — одновременно и бегство в мир детства, где живут его мать и сестра. После смерти матери Сезанн ищет опору в своем собственном сыне. «Жизнь пугающая», — часто повторяет он. В это время он обращается к религии, которая для него начинается со страха жизни и страха смерти. «Это все страх, — объясняет он другу, — я чувствую, что проживу в этом мире еще только четыре дня, а что потом? Полагаю, я продолжу жить, но я не хочу поджариваться in aeternum²». Впоследствии его религиозное чувство углубится, но толчком к нему была потребность найти опору, снять с себя ответственность за свою жизнь. Он становится все более робким, недоверчивым и ранимым. Иногда Сезанн приезжает в Париж, но при встрече с друзьями издали подает им знак, чтобы они не подходили к нему. В 1903 году, когда в Париже его картины начинают продаваться вдвое дороже, чем картины Моне, и когда к нему приходят побеседовать такие молодые люди, как Жоашен Гаске³ и Эмиль Бернар⁴, он немного оттаивает. Приступы гнева тем не менее продолжают продолжаться. Однажды в Эксе Сезанна внезапно ударил проходивший мимо мальчишка, и с тех пор он не выносил прикосновения к себе. В другой раз, уже в старости, его, покачнувшегося, поддержал рукой Эмиль Бернар. Сезанна обуял гнев. Было слышно, как он шагал из угла в угол по мастерской и кричал, что не позволит «заарканить себя». Именно из-за боязни «аркана» он не допускал в свою мастерскую женщин, которые могли бы служить ему моделями, в свою жизнь — священников, которых называл прилипалами, в свои мысли — идеи Эмиля Бернара, если они были слишком настойчивыми.

Потеря контактов с людьми, неспособность справиться с незнакомыми ситуациями, желание отгородиться привычным, создать свой мир, недоступный для проблем, жесткое противопоставление теории и практики, «аркана» и свободы-одиночества — все эти симптомы позволяют говорить о патологической конституции и, как и в случае Эль Греко, о шизоидности Сезанна. Может быть, стремление писать с натуры, то есть «с природы», пришло к Сезанну в связи с этим же недугом. Его исключительное внимание к природе, цвету, неодушевленный

¹ L'Estaque — в настоящее время один из кварталов Марселя, ранее — маленькая рыбацкая деревня на западе Марселя. — *Прим. пер.*

² Camille Mauclair (1872–1945) — французский поэт, писатель, историк искусства и литературный критик. — *Прим. пер.*

¹ Aix-en-Provence — город на юге Франции. — *Прим. пер.*

² Лат. вечно. — *Прим. пер.*

³ Joachim Gasquet (1873–1921) — французский поэт и критик. — *Прим. пер.*

⁴ Emile Bernard (1868–1941) — французский художник и писатель. — *Прим. пер.*

характер его живописи (он говорил, что человеческое лицо необходимо писать как предмет), его благоговение перед видимым миром были, возможно, не чем иным, как бегством от мира людей, отстранением от своей человеческой природы.

Такие предположения не прибавляют положительного смысла его творчеству, однако отсюда нельзя попросту сделать вывод о том, что его живопись — продукт деградации и, как говорил Ницше, «обедненной» жизни, или о том, что эта живопись не смогла бы ничему научить состоявшегося человека. По всей видимости и Золя, и Эмиль Бернар уделяли слишком большое внимание психологии, своему личному знакомству с Сезанном, поэтому и сочли его творчество неудачей. Однако вполне возможно, что именно из-за своего нервного заболевания Сезанну удалось создать искусство, значимое для всех. Предоставленный самому себе, он смог взглянуть на природу так, как способен только человек. Смысл его творчества не определяется его жизнью.

Оценить его творчество не поможет ни изучение истории живописи, то есть влияния на приемы Сезанна других художников (итальянцев, Тинторетто, Делакруа, Курбе, импрессионистов), ни анализ того, что он говорил о своем творчестве сам.

Его первые произведения вплоть до 1870 года — это воплощенные грезы: Похищение, Убийство. Они порождены чувствами, и их главная задача — вызывать чувства. Они почти всегда написаны крупными мазками и отражают скорее моральную сторону событий, чем их видимую форму. Именно импрессионистам, и в большей степени Писсарро, Сезанн обязан идее живописи не как воплощению воображаемых сцен, не как проекции вонне выдуманного сюжета, а как тщательному воспроизведению того, что нам кажется [arragences], как работе на природе, а не в мастерской. Именно благодаря Писсарро Сезанну удалось уйти от барочного стиля, передающего *прежде всего* движение, и начать писать сплошными мелкими точками и неторопливыми штрихами.

Однако Сезанн быстро отходит от импрессионистов. Задача импрессионизма — передать средствами живописи то, как предметы воздействуют на наше зрение и чувства. Он стремится показать нам предметы такими, какими они предстают нашему восприятию на данный момент, — не имеющими четких контуров, связь между которыми возникает под влиянием света и воздуха. Чтобы передать эту световую оболочку, необходимо было отказаться от терракотовой, охристой, черной палитры и использовать лишь семь основных цветов спектра. Для передачи цвета предмета недостаточно было просто передать на холсте его локальный цвет — тот, который присущ ему вне зависимости от его окружения. Необходимо учитывать эффекты контраста, которые в природе этот локальный цвет изменяют. Более того, каждый цвет, который мы видим в природе, как бы рикошетом заставляет нас увидеть дополнительные цвета, и эти дополнительные цвета усиливают друг друга. Поэтому для того, чтобы получить впечатление солнечного

освещения на картине, которую будут рассматривать в помещении при слабом свете, необходимо использовать не только зеленый цвет — если речь идет о траве, — но и дополнительный к нему, красный, который заставит зеленый цвет пульсировать, подрагивать. В итоге сам локальный цвет оказывается расчлененным. Ведь можно получить цвет, не смешивая его составляющие, а помещая их рядом, что сообщает цвету эффект мерцания. Эти приемы приводят к тому, что полотно, которое больше не соответствует природе детально, воспроизводит, благодаря взаимопроникновению его частей, истину общего впечатления. Однако акцент на передачу атмосферы и разложение тонов приводят к растворению объекта, исчезновению его собственной сущности. Составляющие палитры Сезанна свидетельствуют о том, что он ставит себе иную цель — он использует не семь, а восемнадцать цветов спектра: шесть красных, пять желтых, три синих, три зеленых, один черный. Использование теплых цветов и черного свидетельствует о том, что Сезанн стремится изобразить, обрести предмет в окружающей его среде. Он также отказывается от разложения тонов и заменяет его смешиванием составляющих, получая палитру цвета различной интенсивности, использует вариации цвета, которые соответствуют форме предмета и степени его освещенности. И если иногда у Сезанна четкие контуры предмета пропадают, а цвет превалирует над рисунком, он, безусловно, вкладывает в это иной, нежели импрессионисты, смысл. Предмет Сезанна не затерян, покрытый бликами, в своем сопряжении с воздухом и другими предметами. Он как бы глухо светится изнутри, свет идет из него, что создает впечатление основательности, материальности. При этом Сезанн не отказывается от приемов, заставляющих мерцать теплые тона, он добивается этого эффекта, используя синий цвет.

То есть следовало бы сказать, что Сезанн хотел возвратиться к предмету, не отказываясь от эстетики импрессионизма, для которой идеалом является природа. Эмиль Бернар напомнил ему, что в понимании художников-классиков картина требует композиции, прорисовки контуров, распределения света и теней. «Они писали картины, а мы стремимся воспроизвести саму природу», — отвечал Сезанн. Он говорил, что мастера «заменяли реальность воображаемым и сопутствующей ему абстракцией». О природе же он говорил, что «надо склониться перед этим совершенным произведением. Она дает нам все, мы существуем через нее, забудем же все остальное». Он заявляет, что хочет превратить импрессионизм во «что-то столь же основательное, как музейное искусство». Его живопись — это своего рода парадокс; Сезанн стремится к реальности, но в то же время не отказывается от ощущений, использует в качестве поводыря лишь природу в переходящем впечатлении, не очерчивает контуры, не ограничивает цвет предварительным рисунком и не строит ни перспективу, ни композицию. Именно это Бернар называл самоубийством Сезанна: он стремится к реальности, но запрещает себе использовать средства ее достижения.

Именно в этом — основа его неразрешимых проблем, а также искаженный форм, которые мы наблюдаем у него в период с 1870 по 1890 год. Тарелки и сосуды, поставленные в профиль на стол, должны иметь на картине форму эллипса, однако обе вершины этого эллипса увеличиваются и расширяются. Письменный стол на портрете Гюстава Жеффруа простирается к низу картины вопреки всем законам перспективы. Отказавшись от рисунка, Сезанн, как можно подумать, отдается потоку хаотических ощущений. Однако ощущения опрокидывают предметы и постоянно порождают разные иллюзии, как это им свойственно. Например, когда мы поворачиваем голову, возникает иллюзия движения предметов, и нас спасает лишь способность к суждению, постоянно корректирующая то, что нам кажется. Бернар говорил, что Сезанн «потопил живопись в неведении, а свой разум — во мгле».

Однако рассуждать так о его живописи можно, лишь игнорируя половину того, что он говорил, и не видя ничего из того, что он написал.

Из его диалогов с Эмилем Бернаром становится понятно, что Сезанн всегда стремился избежать стандартных дихотомий, которые ему навязывались, — противопоставления чувств и разума, природы и композиции, примитивизма и традиции. «Необходимо выработать свое видение, — говорит он и добавляет: — Для меня видение — это взгляд рассудочный, без всякой примеси бессмысленного». — «Речь идет о нашей природе?» — спрашивает Бернар, на что Сезанн отвечает: «Речь идет о них двоих». — «Но разве природа и искусство не противоположны?» — «Я хотел бы соединить их. Искусство — это восприятие, основанное на личном опыте. Я помещаю это восприятие в систему чувств и обращаюсь к разуму для создания произведения». Но даже здесь слишком большая роль отводится таким привычным понятиям, как чувство, ощущение, разум. Именно поэтому Сезанн не мог преуспеть в словесном убеждении и предпочитал писать картины. Не нужно пытаться применить к его творчеству различные дихотомии, свойственные скорее традициям школ, чем их основателям (философам или художникам). Вместо этого стоит остаться верным смыслу его живописи, подвергаящей эти дихотомии сомнению. Сезанн не считает необходимым выбирать ни между чувством и мыслью, ни между хаосом и порядком. Он не хочет отделять неподвижные объекты, которые нам являются, от их неуловимой манеры являться. Он хочет писать материю в процессе обретения формы, возникновение порядка в ходе спонтанного построения. Сезанн не возводит стену между чувством и разумом, но он отделяет спонтанный порядок воспринимаемых вещей от человеческого упорядочивания идей и наук. Мы воспринимаем вещи, мы договариваемся о них, мы срастаемся с ними и на этой «природной» основе строим свои науки. Сезанн стремился писать первичный мир, поэтому создается впечатление, что на его картинах изображена природа в своей первозданности, тогда как фотографии тех же пейзажей выдают деятельность человека, предметы его быта, его неизбеж-

ное присутствие. Сезанн никогда не хотел «малевать как дикарь», он стремился обратить разум, идеи, науки, перспективу, традиции к миру природы, для понимания которого они и существуют, совместить (как он говорил) с природой науки, «которые из нее вышли».

Сезанн верно следовал феноменам в своих исследованиях перспективы, которые обнаруживают то же самое, что недавно было сформулировано психологией: перспектива в живом восприятии не тождественна перспективе геометрической и фотографической. В живом восприятии близкие предметы кажутся более мелкими, тогда как удаленные — более крупными, чем на фотографии. Это видно в кино: на экране приближающийся поезд гораздо быстрее растет в размерах, чем настоящий поезд в тех же условиях. Утверждать, что видимый сбоку круг предстает как эллипс, — означает подменять реальное восприятие схемой того, что мы должны были бы видеть, если бы мы были фотографическими приборами. В реальности мы видим форму, которая более или менее эллипс напоминает, но настоящим эллипсом *не является*. На одном из портретов госпожи Сезанн край находящегося за ней гобелена, видимый с обеих сторон фигуры, не образует прямую линию. Известно, однако, что, если линия проходит под широкой полосой бумаги, создается впечатление, что две ее видимые части не соединяются. Письменный стол на портрете Гюстава Жеффруа расширяется к низу полотна, но когда наш глаз пробегает большую поверхность, последовательные изображения, которые он воспринимает, находятся под разными углами зрения, оттого вся поверхность выгибается. При переносе этих искажений на полотно они, безусловно, застывают, спонтанное движение, в котором при восприятии они накладываются друг на друга и стремятся к геометрической перспективе, останавливается. То же самое происходит и с цветами. Если положить розу на серую бумагу, фон окрасится в зеленый. Классическая живопись предполагала, что следует писать серый фон, рассчитывая, что на картине, как и в реальности, воспроизведется эффект контраста. Импрессионисты накладывают на фон зеленый, чтобы получить такой же яркий контраст, как и в природе. Но не искажают ли они таким образом соотношение тонов? Если бы на этом все заканчивалось, то, конечно, искажали бы. Но задача художника состоит в том, чтобы так изменить все остальные цвета картины, чтобы наложенный на фон зеленый потерял свойства реального цвета. Поэтому гений Сезанна состоит в том, что благодаря строению всей картины искажения перспективы становятся незамеченными при общем взгляде на эту картину; в итоге создается впечатление зарождающегося порядка, впечатление, что предмет проявляется, формируется под нашим взглядом, — так, как это бывает при видении реального мира. Точно так же понимание очертаний предметов как обрамляющей их линии относится не к реальному видимому миру, а к области геометрии. Если обозначить линией контур яблока, мы получим [законченную] вещь, тогда как сам контур является идеальной

границей, к которой стремятся, уходя в глубину объема, стороны яблочка. Если мы вообще не будем никак обозначать контур предмета, мы лишим его идентичности. Если мы обозначим лишь один контур, мы потеряем глубину — то измерение, которое представляет предмет не как нечто распластанное перед нами, а как неисчерпаемую реальность, полную скрытых свойств. Именно поэтому, передавая цветовыми градациями объемность предмета, Сезанн отмечает его контур *несколькими* синими линиями. Скользя от одного контура к другому, взгляд схватывает зарождение единого контура — так, как это происходит при восприятии реального предмета. Нет ничего менее произвольного, чем знаменитые деформации Сезанна, от которых, кстати, он отходит в своем последнем периоде творчества, начиная с 1890 года, когда он перестает использовать в своих полотнах яркие цвета и отказывается от плотной фактуры своих натюрмортов.

Итак, если мы хотим, чтобы мир был передан во всей своей глубине, надо, чтобы рисунок был результатом наложения цветов, так как мир — это объем без всяких пробелов, тело, формируемое цветом, в котором бегство от перспективы, контуров, прямых, кривых проявляется в виде силовых линий, вокруг которых, пульсируя, складывается пространство. «Рисунок и цвет суть одно и то же. Мы рисуем по мере того, как мы пишем. Чем в большей гармонии находятся цвета, тем точнее рисунок... Когда цвет достигает своего апогея, форма обретает законченность». Сезанн не стремится *воссоздать* с помощью цвета тактильные ощущения, которые нам обеспечивают восприятие формы и объема. При первичном восприятии различий между тактильным и зрительным не существует. Со временем, благодаря науке о человеческом теле, мы учимся распознавать различия в восприятии наших органов чувств. Пережитое нельзя воспроизвести или построить на основе чувственных данных, оно предстает перед нами во всей полноте как центр их излучения. Мы *видим* глубину, бархатистость, мягкость, твердость предметов, и даже их запах, как утверждал Сезанн. Если художник стремится выразить мир, необходимо, чтобы сочетание цветов на его полотне несло в себе это неделимое Все, иначе его произведение будет лишь бледным намеком на реальность и не сможет передать ее величественное единство, ее присутствие, ее непревзойденную полноту, которые и составляют для нас всех определение реальности. Вот почему каждый мазок должен удовлетворять неисчислимому количеству условий, вот почему, прежде чем его наложить, Сезанн иногда размышлял целый час. Как говорил Бернар, этот мазок должен был «нести в себе воздух, цвет, предмет, план, характер, рисунок, стиль». Передача того, что *существует*, является задачей бесконечной.

Сезанн вовсе не пренебрегал обликом предметов и людей, он лишь желал запечатлеть его в тот момент, когда он начинает выступать из гаммы цветов. Писать лицо «как предмет» вовсе не означает освобождать его от «мысли». «Я хочу, чтобы художник интерпретировал

эту мысль, — говорит Сезанн, — ведь художник не глупец». Но в этой интерпретации мысль не должна быть оторвана от видения. «Если я кладу синие и коричневые мазки, я заставляю его [человека] смотреть так, как он смотрит в реальности... И черт с ними, если они не понимают, как, сочетая оттенок зеленого с красным, можно заставить рот грустить, щеку — улыбнуться». Мысль можно увидеть и прочесть во взглядах, хотя они являются лишь сочетанием цветов. Другие мысли предстают перед нами лишь воплощенными в лицах и жестах. Здесь излишне противопоставлять душу и тело, мысль и взгляд, так как для Сезанна важен первичный опыт, дающий нам эти понятия в их единстве. Тот художник, который мыслит и который думает прежде всего о способе выражения, проходит мимо тайны возникновения [образа] в реальности, тайны, которая творится каждый раз, когда мы на кого-либо смотрим. В романе «Шагреновая кожа» Бальзак описывает «скатерть, белую как слой свежесыпавшего снега, на котором симметрично возвышались приборы, увенчанные белыми булочками». «Всю мою молодость я так хотел написать это, эту скатерть, белую как свежий снег <...> но теперь я знаю, что нужно *хотеть* написать только “симметрично возвышались приборы” и “белыми булочками”. Если я буду писать “увенчанные”, со мной все будет конечно, понимаете? И если мне удастся уравновесить и оттенить мои приборы и мои булочки как они есть на самом деле, будьте уверены: и снег, и венцы, и все это трепетание появятся сами».

Мы живем среди предметов, созданных людьми, — среди домашней утвари, в домах, на улицах и в городах, — и большую часть времени видим их лишь как объекты приложения человеческой деятельности. Мы привычно считаем существование этих предметов необходимым и непоколебимым. Живопись Сезанна эти привычки нарушает и выявляет не-человеческую природу оснований, на которых располагается человек. Вот почему его персонажи такие странные и предстают словно в видении того, кто принадлежит к другому роду. Даже природа лишена своей одушевленной составляющей: пейзаж — безветренный, воды озера Анси — неподвижны, предметы — застывшие и нечеткие, как при сотворении земли. Этот мир незнаком, в нем неуютно, он не приемлет никакого проявления человечности. Если мы оставим полотна Сезанна и обратимся к другим художникам, напряжение сразу пропадает, словно, сняв траур, мы возвращаемся к разговорам, заслоняющим абсолютное новшество [мира] и возвращающим живым их основательность. Однако такое видение, которое проникает до самых корней, выходя за рамки человеческого, доступно исключительно человеку. Животные, безусловно, не способны *смотреть*, углубиться в предмет, не ожидая от него ничего, кроме истины. Эмиль Бернар, говоривший, что художник, пишущий реальность, — это обезьяна, утверждает как раз обратное тому, что является верным. Становится понятно, как Се-

занн мог бы подписаться под классическим определением искусства: искусство — это человек, добавленный к природе¹.

Живопись Сезанна не отрицает ни науку, ни традицию. В Париже он каждый день ходил в Лувр. Он считал, что писать надо учиться, что необходимо изучать геометрическое построение планов и форм. Он исследовал геологическое строение пейзажей. Эти абстрактные составляющие должны присутствовать в процессе написания картины, но с поправкой на видимый мир. Когда художник накладывает очередной мазок, анатомия и рисунок имеют место, но лишь в том плане, в каком в теннисной партии присутствуют правила игры. Ни перспектива, ни геометрия, ни правила разложения цветов, ни какие-либо другие знания не могут сами по себе быть внутренней силой, направляющей движение руки художника. Все движения его рук, под которыми постепенно рождается картина, имеют лишь одну побудительную силу — пейзаж в его целостности и абсолютной полноте, который Сезанн и называл «мотивом». Госпожа Сезанн рассказывала, что прежде всего он изучал геологические пласты пейзажа, затем застывал и смотрел, смотрел расширенными глазами, «врастал» в пейзаж. никоим образом не отвергая, но *используя* науку, он стремился проникнуть в процесс сотворения этого пейзажа как зарождающегося организма. Ему надо было слепить воедино все отдельные ракурсы, которые пробегал взгляд, соединить то, что разъединяет наше изменчивое видение, «соединить блуждающие руки природы», как говорил Гаске. «Вот идет минута нашего мира. Надо написать ее во всей ее реальности». И вдруг медитация прекращается. «Я нашел свой мотив», — говорил тогда Сезанн. Он объяснял, что нельзя обвязывать пейзаж ни слишком низко, ни слишком высоко и еще что пейзаж надо поймать живым такой сетью, которая не пропустит ни малейшей детали. И тогда он начинал работу над картиной — одновременно со всех сторон, покрывая цветными пятнами первый набросок углем — геологический скелет пейзажа. Изображение становилось все более насыщенным, связанным, прорисованным, все вызревало одновременно. Пейзаж измысливается во мне, я — его сознание, говорил Сезанн. Такая интуитивная наука не имеет ничего общего с натурализмом. Искусство — это не имитация и не создание продукта по велению интуиции либо хорошего вкуса. Это акт выражения. Точно так же как речь называется, то есть берет в природе и предлагает нам в форме узнаваемого предмета то, что раньше представлялось нам лишь смутно, художник «объективирует», «проецирует», «фиксирует», говорит Гаске. И как речь *не похожа* на то, что она означает, живопись не может быть копией реальности. Сезанн, если воспользоваться его собственными словами, «пишет как художник то, что еще не было написано, и делает это живописью в абсолютном смысле». Мы оставляем в стороне двусмысленные и невнятные кажимости и через них идем

¹ Ars sive additus rebus homo (Francis Bacon, *Descriptio Globi Intellectus*, II, 1612). — *Прим. ред.*

прямо к тем вещам, что стоят за ними. Художник претворяет в видимый предмет то, что без него остается скрытым в одинокой реальности каждого сознания, — биение кажимостей, которое и есть колыбель реальных предметов. Такой художник испытывает лишь одно чувство — чувство отстраненности, лишь одно восхищение — восхищение перед вечно возобновляемым бытием.

Настойчивое упорство¹ — таким был девиз Леонардо да Винчи. Вся классическая поэзия говорит, что творчество — это тяжелый труд. Трудности, с которыми сталкивается Сезанн, а вместе с ним и Бальзак, и Малларме, — совсем другого свойства. Бальзак (скорее всего, по совету Делакруа) создает образ художника², который ставит перед собой цель выразить весь мир с помощью одних только красок и прячет от людей свой шедевр. Когда Френхофер умирает, его друзья обнаруживают лишь хаос из мазков и линий³. Сезанна растрогало до слез чтение «Неведомого шедевра», он говорил, что Френхофер — это он сам. Усилие Бальзака, который также был одержим идеей «свершения», помогает понять усилие Сезанна. В «Шагреневои коже» Бальзак пишет о «мысли, которую необходимо выразить», о «системе, которую надо создать», о «науке, нуждающейся в объяснении». Неудавшийся гений Луи Ламбер⁴, один из героев «Человеческой комедии», говорит: «Я приближаюсь к открытиям <...> но как назвать ту силу, которая связывает мне руки, закрывает мне рот и влечет меня прочь от моего призвания?» Недостаточно сказать, что целью Бальзака было изучение общества своего времени. Не так трудно описать типичного коммивояжера, анатомировать профессорские круги или даже создать новую социологическую теорию. Но, выявив движущие силы общества, такие как деньги и людские страсти, и описав их действие, Бальзак задается вопросом: куда все это ведет, в чем суть существования этой системы, что *означает*, например, эта Европа, «все стремления которой определяются какой-то непонятной тайной цивилизации», на чем зиждется мир и что позволяет множить его видимым формам? Для Френхофера суть живописи состоит в том же: «Рука не только составляет часть человеческого тела, она выражает и продолжает мысль, которую надо схватить и передать <...> Вот в этом и заключается истинная борьба! Многие художники одерживают победу инстинктивно, не зная об этой задаче искусства. Вы рисуете женщину, но вы ее не видите»⁵. Художник фиксирует и делает доступной для самых «человечных» людей композицию, частью которой, сами того не видя, они являются.

Искусство не может быть развлечением. Можно создавать объекты, которые доставляют удовольствие, так или иначе сочетая уже из-

¹ Ит. *Ostinato rigore*. — *Прим. пер.*

² Френхофер — герой новеллы О. де Бальзака «Неведомый шедевр». — *Прим. пер.*

³ Автор не точно передает содержание новеллы: Френхофер умирает после визита друзей. — *Прим. пер.*

⁴ Герой романа О. де Бальзака «Луи Ламбер». — *Прим. пер.*

⁵ Перевод И. Брюсовой. — *Прим. пер.*

вестные идеи и уже виденные формы. Такие вторичные картины или тексты — это то, что обычно понимают под культурой. Но для Бальзака и Сезанна художник не может быть просто «культурным животным», он впитывает культуру во всей ее целостности и заново воссоздает ее, он говорит так, как будто он был первым, кто заговорил, и пишет так, как будто до него никто никогда ничего не писал. Поэтому созидание не может быть переформулированием мысли уже понятой, так как понятия мысли — это то, что мы сами в себе уже проговорили или услышали от других. Замысел не может предшествовать воплощению. До созидания существует только смутное волнение, и лишь законченное и осмысленное произведение покажет, есть ли в нем *что-то* или нет *ничего*. Оно создается в одиночестве и безмолвии мира его создателя, как и все, на чем строится культура и обмен идеями. Художник выталкивает в мир свое произведение подобно первобытному человеку, выкрикнувшему первое слово, не знающему, останется ли оно просто криком или сможет вырваться из его индивидуального сознания, где оно зародилось, и обрести в будущем независимое существование носителя смысла — для его личного сознания, для тех [monades], кто сосуществует с ним, или же для открытого сообщества тех, кто еще только будет с ним сосуществовать. Смысл, который собирается выразить художник, еще *не существует* ни в чем: ни в предметах, которые пока не являются смыслом, ни в нем самом. Он призывает отказаться от уже установленного разума, которым довольствуются «культурные люди», в пользу разума, восходящего к своим собственным истокам. Когда Бернар в разговоре с Сезанном хотел вернуть его к человеческому разуму, тот ответил ему: «Я обращаюсь к разуму Pater Omnipotens¹». Во всяком случае, Сезанн обращается к идее бесконечного Логоса. Его сомнения и одиночество связаны в большей степени с интенцией его творчества, чем с его нервным состоянием. Наследственность может объяснить его чувственность, эмоциональность, тревожность и скрытность, которые мешали его сознательной жизни и отдаляли его от людей. Однако эти качества проявлялись только в процессе созидания и не определяли ни трудности, ни достижения этого процесса. Трудности, которые Сезанн испытывал, — это трудности создания первого слова. Он считал себя бессильным, потому что не был всемогущим, не был Богом, но при этом желал написать весь мир, представить его полностью нашему взгляду и показать, как он действует на нас. Новая физическая теория может быть доказана, потому что ее содержание и идея математически сопрягаются с величинами, относящимися к общеизвестным знаниям. Художники, мыслители, философы, подобные Сезанну, должны не только создавать и выражать идеи, но и пробуждать реакции, которые помогут этим идеям укорениться в других умах. Настоящее произведение обладает странным свойством — оно начинает учить само. Следуя знакам, изображенным на полотне или в книге, сопоставляя, ошиба-

¹ Лат. Отца Всемогущего. — *Прим. пер.*

ясь и поправляясь, ведомые смутным светом стиля, читатель и зритель приходят наконец к тому, что хотел сообщить им создатель. Художник может только создать образ и ждать, пока он оживет для других. Тогда произведение искусства станет частью их жизни: не какой-то отдельной жизни, как навязчивый сон или бред; не просто где-то в пространстве — как раскрашенный холст, — но оно будет жить одновременно во многих умах, может быть даже во всех умах, приобретенное на все времена.

Таким образом, «наследственность», «подражание» — все случайности жизни Сезанна — представляют собой часть текста, которую природа и история предоставили ему для расшифровки. Они могут быть отнесены лишь к буквальному, поверхностному содержанию его творчества. Произведения художника, как и свободный выбор любого человека, сообщают этому содержанию дополнительный, фигуральный смысл, который до этого не существовал. Если нам кажется, что жизнь Сезанна изначально несла в себе зародыш его творчества, это объясняется тем, что мы в первую очередь узнаем его творчество, а уже через него — обстоятельства жизни Сезанна, и проецируем на них то содержание, которое мы восприняли через творчество. Все эти вышеперечисленные необходимые составляющие его личности — если они присутствовали в проекте его жизни — могли быть лишь общим набором предоставленных ему возможностей и никак не касались реализации этого проекта. Будучи исходными необходимыми данными, будучи включенными в существование, они играют роль лишь своего рода монограммы, эмблемы этой жизни, которая свободно интерпретирует сама себя.

Необходимо, однако, понимать, о какой свободе идет речь. Не надо думать, что существует какая-то абстрактная сила, которая действует вопреки природным составляющим жизни, прерывая ее. Жизнь, конечно, не *объясняет* творчество, но между ними, без сомнения, есть связь. Правда состоит в том, что *именно это творчество* для своего воплощения нуждалось *именно в этой жизни*. С самого своего начала жизнь Сезанна находила себе опору только в его творчестве — еще не реализованном. Она была его проектом, в ней проглядывали его начальные признаки, которые нельзя считать причинами, но которые соединили его творчество и жизнь в одно целое. В этом целом не надо искать ни причин, ни следствий, они сливаются в вечном Сезанне, который есть воплощение того, чем он хотел быть, и того, что он хотел сделать. Между шизоидной конституцией Сезанна и его творчеством есть связь, [во-первых,] поскольку творчество раскрывает метафизическое содержание болезни — шизоидности как сведения мира к набору застывших кажимостей и трудностей в экспрессии; [во-вторых,] поскольку болезнь теряет характер абсурдности и неизбежности, становясь для человека возможностью существования, когда он использует одну из своих парадоксальных особенностей — особенность самовыражения; и, наконец, поскольку в этом смысле быть шизоидом и быть Сезан-

ном — это одно и то же. Поэтому невозможно разделять творческую свободу и произвольное поведение, которые уже в детстве характеризовали поступки и реакции Сезанна. На своих полотнах Сезанн сообщает предметам и лицам именно такое содержание, какое представляло его глазам в самом окружающем мире. Сезанн просто передал этот мир; вещи и лица (такие, какими он их видел) сами просились быть написанными так, а не иначе. Сезанн просто сказал то, что они *хотели* сказать. Но где же тогда свобода? Действительно, условия бытия могут определять сознание только через осознание существования и его задач. Мы можем видеть себя только в проекции в будущее и только в виде поставленных себе целей, так что наша жизнь всегда предстает в форме проекта или выбора и, таким образом, кажется нам произвольной. Думать, что мы направлены в будущее, означает считать, что с первым вздохом наша жизнь уже предопределена и что выбор сделан с самого начала. Но извне нас ничто не принуждает, так как мы и есть все наше «извне». Первым перед нами возникает вечный Сезанн, это именно он притягивает к Сезанну-человеку события и влияния, воспринимаемые как внешние ему, и пишет все, что с ним происходит. Этот взгляд художника на людей и мир, произвольный, не зависящий от внешних причин, но свободен ли он по отношению к себе самому? Разве выбор не предшествует жизни, и в таком случае есть ли выбор там, где еще нет и четко определенных возможностей, но лишь смутная вероятность и влечение? Если мы с момента своего рождения — [законченный] проект, в нас невозможно отделить врожденное и приобретенное в ходе жизни, а следовательно, все наши действия будут лишь врожденными, предопределенными наследственностью, запланированными. Значит, ни одно действие не будет совершенно новым в отношении того способа существования в мире, который с самого начала является мной. Утверждать, что вся наша жизнь сконструирована, — то же самое, что утверждать, что она дана нам целиком. Проблема же состоит в том, что настоящая свобода проявляется лишь в течение нашей жизни, через преодоление нашей исходной ситуации, но несмотря на это, мы остаемся самими собой. В отношении свободы есть два несомненных положения: во-первых, наша жизнь не предопределена, во-вторых, мы никогда не изменяемся и, бросая взгляд в прошлое, всегда можем найти предпосылки того, чем мы стали. Нам необходимо понять оба этих положения, понять, как свобода прорастает в нас, не ломая связь, соединяющую нас с миром.

Связь существует всегда, даже тогда — и особенно тогда, — когда мы отказываемся ее признавать. Анализируя полотна Леонардо да Винчи, Поль Валери¹ описывает его как абсолютно свободное чудовище, у которого нет ни любимых женщин, ни материальных забот, ни историй в повседневной жизни, ни приключений. Ни один образ не закрывает от него сущность вещей, ни один предрассудок не колеблет его убеж-

¹ Paul Valéry (1871–1945) — французский поэт и писатель. — *Прим. пер.*

дения, он не ищет никакого символического образа для своей судьбы, такого, каким была бездна для Блеза Паскаля¹. Леонардо не боролся с чудовищами, он понял их суть, обезоружил пристальным взглядом и свел до ранга обыденных вещей. «Трудно себе представить что-либо более свободное, то есть менее человеческое, чем его суждения о любви и смерти. Он позволяет нам догадываться о них по отдельным отрывкам в своих тетрадах. «Любовь в своем исступлении (так приблизительно говорит он) настолько безобразна, что человеческая раса погибла бы — *la natura si perderebbe*, — если бы те, кто занимаются ею, могли узреть себя». Это презрение Леонардо подтверждается многими рисунками, ибо полнота презрения к известным вещам наступает тогда, когда можно длительно глядеть на них. И вот он рисует, здесь и там, эти анатомические сочетания, ужасающие разрезы полового акта»^{2*}. Леонардо полностью контролирует свои возможности, он делает то, что хочет делать, с исключительной легкостью переходя по своему желанию от теории к жизни. Он всегда осознавал, что делает, его деятельность в искусстве — как акт дыхания, как акт жизни — не выходит за границы его сознания. Он нашел «срединное состояние», позволяющее в равной мере знать, действовать и создавать, потому что, став ежедневным упражнением, действие и жизнь совместимы с отстраненностью сознания. В нем чувствуется «интеллектуальная мощь», это «человек большого ума».

Давайте рассмотрим внимательнее. Для Леонардо не существует откровений. Как говорил Поль Валери, справа от него пропасти нет. И это, несомненно, так. Но на его полотне «Святая Анна с Мадонной и младенцем Христом» покрывало Мадонны принимает очертания хищной птицы и спадает прямо к лицу Младенца. В одном из текстов о летящих птицах Леонардо вдруг начинает рассказывать о своих детских воспоминаниях: «Кажется, что уже заранее мне было предназначено так основательно заниматься коршуном, потому что мне приходит в голову как будто очень раннее воспоминание, что когда я лежал еще в колыбели, прилетел ко мне коршун, открыл мне своим хвостом рот и много раз толкнулся хвостом в мои губы»^{3*}. Таким образом, неважно, подлинное ли это детское воспоминание или плод воображения зрелого возраста, загадочной является сама ясная осознанность этого события. Действительно, эта осознанность не может быть основана ни

¹ Blaise Pascal (1623–1662) — французский математик, физик, литератор и философ. В конце 1654 года он чуть не погиб, отправившись на прогулку в коляске, запряженной лошадьми. Лошади понесли, и коляска чудом остановилась на краю пропасти. Паскаль увидел в этом спасении «перст Божий». — *Прим. пер.*

^{2*} Valéry P., *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Paris, Variété, Gallimard, 1926, p. 185. [Мерло-Понти допускает неточность, отсылая к трактату Валери «Введение в систему Леонардо да Винчи». В действительности цитата взята из его статьи «Заметка и отступления» («*Note et digressions*»), написанной в 1912 году при переиздании его трактатов по искусству. Цитируется по переводу С. Ромова. — *Прим. пер.*]

^{3*} Freud S., *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1927, p. 65. [Фрейд З. Леонардо да Винчи: воспоминание детства. СПб.: Сер. Азбука классика, 2006. — *Прим. пер.*]

на чем, и в то же время она не может питать себя самое. Мы оказываемся втянуты в тайную историю и мир символов. Конечно, невозможно принять версию расшифровки этой загадки, предложенную Фрейдом и основанную на скрытом значении полета птиц, *fellatio*-фантазиях и их связи с периодом кормления грудью. Но, по крайней мере, известным фактом является то, что в древнем Египте коршун был символом материнства, и считалось, что все коршуны — самки, оплодотворяемые ветром. Фактом является и то, что Отцы Церкви использовали эту легенду, чтобы доказать на примере явления природы возможность непорочного зачатия тем, кто не хотел верить в девственное рождение. Возможно также, что Леонардо попалась эта легенда среди огромного объема книг, которые он читал. В ней он мог найти символы своей собственной судьбы. Он был внебрачным сыном богатого нотариуса, который в самый год его рождения женился на аристократке донне Альбьере. От нее у него не было детей, и, когда Леонардо было пять лет, отец взял его в свою семью. Первые четыре года жизни ребенок провел со своей брошенной матерью, простой крестьянкой. Он рос без отца и познавал мир лишь через свою несчастную мать, которая, казалось, создала его чудесным образом. Если мы будем помнить, что у него не было женщин, что он даже не был ни в кого влюблен, что его обвинили в содомии, но потом оправдали, что в его дневнике, где мало что говорится о его значительных расходах, со всеми подробностями записаны расходы на похороны его матери и затраты на белье и одежду двух его учеников, нам мало что объяснит утверждение о том, что Леонардо любил лишь одну женщину — свою мать — и что эта любовь оставляла место лишь платоническим симпатиям в отношении окружавших его молодых людей. Основное чувство всей его жизни было заложено в первые четыре года его детства, и всю свою любовь и доверие он вложил в него. Леонардо был оторван от этого чувства, когда его забрал к себе отец, поэтому свою жизненную энергию он вложил в исследования и познание мира. Будучи *оторван*, Леонардо должен был стать тем, кем стал: проявлением интеллектуальной мощи и человеком большого ума, бесстрастным чужаком среди людей, неспособным на гнев, любовь, ненависть художником, оставляющим полотно незаконченными, чтобы уделить время научным опытам, таинственным гением для своих современников. Создается ощущение, что Леонардо так никогда и не достиг зрелости, что в его сердце изначально не оставалось свободного места, и он истратил в первые годы своей жизни весь потенциал человеческих привязанностей, что научные опыты были для него способом спрятаться от жизни и что он до конца оставался верен своему детству. Он и играл как ребенок. Вазари¹ рассказывал, что Леонардо «изготовил тесто из воска и, когда оно было еще жидко, слепил очень тонко из него животных, наполненных воздухом; когда он их надувал, то они летали, когда воздух

¹ Giorgio Vasari (1511–1574) — итальянский живописец, архитектор и писатель. — *Прим. пер.*

выходил, падали на землю. Редкостной ящерице, найденной садовником Бельведера, он приделал крылья из кожи, снятой с другой ящерицы, и наполнил их ртутью так, что они двигались и дрожали, когда она бегала; потом он ей сделал глаза, бороду и рога, приручил ее, посадил в ящик и приводил его в ужас своих друзей»^{1*}. Леонардо оставлял незаконченными свои произведения, подобно отцу, бросившему его самого. Он не подчинялся никаким авторитетам, а в области познания доверял лишь природе и своему собственному мнению, как часто делают те, кто вырос без оберегающей отцовской силы. Таким образом, способность к исследованиям, любознательность, стремление к уединенности, характеризующие его незаурядный ум, развились в нем лишь в связи с обстоятельствами его жизни. Именно поэтому он был таким, каким он был: от чего-то оторванным, к чему-то другому привязанным. Стать чистым разумом — это еще один способ позиционировать себя в отношении мира и других людей. Леонардо научился этому, смирившись с тем, что было уготовано ему обстоятельствами его рождения и детства. Любой разум зависит от своей определяющей включенности в жизнь и способа этой включенности.

Интерпретации Фрейда здесь во многом беспочвенны, однако они в данном случае не дискредитируют *психоаналитическую интуицию*. Читатель часто сталкивается с недостатком доказательств у Фрейда. Почему утверждается именно то, а не другое? Это частый вопрос, тем более что Фрейд иногда дает несколько интерпретаций: по его мнению, каждый симптом «сверхдетерминирован». Понятно наконец, что теория, которая везде видит сексуальность, не может доказать ее действительность во всем по правилам индуктивной логики, так как сама лишает себя контраргументов, заранее исключая любые иные причины. Это главный аргумент против психоанализа, но действует он только теоретически. Ибо нельзя полностью отказываться от идей психоанализа, даже если невозможно доказать: возможно ли считать совпадением те сложные взаимосвязи, которые психоаналитик обнаруживает между ребенком и взрослым? Разве можно отрицать, что психоанализ научил нас проследить скрытые отголоски, аллюзии, повторы в различных периодах жизни человека, те связи, которые мы не ставили бы под сомнение, если бы Фрейд создал на их основе достоверную теорию? В отличие от естественных наук, задачи психоанализа не подразумевают демонстрацию причинно-следственных связей. Психоаналитик показывает нам некие мотивационные связи, которые в принципе просто возможны. Не стоит думать, что видение коршуна вкуче с детским опытом Леонардо — это сила, предопределившая его будущее. Это скорее многозначный символ, который стоит в начале многих возможных путей, своего рода прорицание. Говоря точнее, для каждой жизни рождение и прошлое определяют ее основные категории и парамет-

^{1*} Freud S., *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 189. [Фрейд З. Леонардо да Винчи: воспоминание детства. — *Прим. пер.*]

ры, которые не предопределяют никакое отдельное действие, но просматриваются и проявляются во всем. Независимо, уступил бы Леонардо влиянию своего детства или захотел бы избавиться от него, он всегда оставался бы тем, кем он был. Даже те решения, которые меняют нас, всегда принимаются в отношении существующей ситуации. Ее можно принять или отвергнуть, но нельзя избавиться от того толчка, который она нам дает, и помешать ей быть для нас той ситуацией, которую мы «должны принять или отвергнуть», воплощением того значения, которое мы ей придаем. Не надо требовать от психоанализа строгой логики, если его задача состоит в том, чтобы описывать обмен между будущим и прошлым, показывая, как каждая жизнь размышляет над загадками, конечный смысл которых нигде не прописан. Заумные фантазии психоанализа — который толкует о нашем общении с нами самими, считает сексуальность символом бытия, а бытие символом сексуальности — ищет смысл будущего в прошлом, а прошлого — в будущем, — они лучше, чем строгая логика, подходят круговому движению нашей жизни, где прошлое и будущее взаимосвязаны и где все является символом всего. Психоанализ не предполагает невозможность свободы, он учит нас правильно понимать ее — как творческое воспроизведение самих себя, в итоге всегда остающихся верными самим себе.

Поэтому верно как то, что знания о жизни автора ничего не дают нам, так и то, что, если бы мы могли ее правильно понять, мы бы нашли в ней все, ибо его жизнь раскрывается в его произведениях. Как, наблюдая за неизвестным животным, мы не понимаем, каким законам и правилам подчиняются его движения, так люди, жившие рядом с Сезанном, не понимали, как преобразовывались в нем события и опыт. Этим людям было не постичь *его* смысла и того света, который временами его окутывал. Но сам Сезанн никогда не обитал в центре себя и большую часть времени видел вокруг лишь несостоятельность своих опытов и неудавшиеся попытки, остатки неизвестного пиршества. Он искал свободу, действуя в мире, используя холст и краски, и ждал доказательств своей состоятельности в одобрении других. Вот почему он искал ответы в картине, родившейся под его рукой, и ловил чужие взгляды, брошенные на холст. Вот почему он не переставал работать. Нам не отстраниться от жизни. Нам не дано увидеть ни идею, ни свободу в лицо.

Перевод В.И. Стрелкова под редакцией В.В. Земсковой и С.А. Шолоховой по изданию: *Merleau-Ponty Maurice. Le doute de Cezanne // Merleau-Ponty Maurice. Sens et non-sens. Paris: © Gallimard, collection «Bibliothèque de philosophie», 1996. P. 13–34.*

Предисловие к переводу статьи Рудольфа Бернета «Травмированный субъект»

Рудольф Бернет (р. 1946) — президент Гуссерль-архива и профессор Католического университета Лувена, экс-президент Немецкого общества феноменологических исследований, редактор серии «Husserliana» — один из тех, кто задает ориентиры современным исследованиям в области феноменологии. Уроженец Швейцарии, работающий в Бельгии, он одинаково хорошо знаком как с немецкой, так и с французской феноменологической традицией. И именно во французской критической интерпретации феноменологии Бернет находит новые и порой неожиданные аспекты привычных философских проблем. Однако не только умение увидеть актуальные философские вопросы отличает исследования Бернета; их непременная черта — строгий, выверенный анализ, скрупулезное внимание к первоисточникам. Примером может стать предлагаемая читателю статья «Травмированный субъект».

В этой работе Бернет обращается к двум мыслителям, Э. Левинасу и Ж. Лакану, которые принадлежат к, казалось бы, совершенно различным мирам: психоанализа и этики. Тем не менее автору удается выявить близость в исходной для обоих направлений постановке вопроса. Проясняя рассуждения одного философа через формулировки другого, он показывает синонимичность в описании ряда понятий и феноменов в лакановской и левинасовской философии.

Прежде всего, Лакана и Левинаса объединяет интерес к проблематике субъективности и отказ от концепции «субъекта-субстанции». После Декарта субъективность, Я, сознание, персона, самость, человек, индивид всегда интуитивно полагались как безусловный исток. Субъект вводился как необходимое основание философских и научных построений, и его ясность и понятность не ставились под сомнение, однако, как всякое начало, он ускользал от возможностей описания и тематизации. И Левинас, и Лакан пытаются раскрыть феномен субъективности. Суть субъективности для них заключается в том, что это не просто некая очевидная данность, но то, чему лишь еще надлежит возникнуть. То есть предметом вопрошания оказывается не само существование субъекта, но процесс его возникновения и становления. Субъективность теряет характер безусловного основания. Она только возможна, но в то же время является единственно возможным началом, которое, с одной стороны, не выбирают, а с другой — надо еще выстрадать. Субъективность — это опыт, но не просто мой собственный опыт, а опыт себя, который еще надо приобрести. Особенность, которая сближает Лакана и Левинаса, состоит в том, что опыт субъек-

тивности интерпретируется ими в терминах опыта травмы и аффицированности. И Левинас, и Лакан рассматривают субъективность не как непоколебимое основание, на котором можно выстроить корпус знания, но как ненадежный источник постоянных и необъяснимых тревог и переживаний, позволяющих познать самого себя.

Обретение собственной субъективности возможно лишь опосредованно, через отношение к другому. Бессознательное является высказыванием: «речь Другого», и оно «сказывается» для кого-то, а значит, должно быть услышано. Это напоминает Бернету, равно как и нам, о том, что у Левинаса лик Другого также говорит, что он есть слово. Однако то, что говорится в этих «речах», не может быть сведено к определенному значению. Левинас сравнивает эту лишенную связности и артикулированности речь — с бредом¹.

Согласно Левинасу, эта лишенная контекста речь может быть понята единственным образом: как первое слово, как значимость, бессмысленная, но в то же время однозначная, как «абсолютное выражение». Исходящий извне смысл, означающее без означаемого, становится значимостью, которая — даже будучи вытесненной из памяти — не дает мне покоя. Это явление вне контекста, лишенное феноменальности, а значит, являющее себя как некоторое отсутствие².

Расщепление сознания на две сферы — сознание и бессознательное — представляет собой отличительную черту психоанализа. Однако, как подчеркивает Бернет, Лакан расходится с Фрейдом в интерпретации данного положения. Для Фрейда сознание, сталкиваясь с невыносимым для субъекта представлением, справляется с ним с помощью вытеснения. Но вытесненное все же дает о себе знать, трансформировавшись в последующий симптом. Для Лакана травмирующее событие отторгнуто в область Реального, с которой сознание не может встретиться ни в виде симптома, ни как-либо еще. Это отличие рассуждений Лакана об отношении субъекта с бессознательным позволяет Бернету выделить еще одну общую черту с философией Левинаса. В этике Левинаса Я и Другой разделены так, что расстояние между ними абсолютно. Другой в силу своей инаковости, считает Левинас, недостижим для Я даже в мысли, поскольку в отличие от субъективности, включенной в бытие, Другой находится вне этой сферы. По этой причине Левинас говорит о «следе», а Лакан заимствует у Фрейда термин «Prägung» [оттиск, отчуждение]. След указывает на нечто настолько чуждое, что оно может обозначить себя только как нехватку, отсутствие смысла, невозможность понимания. Таким образом, как для Левинаса, так и

¹ «Первое высказывание превосходит собственные силы и разум. Исходное высказывание — это бред...» (Левинас Э. Речь и близость. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 347).

² О лике «можно сказать, что его феномен есть некоторая не-феноменальность, что его присутствие [есть] некоторое отсутствие. Не чистое и простое отсутствие, потому что логика могла бы обернуть это себе на пользу, а именно некоторое отсутствие» (Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 373).

для Лакана субъективность немислима вне отношения субъекта к чуждому и непостижимому феномену. Оба философа описывают ту форму, которую может принять это отношение.

Итак, как же возможно отношение к непредставимому, отношение сознания к тому, что его превосходит и ни в каком виде не доступно? Первое, о чем говорит нам Бернет, что это отношение в психоанализе и в этической философии Левинаса принимает форму травмирующего опыта. Бесспорно, для психоанализа понятие травмы является центральным. Но оправдана ли такая характеристика применительно к описанию отношения Я и Другого у Левинаса? Сам Левинас не выделяет момента, в который Другой наносит ущерб субъекту. Другой наг и беспомощен, именно поэтому Я всегда уже виновно и ему вменяется ответственность за столь бедственное состояние Другого. Если философ и говорит о насилии, то оно исходит исключительно от самоотжественного интенционального сознания, неспособного учитывать и «уважать» инаковость Другого. По мнению Левинаса, активность предметного сознания в отношении к Другому должна обернуться пассивностью. Субъект, который беспрестанно утверждает свое бытие посредством потребления, овладения, действия, с появлением Другого оказывается поставленным под вопрос. Другой неотступно преследует меня, возлагая на меня ответственность, от которой невозможно уклониться.

Предлагая не принимать во внимание этические последствия данной ситуации, Бернет подчеркивает то, каким образом мы вдруг, без видимых причин, оказываемся связаны с Другим. Эта связь соткана еще до того, как субъект ее опознает. Именно этот момент пассивности и недобровольности позволяет заподозрить в Другом шантажиста и террориста. Напомним, что наряду с пробуждением моей ответственности Другой — единственный, кто пробуждает во мне желание убить, пишет Левинас. Ведь желание убить — это желание «уничтожить, полностью отказавшись от владения»¹, то, что не поддается моей власти и, более того — оспаривает мою собственную свободу².

Присоединяясь к мнению Бернета, мы скажем, что Другой у Левинаса и бессознательное у Лакана показывают, как феномен (не всякий, но выделенный) властвует над субъектом, привыкшим удерживать все феномены в интенциональном внимании. Феномен травмирующего от-

¹ «Убить — значит не господствовать, а уничтожить, полностью отказавшись от владения. Убийство осуществляет власть над тем, что ускользает от власти. <...> Я могу хотеть убить только абсолютно независимое существо, того, кто бесконечно превосходит мои силы и потому не противостоит им, а парализует саму способность властвовать. Другой — это единственное существо, которое я могу хотеть убить» (Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 203).

² «В самом деле, сопротивление захвату не похоже на сопротивление непреодолимо препятствию — непреступной скале, о которую разбивается любое человеческое усилие... Выражение, которое входит в мир вместе с лицом, является вызовом не моим несовершенным возможностям, а моей возможности власти» (Ibid. С. 202).

ношения, чуждого и одновременно навязанного сознанию, отрицает устоявшиеся представления субъекта, а значит, и самого субъекта.

Ни травмирующее событие, ни Другой не смогут стать для меня представлением, интенциональным смыслом, и поэтому им нет места в моем сознании времени. Бернет особо отмечает совпадения в левинасовских и лакановских описаниях времени Другого и времени травмирующего события. Ни Другой, ни событие никогда не присутствовали в настоящем субъекта, а значит, не могут быть даны и в прошлом. Мое прошлое дано в воспоминании, то есть в прошедшем присутствии: оно становится удержанным настоящим, а будущее — грядущим настоящим. Прошлое же Другого никогда не было моим прошлым и не может явиться мне в воспоминании. Событие травмы также вытеснено из доступного сознанию времени. Нанесенная их отсутствием рана тем более глубока, что субъект не способен связать тревогу (симптом, галлюцинацию) с непосредственной причиной: «...как пуля, попадающая в цель, травма проделывает дыру <...> в ткани, из которой соткана история субъекта»¹. Субъект настолько затронут тотальной бессмысленностью происходящего с ним и настолько беспомощен по отношению к ней, что в результате она не только ранит его, но и преобразует. И для Левинаса, и для Лакана субъективность соизначальна с другим, хотя этот другой отсутствует и в настоящем, и в прошлом субъекта.

Отметим и еще один существенный момент в подходе Бернета: традиционному феноменологии, особенно гуссерлевская, отождествляется с описанием опыта сознания и исключает все, что существует за рамками осознанного. Однако Бернет, двигаясь в русле французской феноменологической традиции, сопоставляет феноменологическую проблематику с психоаналитической. Выдвигая альтернативное эпистемологическому (сводящему опыт к функции представления) понимание опыта, французская феноменология трактует опыт как переживаемый и испытываемый опыт или опыт переживаний². Само Я рассматривается в качестве опыта, а не просто основания, в качестве инстанции, способной к изменениям, а не раз и навсегда данной; такой опыт-испытывание не выбирается осознанно, он случается и поэтому травматичен. В своей коммуникации с миром субъективность принципиально пассивна³. И у Левинаса, и у Лакана ситуация пассивности, разрушающая эгоистичные представления субъекта, парадоксально оказывается конституирующим основанием для новой уникальной субъективности.

А.С. Детистова

Рудольф Бернет

Травмированный субъект

Вот уже более столетия субъект умирает и вновь воскресает на сцене философской мысли. Даже если и нет сомнений в том, что прошедший через эти метаморфозы и вновь возродившийся к жизни субъект никогда уже не станет прежним — точно таким же, как тот, что погиб, эти стойкость и тяга к жизни все равно заставляют задуматься. Задуматься, например, о том, что жизнь субъекта состоит именно в том, чтобы выживать в беспрестанно угрожающих его существованию ситуациях. Субъекту угрожает гибель, и его потребность утверждать свое существование возникает лишь в связи с этой угрозой. Под гибелью мы понимаем здесь не физическую смерть индивида, но утрату субъективной идентичности вследствие не зависящего от самого субъекта и, следовательно, травмирующего события. Я являюсь субъектом настолько, насколько сопротивляюсь угасанию ясности своего сознания. Быть субъектом — значит быть субъектом потерь самостождественности, вслед за которыми следуют попытки возродить то, что отныне может быть лишь ранимой субъективностью или раненым *cogito*. Можно сказать, что ритм жизни субъекта составляет череда и, возможно, даже одновременность событий, в результате которых тождество субъекта разбивается вдребезги, а его осколки соединяются вновь, но уже в другом порядке; это утверждение вовсе не предполагает, что где-то в глубине травмированного субъекта остается неподверженное этим испытаниям твердое ядро. Напротив, болезненная интрига такого существования и ее трагический смысл противопоставляются всяким попыткам возвратиться к мифической концепции субъекта-субстанции. С другой стороны, обращение к понятию субъекта, подразумевающему под субъектом того, кто говорит «Я», также проблематично, поскольку нельзя быть уверенным в том, что субъект, испытавший угрозу собственному существованию, переживший ее и преобразованный этим переживанием, способен об этом говорить, и говорить от первого лица единственного числа. Самое большее, что мог бы сказать субъект, вынырнувший на поверхность после того, как испытал нечто непредставимое: «Вот я, мне же вопреки».

Мы знаем, что именно так говорит субъект у Левинаса, по крайней мере в «Иначе, чем быть»^{1*}. Действительно, во всех наших размышлениях о драматической жизни субъекта мы постоянно вдохновлялись идеями Левинаса. Но все же почему тогда мы выбираем в качестве отправной точки событие *травмы*, угрожающей тождеству субъекта, а не событие зова, исходящего от другого и требующего ответа со сто-

¹ См. ниже с. 128.

² В «Тотальности и бесконечном» Левинас говорит об «опыте по преимуществу».

³ В данной перспективе особый интерес представляют описания таких феноменов, как сон, усталость, боль, голод, радость, болезнь и т. д.

^{1*} Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1978.

роны субъекта, к которому обращаются или взывают? На это имеется по крайней мере две причины. Во-первых, мы не думаем, что всякое событие, разрушающее определенный способ жизни субъекта или определенное представление субъекта о самом себе, необходимым образом вызвано появлением Другого. Во-вторых, мы отказываемся от предпосылки, согласно которой субъект, переживающий то, что Левинас называет «крахом представления», непременно является субъектом, существующим под знаком этики.

Вот почему в последующих размышлениях наравне с мыслью Левинаса мы обращаемся также к психоаналитической концепции травмы. Краткий экскурс в некоторые тексты Фрейда и Лакана позволит нам лучше понять, как то, о чем я не могу сформировать даже малейшего представления, может тем не менее затронуть меня настолько сильно, что мое психическое выживание будет напрямую зависеть от моей способности на это отреагировать или же этого избежать. Уже в самых ранних своих работах Фрейд указывает на совершенно особую темпоральность, характеризующую событие травмы. Фрейд отличает время аффекта от времени представления, а кроме того, он понимает под вытеснением (или, вернее, под симптомом) представление того, что субъект не может себе представить; и это удачно дополняет то, что Левинас говорит о явлении Другого как о следе и об ответе субъективности, не укладывающемся в рамки интенциональности сознания. Но именно лакановский анализ травмы, интерпретирующий ее как вторжение в жизнь субъекта «Реального», полностью лишенного символических или воображаемых представлений, позволит нам в конце концов сформулировать ряд существенных возражений Левинасу. А именно, каким образом «Лик» Другого, который кажется вне представления или вне какой-либо другой субъективной формы, может дать мне заповедь, не разрушая тем самым меня самого, или призвать меня к ответу, не подразумевающему полное отречение от меня самого? Или же что именно в субъекте позволяет ему оправиться от травмы, уничтожающей его собственный нарциссизм? Или, точнее, как травма способствует рождению субъекта, который превосходит собственный нарциссизм? На что субъект может опереться, чтобы выжить и ответить в тот момент, когда то представление, которое он сформировал о себе самом, рушится, когда ему не хватает слов о только что пережитом?

Свободно обращаясь на каждом этапе нашего пути к идеям Левинаса, Фрейда и Лакана, мы в итоге поставим вопрос о том, в чем же заключается знание о травмирующем событии, что есть травмированный или «предрасположенный к травме» субъект и что же означает противостоять травме.

1. Событие травмы по Фрейду, Лакану и Левинасу

Поразительно, что, хотя психоанализ рассуждает о травме куда пространнее Левинаса, всякая попытка сформулировать суть психо-

аналитической концепции душевной травмы напоминает тот язык, который мы привыкли встречать в работах Левинаса. Действительно, травма в психоаналитическом смысле — это событие встречи субъекта с тем, что совершенно ему чуждо, но что тем не менее непоправимо затрагивает его вплоть до самой сути его идентичности. Нет ничего удивительного в том, что именно в области инфантильной сексуальности Фрейд находил лучшие иллюстрации своей мысли^{1*}. Типичным примером травмирующего события является сексуальное соблазнение ребенка взрослым. Оставляя в стороне технические вопросы, затрагивающие реальный или чисто воображаемый характер этого события (наравне с его ролью в возникновении истерического невроза, который Фрейд безо всяких колебаний с самого начала называет «травматическим неврозом»), рассмотрим темпоральность этого события. Можно сказать, что подобное соблазнение по меньшей мере несвоевременно или преждевременно, поскольку оно направлено на того, кто еще не в состоянии ответить ни «да», ни «нет». Если и есть основания считать, что субъект — это именно тот, кто может сказать «да» или «нет», тогда необходимо признать, что ребенок, подвергшийся травмирующему соблазнению, еще не является субъектом (во всяком случае, по отношению к этому событию). Однако утверждать, что ребенок не является субъектом, тоже нельзя: несмотря на то, что он не умеет об этом событии рассказать, оно его затронуло и оставило в нем неизгладимый след. «След» — слово более чем подходящее к данному случаю, потому что оно отсылает к событию, отсутствие которого тем более болезненно, что само это событие никогда на самом деле не присутствовало в настоящем ребенка. Говоря о фантомной основе этого следа, Фрейд справедливо отмечает, что речь идет о том, что нельзя ни вспомнить, ни забыть, о незакрытой ране или чужеродном теле, внедренном в плоть жертвы. Кроме того (хотя для нас это и не столь важно), Фрейд отмечает, что речь идет о сексуальном возбуждении, которое в силу невозможности найти подходящую «абреакцию» превращается в страх.

Таким образом, травмирующие событие — это шок, вызванный встречей с чем-то настолько чуждым и настолько неудобопостижимым, что оно выводит субъект из игры. Фрейд делает из этого следующий вывод: собственными силами субъект не может выйти из ситуации безмолвного и бессильного страдания, вызванного травмой. Знаме-

^{1*} Freud Sigmund, «Entwurf einer Psychologie» (1895), in *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* 1887–1902, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1950. S. 353–356; «Der psychische Mechanismus hysterischer Phänomene», in *Studien über Hysterie* (1895), G.W. I, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1952. S. 86–90 [Фрейд З. О психическом механизме истерических феноменов // Истерия и страх // Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. М.: ООО «Фирма СТД», 2006. С. 9–24]; *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1917), G.W. XI, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1944. S. 282–295, 372–391 [Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ // Лекции по введению в психоанализ и Новый цикл // Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М.: ООО «Фирма СТД», 2006]; *Jenseits des Lustprinzips* (1920), G.W. XIII, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1940. S. 29–34 [Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М.: Издательская группа «Прогресс», «Литера», 1992. С. 201–255. — Прим. пер.]

нитый случай Эммы^{1*} ясно показывает, что необходимо другое, второе событие для того, чтобы вывести субъекта из ступора и позволить фантомному следу первого события занять в истории субъекта соответствующее место. Вот почему относительно безобидная сцена в подростковой жизни Эммы проецируется на воспоминание о сексуальном насилии, которое она испытала ребенком. Ассоциация, объединяющая эти две сцены, реализуется посредством одинаково лишенных значения элементов, общих для двух событий: смешки продавцов большого магазина, с которыми они пристально разглядывают одежду девушки, сливаясь, превращаются в непристойный смех бакалейщика, когда-то ущипнувшего маленькую девочку через платье. Даже сведенная к своей основной сюжетной нити, эта история богата философскими выводами. Если говорить об ее темпоральной структуре, то становится заметна не только преждевременность соблазна, но и значение, которое придается первому переживанию «задним числом» (*nachträglich*) во время последующего события. Только в тот момент, когда первое событие (ничего не значащий для субъекта шок) ассоциативно связывается со вторым (значение без переживания шока), субъект выходит на сцену. Следовательно, два события объединяются асубъективной ассоциацией, обращающей бег времени, причем испытанный в прошлом первичный шок в итоге входит в представление субъекта, хотя и с опозданием. Именно сила асубъективной ассоциации и непредсказуемая темпоральность «последствия» (*nachträglich*) конституируют субъект, в то же время подвергая его переживаниям, которые субъект может признать своими, только отрицая в качестве таковых.

Действительно, Фрейд рассказывает, что, когда Эмма оказывается в ситуации запоздалого признания значения (у Фрейда — «представления» (*Vorstellung*)) первого события и порожденной им тревоги, она торопится немедленно вытеснить это событие из своего сознания. В этом вытеснении одно значение вновь подменяется другим, что приводит к тому, что страх от обнаружения сексуального значения первого события тотчас же увязывается с обстоятельствами второго. Вот отчего взрослая Эмма не способна ходить за покупками без сопровождения. Осознание значения этого симптома-фобии ускользает от взрослой Эммы так же, как значение первого происшествия ускользнуло от Эммы-ребенка. Однако в противоположность двум предыдущим событиям симптом является таким событием, которое произведено бессознательным *субъекта*. Субъект, который возникает в результате случайной, объединившей два события ассоциации и который сталкивается со значением, делающим его первоначальное переживание невыносимым, принимает бессознательное решение не признавать этого значения, что и приводит к новому событию — к невротическому симптому. Иначе говоря, как только субъект сталкивается с травмой как своей собственной, он отказывается признавать себя в качестве трав-

^{1*} Freud S., «Entwurf einer Psychologie», S. 353–356.

мированного и подменяет опыт травмы симптомом. За исключением краткого мига активности и ясности, неотделимого тем не менее от вытеснения и отрицания, травмированный субъект всегда невольно оказывается во власти чужой инаковости, которая затрагивает его непосредственно и завладевает всей его жизнью: сначала в форме немого и неизгладимого следа первого потрясения и затем в форме подавления проявлений его взрослой жизни ускользающим от понимания невротическим симптомом.

Можно сказать, что Лакан на немногих страницах смог изложить самую суть из фрейдовского анализа травмы^{1*}. Выделяя две основополагающие особенности травмы, он, во-первых (там, где мы применяли слово «след»), говорит о «Prägung [об оттиске, отчеканивании] изначального травмирующего события»^{2*}. Во-вторых, Лакан различает «невывесенный бессознательный»^{3*} характер, свойственный первому событию, и «сохранение вытеснения, несмотря на осознание того, что было вытеснено»^{4*}, характеризующее второе событие. В понимании же темпоральности травмы Лакан не довольствуется отсылкой к фрейдовской теории последствия^{5*}, он уточняет, что в событии наложения двух ситуаций речь идет о «внетемпоральном <...> характере припоминания»^{6*}. Но если разобраться, то можно заметить, что Лакан полностью меняет исходные данные проблемы и заявляет, что травма проявляется не в форме невротического симптома, а в форме галлюцинации. На эту мысль его навел другой случай из практики Фрейда, история о Человеке-волке. Говоря коротко, человек-волк страдает от того, что можно назвать травмой кастрации, которая однажды проявляется в виде яркой галлюцинации: ему кажется, что порезанный мизинец остался «висеть только на коже»^{7*}. Галлюцинация отличается от симптома тем, что она — не феномен, чье значение ускользает от субъекта; напротив, она является означаемым, «странность»^{8*} которого приводит к тому, что субъект отказывается от придания ему какого бы то ни было значения. В терминологии Лакана то, что таким образом ис-

^{1*} Lacan Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1996, pp. 384–393; *Les écrits techniques de Freud. Le séminaire, livre I*, Paris, Seuil, 1975, pp. 213–215. [Лакан Ж. Семинары. Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа. М.: ИТДГК «Гнозис»; Издательство «Логос», 1998. — *Прим. пер.*]

^{2*} Lacan J., *Les écrits techniques de Freud*, p. 214. [Ср.: «Prägung травматического события, дающего начало отсчета». Лакан Ж. Семинары. Книга 1. С. 252. — *Прим. пер.*]

^{3*} *Ibid.* [Ibid. — *Прим. пер.*]

^{4*} Lacan J., *Écrits*, p. 386. [Ср.: «сохранение вытеснения, несмотря на сознательный отчет о том, что вытеснено». Лакан Ж. Семинары. Книга 1. С. 410. — *Прим. пер.*]

^{5*} Lacan J., *Les écrits techniques de Freud*, p. 215. [Лакан Ж. Семинары. Книга 1. С. 253. — *Прим. пер.*]

^{6*} Lacan J., *Écrits*, p. 391. [Ср.: Лакан Ж. Семинары. Книга 1. С. 416. — *Прим. пер.*]

^{7*} *Ibid.*, p. 385. [Ср.: Лакан Ж. Семинары. Книга 1. С. 414. — *Прим. пер.*] Freud S., *Aus Geschichte einer infantilen Neurose*, G.W. XII, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1947. S. 27–157 (описание галлюцинации на С. 117–118). [Фрейд З. Из истории одного детского невроза // Фрейд А., Фрейд З. Детская сексуальность и психоанализ детских неврозов. СПб.: В.-Е. Институт Психоанализа, 1995. С. 445. — *Прим. пер.*]

^{8*} Lacan J., *Écrits*, p. 390. [Ср.: Лакан Ж. Семинары. Книга 1. С. 415. — *Прим. пер.*]

ключается или «отчуждается» из области значения (воображаемого или символического), называется «Реальным». Следовательно, необходимо строго различать галлюцинацию и симптом, отчуждение и вытеснение, «символическую утрату», конституирующую «Реальное», и «возвращение вытесняемого» в форме симптома^{1*}.

Оставляя в стороне массу технических деталей, мы можем сказать, что эти рассуждения Лакана вызваны его заинтересованностью, совпадающей и с нашими интересами. Он хочет понять, как нечто абсолютно чуждое может быть дано или, точнее, навязано субъекту и какие отношения связывают субъект и нечто невозможное? Отвечая на этот вопрос, Лакан отсылает к примеру с порезанным пальцем: «Содержание галлюцинации, столь насыщенное здесь символикой, обязано своим появлением в Реальном тому, что для субъекта не существует»^{2*}. В отличие от психотического отчуждения, травма не устраняет различие между означающим и означаемым, между символическим и Реальным, но, как пуля, попадающая в цель, травма проделывает дыру в ткани символического — в ткани, из которой соткана история субъекта. Это потрясение, вызванное молниеносной встречей двух моментов, составляющих травму, обладает странной особенностью: оно ослепляет лишь самого травмированного субъекта, оставаясь ясным для всякого стороннего наблюдателя. Человек-волк, наверное, единственный, для кого содержание его галлюцинации лишено всякого значения и, таким образом, невыразимо в слове. Человек-волк видит то, чего не видит никто другой, и только он один не понимает того, что видит. Необходимо осознать, что травма — это феномен совершенно особый, то есть феномен, который в качестве действенной травмы адресован одному-единственному человеку.

Интерпретаторы часто спорят о различии между Фрейдовой и лакановской теорией травмы. Особенно много вопросов возникает по поводу различия между вытеснением и отторжением и, следовательно, между симптомом и галлюцинацией. Куда более поучительным было бы подчеркнуть, что и Фрейд, и Лакан сталкиваются с одной и той же проблемой, природа которой, безусловно, является философской или, точнее, феноменологической. Эта проблема может быть сформулирована так: каким образом субъект может осознать явление чего-то неудобопостижимого, которое тем не менее неустранимым образом его касается? Фрейд отвечает: отрицание ведет к вытеснению. Лакан же говорит: сознание утрачивает себя перед чудовищным появлением означаемого без означающего, то есть перед феноменом, полностью лишенным контекста и горизонта. Таким образом, мы переходим от субъекта Фрейда, подменяющего возможным представлением представление невозможное, к субъекту Лакана, пораженному или «поверженному» полной бессмыслицей. У Фрейда субъект — это тот, кто ловко играет

^{1*} *Ibid.*, p. 386. [Ср.: *Ibid.* С. 411. — *Прим. пер.*]

^{2*} *Ibid.*, p. 392. [Ср.: *Ibid.* С. 418. — *Прим. пер.*]

с явлением травмы, признавая ее только в отрицании, в то время как у Лакана самый феномен торжествует над субъектом. Это различие очень серьезно, потому что таким образом мы переходим от отрицания феномена субъектом к чистому и простому отрицанию субъекта феноменом.

Перед тем как более подробно изучить, что же в субъекте определяет его предрасположенность к травме, мы остановимся на описании травмирующего события у Левинаса. Удивительно, как много общего левинасовский анализ субъекта, «получающего заповедь посредством травмы»^{1*}, имеет с психоаналитическими теориями травмы. Зов другого, который «предписывает мне прежде, чем я смогу на него даже указать»^{2*}, оказывается в результате «привлечением в принудительном порядке» субъекта, ставящим его в «положение обвиняемого <...> без возможности избежать обвинения»^{3*}. Левинас подчеркивает, что другой является «незнакомым чужестранцем» или «ликом» без формы^{4*}, «следом того, что не смогло проникнуть», «неусваиваемыми, словно преследование», данными^{5*}, «феноменом без горизонта» или «значением без контекста»^{6*}. Все эти описания Левинаса удивительно близки к лакановскому понятию «Реального» как того, что остается «вне означающего». Кроме того, Левинас говорит, что зов другого, который не вызван ничем в том, к кому он обращен, формально опровергает все интенциональные представления и знания субъекта. Речь идет о феномене, который в рамках символических кодов, общих для всех людей, не имеет смысла. Бессмысленный в глазах всего мира, этот зов (подобно травматическому шоку) представляет собой феномен, адресованный одному-единственному субъекту. Левинас делает еще один шаг в направлении психоаналитического понимания травмы, когда описывает темпоральность, характеризующую тот способ, каким субъект взят другим «в заложники». Если другой мне приказывает раньше, чем «у меня будет время вернуться к нему лицом»^{7*}, то эта встреча может иметь смысл и найти отклик у субъекта только задним числом [après-coup]. Как пишет Левинас, «я уже опоздал и повинен в опоздании»^{8*}. Еще до того, как я отдам себе отчет в том, насколько беспомощен другой, и до того, как я попытаюсь прийти ему на помощь, другой всегда уже здесь, и его «приказ является словно из внепамят-

^{1*} Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 110. [Приведем общий контекст цитаты: «Меня упорядочивают извне — я получаю заповедь посредством травмы — и я не интериоризирую представлением или понятием ту властную инстанцию, которая мне эту заповедь дает». — *Прим. ред.*]

^{2*} *Ibid.*, p. 116.

^{3*} *Ibid.*, p. 110.

^{4*} Levinas E., *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1965, повсюду; Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 111.

^{5*} Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 110.

^{6*} *Ibid.*, p. 116.

^{7*} *Ibid.*, p. 111.

^{8*} *Ibid.*, p. 110.

ного прошлого, которое никогда не было настоящим»^{1*}. Здесь мы видим более чем одну сходную черту с фрейдовской концепцией темпоральности травмы: не только изначальное запаздывание у Левинаса напоминает фрейдистскую теорию последствия, но и левинасовское понятие «внепамятного прошлого» с поразительной точностью соответствует описанному Фрейдом первому моменту травмы, который субъект не может ни вспомнить, ни забыть.

Итак, мы показали явную близость левинасовской мысли с психоаналитическими теориями травмы. Следует, однако, признать, что благодаря Левинасу наши размышления приняли новое направление. Эта перемена касается в первую очередь вопроса о чуждой инаковости того, что наносит травму субъекту. У Фрейда речь идет о таком представлении личного переживания, которое невозможно вынести и которое подводит итог столкновению двух событий. Лакан описывает событие встречи с зияющим отсутствием, пробелом, недостающей частью в ткани символического своей собственной жизни. У Левинаса же, напротив, речь идет об инаковости другого человека и в первую очередь о том, что является невыносимым для него, а не для меня, о том, что отсутствует в его, а не в моей жизни. Иначе говоря, мы переходим от инаковости невыносимого субъективного представления, от предмета галлюцинации, ослепляющего своей ирреальной ясностью, к инаковости другого, который лишен всего, наг и несчастен. Из этого радикального перехода вытекает, по крайней мере, два очень важных следствия. Первое из них касается явления травмирующего меня чужака, а второе — отношения, которое я мог бы с ним впоследствии установить, и того ответа, который я мог бы ему дать.

Этот чужак навязан мне в своей нужде, тут же ломающей все мои представления о нем и сводящей на нет все мои доброжелательные слова, обращенные к нему; его образ лишен последовательности, его присутствие неполно. Описывая его, Левинас доходит до следующего утверждения: «Он не является»^{2*}. Это означает, что другой задевает меня и заставляет прочувствовать этические моменты, не вписываясь тем не менее в горизонт моего понимания. Это также значит, что нет такого света, который предшествовал бы другому и мог бы осветить его приход. И следовательно, не существует ничего, что могло бы послужить опорой для моего понимания: «Лик ближнего <...> ускользает от представления, он показывает саму недостаточность феноменальности, он есть то, перед чем феноменальность отступает <...>. Лик есть не-феномен, потому что он “меньше”, чем феномен»^{3*}. Другой лишь проходит мимо, и его движения подобны «вспышкам» пламени, готового вот-вот погаснуть^{4*}. Когда Левинас говорит о «коже» этого

лика^{1*}, он подчеркивает ничтожность такой защиты, ее дряблость и наготу: «морщинистая кожа: свой собственный след»^{2*}; «нищета, выставленная напоказ в чем-то бесформенном и ускользающая из этой абсолютной выставленности в стыд за нищету»^{3*}. В то же время Левинас не устает повторять, что нищета этого угасающего присутствия неразрывно связана с измерением «вышнего». Само собой разумеется, что вышнее не есть признак какого бы то ни было личностного качества и поэтому не может принадлежать Другому на правах собственности как некое онтологическое благо. Вышнее — как то, что в беззащитном присутствии ближнего дает мне заповедь, — существует только для меня, но не для него. Оно указывает мне на что-то находящееся по ту сторону состарившейся кожи другого. Вот почему Левинас утверждает, что лик другого является не просто следом, но «следом бесконечного», такого бесконечного, которое углубляется по мере того, как я приближаюсь к ближнему, «бесконечное как бесконечность бесконечного, как слава»^{4*}. Для Левинаса нужда другого не противоречит его славе, и мольба нищего становится заповедью, от которой не уклониться — как не уклониться от категорического императива Канта.

Это не-явление или «за-явление» другого, обращенное ко мне с мольбой и тем самым мне приказывающее, представляет собой травмирующий опыт, потому что я неспособен из него высвободиться и потому, что у меня нет ответа, который бы заставил умолкнуть этот зов. Мне никогда не ответить, никогда не удовлетворить доходящую до навязчивости просьбу другого, просьбу, которой я одержим; и самое большее, на что я способен, — только стараться приблизиться к ней. Мне не дано уклониться от исполнения заповеди путем восхождения на ту же высоту: пусть мы братья, но никогда мы не станем равны. Итак, травма существует, потому что существует опыт невозможности отношения, то есть — всякая попытка установить отношение взаимности с другим терпит неудачу: «Субъект, затронутый другим, не может считать, что эта затронутость взаимна, потому что той навязчивостью, которую он мог бы навязать ближнему, сам он уже с навязчивостью одержим»^{5*}. Ответная реакция субъекта на нанесенную другим травму не может заключаться ни в оборонительной уловке, как у Фрейда, ни в безответственной утрате сознания, как у Лакана. Мне не позволено ни подменить непомерную просьбу более выполнимой, ни отказаться от ответа, сославшись на невозможность ответить адекватно, ни переложить свою ответственность на кого-нибудь якобы более подходящего. Отвечать, не имея возможности ответить, оказаться лицом к лицу с отсутствием взаимности — все это с необходимостью требует

^{1*} Bernet Rudolf, «Deux interpretations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)», in *La Revue philosophique de Louvain*, 93/3, août 1997, pp. 437–456.

^{2*} Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 112.

^{3*} *Ibid.*, p. 114.

^{4*} *Ibid.*, pp. 118–119.

^{5*} *Ibid.*, p. 106.

^{1*} *Ibid.*, p. 112.

^{2*} *Ibid.*, p. 109.

^{3*} *Ibid.*, p. 112.

^{4*} *Ibid.*, p. 115.

такого субъекта, чья самость состоит в самопожертвовании, в отказе от себя, замкнувшегося на самом себе: «[я] сам вопреки самому себе, воплотившийся как сама возможность принести себя в жертву, как возможность страдания и травмы»^{1*}. Мы увидим, каким образом Левинас идет по следу этого Я, преследуемого Другим, и доходит до понимания сути наслаждения, которое, как он утверждает, Я извлекает из своего «страдания», из чувства «загнанности в угол» или «сведения» всего в конечном итоге к себе самому^{2*}.

2. Субъект травмированный и субъект, «предрасположенный к травме»

Травма — в качестве феномена, который субъекту чужд и вместе с тем ему навязан, само собой разумеется, без субъекта невозможна. Но можно ли утверждать обратное: что субъект невозможен без травмы, то есть что всякий субъект по своей сути «предрасположен» к ней? Необходимо признать, что все наши рассуждения приводят к этому утверждению: использовать событие травмы для выработки нового представления о субъекте можно лишь в том случае, если мы одновременно заявляем, что всякий субъект может иметь опыт травмы. Таким образом, мы должны показать, каким именно образом травмирующее событие выявляет сущность субъекта лучше, чем какое-либо другое. Для этого необходимо понять, что представляет собой травмированный субъект или, точнее, какое неотъемлемое свойство субъекта делает его предрасположенным к тому, чтобы подвергнуться угрозе или преследованию, спровоцированному внешним событием, которое тем не менее сущностно затрагивает его.

Для начала мы вновь обратимся к Фрейду. Если считать установленным тот факт, что для Фрейда сущность субъекта, или «эго» (Ich), является нарциссической, то может показаться, что ничто в субъекте не предрасполагает к травме. Разве субъект у Фрейда не предстает, образно выражаясь, как некий пузырек (Bläschen), то есть как автономный организм, полностью покрытый оболочкой, защищающей его от внешних вредных воздействий^{3*}? Переходя от образа к понятию, мы можем сказать, что защитой от раздражения («Reizschutz»)^{4*} субъекту служат его представления и в первую очередь возвращаемый им нарциссический образ себя самого. Итак, необходимо сделать вывод, что сила воздействия травмы произведена непредставимым характером этой травмы и невозможностью вынести то напряжение, которое

^{1*} *Ibid.*, p. 65.

^{2*} Levinas E., *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, p. 91. [Ср.: «Наслаждение представляет собой такое “сжатие”, движение к себе». Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 140. — Прим. пер.]

^{3*} Freud S., *Jenseits des Lustprinzips* (1920), G.W. XII, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1940. S. 23–34. [Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М.: Издательская группа «Прогресс», «Литера», 1992. С. 218–219. — Прим. пер.]

^{4*} *Ibid.*, p. 29. [Ibid. С. 221. — Прим. пер.]

возникает вследствие травмы. Но действительна ли против той опасности, которой подвергается субъект, защита, созданная из представлений? Спасает ли оболочка субъект от травмирующего вмешательства? С того момента, как Фрейд признает, что защищенный оболочкой субъект не является монадой без окон, но что он поддерживает связь с внешним миром через поры на своей поверхности, тогда уже ничто не может уберечь субъект от проникновения через эти поры или от взлома в его защитной системе. Слишком сильные или выходящие за рамки допустимого впечатления осаждают субъект словно крепость, и он, травмированный «шоком» и «испугом» (Schrecken)^{1*}, бросает все силы на заделывание бреши с помощью «компенсации» (Gegenbesetzung)², что приводит к ослаблению защиты на другом фронте. Ференци был среди первых, кто не стал следовать этой теории, представляющей травму как нечто разрушительное, и настаивал на том факте, что *сепарация* является событием не менее травматичным, чем насильственное вмешательство непредставимого. Это замечание, влекущее за собой новое понимание истерического невроза, интересует нас в первую очередь, потому что оно делает явным то, что, в общем, знал и Фрейд, — а именно что нарциссизм субъекта напрямую связан с его зависимостью от объекта любви. Следовательно, субъект вдвойне «предрасположен» к травме, и единственный для него способ избежать травмы от потери любимого человека — это не любить никого! Не нужно обманываться: защита, которая окружает субъекта, свидетельствует не столько об автаркии, сколько об уязвимости! Таким образом, невозможно придерживаться фрейдистского сценария, согласно которому травмирующая атака застаёт врасплох изначальное состояние защиты, которое субъект будет пытаться восстановить с помощью защитных механизмов. Разве не говорят, что ничто не делает нас более ранимыми (и предрасположенными к травме!), чем наши нарциссические представления, но вместе с тем именно они служат лучшим оружием против жизненных несчастий? Это объясняется тем, что нарциссизм является не изначальным состоянием субъекта, а конституированным, причем конституированным как защита против травмирующей угрозы распада Я. Хотя очень важно разделять разные формы травмы (расщепление, сепарация и вторжение), тем не менее во всех этих случаях травма воздействует на «предрасположенный к травме» субъект. Однако «предрасположенность к травме» не означает, что субъект «ожидает» травму или «предвидит» ее (что противоречило бы природе травмы); нет, она означает, что субъект чувствует себя хрупким и зависимым и что он живет в постоянном страхе перед собственным исчезновением.

Остается узнать, позволяет ли нам то, что мы сказали о субъекте, «предрасположенном к травме», перейти к субъекту травмы. Мы увидели, что мнения Фрейда и Лакана расходятся на этот счет. По Фрейду,

^{1*} *Ibid.*, p. 31. [Ibid. С. 224. — Прим. пер.]

² *Ibid.* С. 224. — Прим. пер.

травма — это невыносимое для субъекта представление, от которого тот пытается избавиться при помощи вытеснения. По Лакану, травма принадлежит порядку «Реального» и не может встретить субъекта, потому что тот существует, придерживаясь воображаемых представлений и символических означающих. Таким образом, это не субъект отбрасывает травмирующее означаемое, а, напротив, оно само, своим способом бытия и явления, исключает себя из означающих субъекта. Тем не менее то, что является травмирующим для одного субъекта, не является с необходимостью таковым для другого, и травмирующая сила события возникает от столкновения с конкретным порядком *символического*, отмеченным печатью уникальной субъективности. У Лакана травма обращена к субъекту, даже если субъект и травма находятся в разных пространствах и разном времени, что, казалось бы, должно исключать всякое отношение взаимности и обмена. Травма травмирует субъект именно потому, что она ему одновременно свойственна и не-свойственна; она задевает субъект в том, что является для него наиболее внутренним, оставаясь для него тем не менее чем-то чуждым. Таким образом, травмированный субъект подвержен чрезмерному давлению, он разрывается между двумя противоположными императивами: усвоить себе чуждое или же отстранить для того, чтобы обезопасить и сохранить то, что свойственно ему самому. Иначе говоря, не существует травмы без неудачной попытки присвоения того, чем невозможно овладеть в принципе, и это присвоение может принять только форму изгнания или отторжения. Переход от травмированного к «предрасположенному к травме» субъекту следует мыслить так, что оба — и тот субъект, существование которого предшествует травме, и тот, которому эта травма уже нанесена, не имеют ничего общего с событием этой травмы. Таким образом, не следует смешивать внешнее по отношению к субъекту происхождение травмы и тот факт, что это событие травмы наступает для субъекта, который всегда уже существует. И субъект не может быть условием возможности внешнего и чуждого для него события, даже если он предшествует этому событию.

Психоанализ снова подводит нас к Левинасу, который бьется над следующей задачей: о том, как мыслить зов другого, обращенный ко мне, так, чтобы я не имел бы ничего общего с этим зовом, чтобы «я» [moi], предшествующее зову, было не тождественно «себе самому» [soi], которое на зов отвечает. Однако Левинас понимает, что эти «я» и «я сам» не могут быть радикально отличны друг от друга, так как глухое и аутичное «я» было бы неспособно услышать тот приходящий извне зов, который превращает «я» в «я сам для другого». Таким образом, необходимо, чтобы в «я» уже существовал некий надлом, который позволил бы голосу другого сделаться слышимым — но так, чтобы этот голос не утратил собственной инаковости и способности к изменению [«я»]. Левинас пытается показать, что этот исходный надлом, который превращает субъекта в субъекта, «предрасположенного к травме» (во

всей его конститутивной уязвимости), присутствует и в переживании наслаждения.

Анализ наслаждения, подробно разрабатываемый Левинасом в «Тотальности и бесконечном» и воспроизведенный в «Иначе, чем быть», предназначен, прежде всего, для того, чтобы показать, что внутренняя суть [intimité] наслаждения — это не замыкаться на самом себе, но обнаруживать зависимость от некоей внешней по отношению к нему инаковости. Наслаждение возникает одновременно из отношения «суверенности и подчинения»^{1*}, из замкнутости на самом себе и зависимости, обнаруживающей себя, перед ликом другого, из самовоздействия и трансцендирования. Изначальная двойственность наслаждающейся чувственности лучше всего описывается фразой «жить чем-то»^{2*}. «Жить» — это наслаждаться. «Жизнь наслаждается самой жизнью, как если бы она подпитывалась жизнью так же, как тем, что заставляет жить, или, точнее, как если бы “самопропитание” имело бы двойное происхождение»^{3*}. Оно «двойное» потому, что жизнь питается не только самой собой, но и нуждается в подпитке извне. «Чем-то» в выражении «жить чем-то» должно указывать на зависимость наслаждения от того, что поддерживает его извне. Это напоминает о том, что наслаждение не может производить само себя собственными силами и, значит, не в состоянии присвоить себе полностью эту поддержку извне. Эта трансцендентность, на которой наслаждение (или самовоздействие жизни) зиждется, на языке Левинаса называется «стихией» или, чаще, «стихийным»^{4*}. Таким же образом воздух является стихией, необходимой нам, чтобы дышать. И если дышать — это то же самое, что утверждать нашу любовь к жизни в наслаждении ею, тогда процесс этого наслаждения зависит от воздуха. В этом же смысле удовольствие от ходьбы или стояния на одном месте зависит от стихии земли^{5*}, а удовольствие от питья возможно только при наличии чистой воды в достаточном количестве и т. д.

Соотношение наслаждения и стихийного двойственно, поскольку стихия должна соответствовать наслаждению и его утолять, но это возможно только в том случае, если она оказывает наслаждению сопротивление. Чтобы доставить наслаждение субъекту, стихия должна быть присвоена его жизнью, но не должна быть полностью ею поглощена, иначе степень наслаждения будет убывать и станет недостаточ-

^{1*} Levinas E., *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, p. 138. [Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 177. — Прим. пер.]

^{2*} *Ibid.*, p. 82 и повсюду. [Ibid. С. 133. — Прим. пер.]

^{3*} Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 92. *Ibid.*, p. 81: «удовольствие: это удовольствие вообще от жизни, любящей жизнь». Ср. также: «Жизнь — это любовь к жизни» (Levinas E., *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, p. 84. [Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 135. — Прим. пер.]).

^{4*} Levinas E., *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, p. 104. [Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 150. — Прим. пер.]

^{5*} Ср.: «Быть телом означает, с одной стороны, *держаться* себя в руках, владеть собой, а с другой стороны, *находиться* на земле, пребывать в *другом* и, следовательно, быть отягощенным телом». *Ibid.*, p. 138. [Ibid. С. 178. — Прим. пер.]

ной. Несмотря на свою тесную связь с субъективным наслаждением, стихия остается для него внешней — что служит источником (или угрозой) для наслаждения. Стихия — это «среда», в которую «погружено» наслаждение, она не имеет ни «очертаний», ни «лица», приходит «к нам ниоткуда» и никогда не может быть исчерпана наслаждением^{1*}. Таким образом, стихийность указывает на наличие инаковости и экстериорности в самой глубине имманентности или на чувственную рефлексивность наслаждения, даже если речь идет об «анонимной» трансцендентности^{2*}. Следовательно, стихийность близка к тому бесформенному бытию, которое Левинас называет «имеется» («il y a»^{3*}) и о котором он говорит, что его навязчивое присутствие лишает нас ночью сна.

В чем этот живой и наслаждающийся (благодаря стихиям) своей жизнью субъект является «предрасположенным к травме»? Отвечая на этот вопрос, Левинас рассуждает о «беспокойстве» и «расстройстве». Живое существо *беспокоится* о своем наслаждении, потому что его волнует, насколько длительным оно будет, и потому, что его тревожит, как пишет Левинас, «забота о завтрашнем дне»^{4*}. Последняя возникает от того, что живущий знает, что его наслаждение зависит от стихии, которой может не хватить и которая может внезапно взбунтоваться, отказав ему в удовольствии. Садовник опасается как наводнения, так и засухи. В «Тотальности и бесконечном» Левинас подробно анализирует, как работа, обладание и обитание защищают наслаждение жизнью и саму нашу жизнь от необузданной и непредсказуемой силы стихий. Эти описания соответствуют тому, что мы уже сказали о «пузырьке»-оболочке, описанном Фрейдом, и о безнадежных попытках субъекта заделать в оболочке брешь с помощью «компенсации». Тот, кто защищается, чувствует себя ранимым, потому что знает, что, несмотря на какую угодно защиту, все равно остается риск быть сметенным внешними силами. Сколь уязвим всякий нарциссизм, столь опасно всякое наслаждение. И мы не обладаем таким оружием, чья сила была бы равна силам стихии или любой другой форме чуждой инаковости, от которых зависят наша жизнь и наше наслаждение ею.

Само собой разумеется, что наше спокойное самодовольство одновременно и «потревожено» Другим, и беспокоится о завтрашнем дне. Нашему наслаждению угрожает не только анонимная внешняя сила стихии, но также (и даже в большей степени) внешняя личная сила Лика другого. В сартровском анализе взгляда хорошо показано, что достаточно явиться в качестве субъекта, а не объекта потребления, чтобы удовольствие, которое я получал в одиночестве, закончилось. Когда Левинас говорит, что приход другого заставляет меня устыдиться собственного наслаждения, он явственно вдохновляется мыслью

^{1*} *Ibid.*, pp. 104–105. [Ibid. С. 150–151. — Прим. пер.]

^{2*} *Ibid.*, p. 105. [Ibid. С. 151. — Прим. пер.]

^{3*} *Ibid.*, p. 117. [Ibid. С. 160. — Прим. пер.]

^{4*} *Ibid.* [Ibid. С. 161. — Прим. пер.]

Сартра. Но в то же время Левинас совершенно иначе описывает причины такого стыда и способ, каким субъект отзывается на это чувство: я стыжусь под взглядом другого не потому, что он занимает господствующее положение, но, напротив, потому что он беззащитен и беспомощен. Мое наслаждение уязвимо оттого, что событие встречи со страданием другого грозит его потревожить или даже прервать. Для наслаждающегося субъекта такая встреча эквивалентна травме, которую Левинас выразительно описывает как «хлеб, который отнимают от моего рта», как «кровопотерю» и т. д.

Размышления о том способе, каким мое наслаждение оказывается потревожено стихией и встревожено Другим, приводят нас к нашим давним вопросам, затрагивающим отношение между субъектом и травмой. В свете предшествующего обсуждения нам следует спросить: во-первых, возможен ли субъект, существующий до травмирующей встречи с другим; во-вторых, действительно ли опыт анонимной инаковости стихии предшествует моменту, когда наслаждение прерывается страданием другого, и, в-третьих, может ли наслаждающийся субъект не заметить страдание (и наоборот)? Несомненно, что те ответы, которые даются в «Иначе, чем быть», отличаются от ответов, данных ранее в «Тотальности и бесконечном». Левинас, кажется, все в большей и большей степени осознает опасность спутать предданное с предварительным, с условием возможности, с основанием или с истоком. В «Иначе, чем быть» он ясно дает понять, что не существует простого отношения между наслаждением и травмой, анонимной инаковостью стихии и личной инаковостью другого или даже между наслаждением и страданием. Нельзя *вначале* наслаждаться в полном неведении и уже *затем* быть наделенным возможностью испытать травму. Нельзя, чтобы *сначала* инаковость стихии пробивала брешь в сосредоточенном на самом себе наслаждении субъекта, чтобы *затем* травмирующий зов другого мог бы быть поглощен этим наслаждением. Нельзя, чтобы наслаждающийся субъект *сначала* не замечал страдания, следом которого отмечен Лик другого, чтобы *затем* быть им травмированным. Левинас скорее бы сказал, что наслаждающийся субъект тут же забывает о страданиях других, что инаковость стихии, питающая мое наслаждение, изначально связана с инаковостью другого, лишнего доступа к воздуху, которым я дышу. Он мог бы сказать, что мое наслаждение не лишено момента страдания и что страдание другого может прочувствовать только тот, кто знает, что такое наслаждение^{1*}.

Отвлекаясь от собственно этического значения этих утверждений Левинаса, мы можем извлечь несколько полезных уроков относительно субъекта, «предрасположенного к травме». *Первый* урок есть простое подтверждение того, о чем мы уже неоднократно говорили, а именно: ничто не может подготовить субъект к опыту травмирующего события. *Второй* урок заключается в том, что нельзя обосновать

^{1*} Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 93.

возможность встречи с инаковостью Другого при помощи предваряющего эту встречу опыта анонимной инаковости стихии, потому как одна отсылает к другой. Хотя желание провести различия между разными формами инаковости и правомерно, оно не должно заставить нас забыть о том, что Другой является первым другим, и в качестве такового он не может найти основание в «инаковости вообще». Верно, что субъект может быть травмирован невыносимой чуждостью некоего происшествия в своей собственной жизни. Верно и то, что он может быть травмирован разгулом природных сил, которые, как он думал, подчиняются его контролю и предназначены для того, чтобы доставлять наслаждение. Но тем не менее невозможно не учитывать, что в каждом из этих событий есть что-то отсылающее нас к Другому. Третий урок Левинаса состоит в том, что наиболее глубокие травмы наносятся телесной чувственности субъекта, а не его представлениям или знаниям. Таким образом, не нужно обманываться: Левинас говорит не о том, что мы остаемся открыты для встречи с чуждой и травмирующей инаковостью *даже* в наслаждении, но о том, что мы становимся открыты ей *главным образом* в наслаждении. Тот, кто не умеет наслаждаться, остался бы безразличным к зову, исходящему от страдающего другого, а опыт «заповеди, получаемой посредством травмы» послужил бы ему избавлением: «Без эгоизма, находящего удовольствие в себе самом, страдание не имело бы смысла»^{1*}. Так, еще раз подтверждается то, что чуждая инаковость, нас травмирующая, ранит наши самые личные чувства, поражает наш внутренний мир в его единичности, а не в том общем, которое мы разделяем с другими (общность представлений или значений). В левинасовской перспективе это означает, что встреча со страданием Другого нас травмирует только в той мере, в какой она нас задевает в единичности нашего личного наслаждения, и в той мере, в какой мы собственной плотью ощущаем то, чего Другой лишен. И мы ничем не можем на это ответить — кроме как пожертвовать нашим собственным наслаждением в пользу благоденствия другого.

«Субъективность чувственности, как воплощение, есть безвозвратная покинутость, материнское, страдающее за другого тело, тело как пассивность и отречение, чистое претерпевание. Конечно, здесь присутствует непреодолимая двойственность: воплощенное я <...> может потерять свою значимость, животно утверждаться в своем *sonatus*^{e2} и своей радости. <...> Но эта двойственность является условием самой ранимости <...>: именно в той мере, в какой чувственность находит удовольствие в себе самой <...>, так же как и в своей благожелательности по отношению к другому, она существует *для другого, вопреки*

^{1*} *Ibid.*, p. 93.

² В философии Спинозы обозначает порыв, стремление к самосохранению. В контексте философии Левинаса мы бы перевели термин как *упорство в своем бытии*. — Прим. пер.

себе, [в качестве] не-акта, [в качестве] значимости *для другого*, а не *для себя*»^{1*}.

Таким образом, для Левинаса субъект обладает «предрасположенностью к травме» по причине своей телесной чувственности, которая есть «уязвимость — наслаждение и страдание»^{2*}. Эта двойственная уязвимость есть выставленность изнутри навстречу чужому в «близости» и «материнстве». Материнство — это состояние не только «предрасположенного к травме» субъекта, но и субъекта уже травмированного и встретившего другого: «вынашивание другого в тождественном. [...] “стон утробы”, ранено то, что утроба выносила или будет вынашивать»^{3*}. Другой, которого я вынашиваю внутри себя, является не менее мне чуждым, чем другой, что взывает ко мне извне. И в той «интриге» [l'intrigue], которая нас объединяет, исчезает различие между тем, что находится внутри, и тем, что снаружи (под «кожей» и вне ее). Мое бытие «для другого» является таким же внешним моему бытию «для себя», как и зов другого. «Один для другого», упраздняющее пространственность области собственного, разделенной границами «внутри» и «снаружи», требует новой формы пространства, которую Левинас называет «близостью». Близость «не является состоянием, остановкой на месте, но именно беспокойством, не-местом»^{4*}. Близость не связывает меня с другим каким-то определенным образом, но тем не менее обращает мое внимание на его горести, делая невозможным отношение «взаимности»^{5*}, которое могло бы поменять нас местами: «необратимость — это “субъективность” субъекта»^{6*}.

Это пространство близости неразрывно связано с темпоральностью «диахронии», чей ритм задан прерываниями, приводящими к подрыву длительности, составляющей жизнь субъекта из «промежутков» времени, которые не обладают какой-либо общей, их объединяющей мерой^{7*}. Трансформация «времени сознания» травмировавшим событием (неожиданным появлением другого) необратима: все усилия травмированного субъекта, направленные на восстановление и «возмещение» утраченного, обречены на неудачу. По правде говоря, неправильно говорить о «трансформации» субъективного времени, потому что «до» травмирующей встречи с Другим не существует ни субъекта, ни времени. Но вместе с тем нельзя утверждать и того, что время субъекта возникает «после» явления травмирующего зова другого, потому что для существования травмы необходимо, чтобы субъект уже был травмирован. Следовательно, субъект и травма, интенциональное сознание и событие инаковости, мое наслаждение и страдание другого

^{1*} Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 100.

^{2*} *Ibid.*, p. 80.

^{3*} *Ibid.*, p. 96.

^{4*} *Ibid.*, p. 103.

^{5*} *Ibid.*, p. 104.

^{6*} *Ibid.*, p. 106.

^{7*} Bernet Rudolf, «L'autre du temps», in Levinas E., *Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2000, pp. 143–163.

происходят одновременно. Они являются «одновременными», но не «современными друг другу», так как, хотя они и существуют бок о бок, их невозможно объединить общим временем. Они не могут существовать ни вместе, ни по отдельности.

Эта странная одновременность между субъектом и травмой, которая делает из любого субъекта субъекта, «предрасположенного к травме», даже тогда, когда в действительности он не травмирован, является вовсе не последней особенностью в истории непростых отношений между субъектом и травмой. Едва мы начинаем мыслить травму как событие, мы уже не можем продолжать считать, что травмированный или «предрасположенный к травме» субъект может находиться в каком бы то ни было устойчивом состоянии. Событие травмы и состоит в кардинальном изменении привычного состояния субъекта, в его постановке под вопрос, что провоцирует его на ответную реакцию. Таким образом, травма является не только событием встречи с чуждой инаковостью, задевающей субъекта в том, что является для него наиболее внутренним, но и таким событием, в котором я и другой попеременно выходят на первый план. Мой ответ на зов другого является изначальным запаздыванием я по отношению к другому и остается отмеченным травматичным характером зова. Субъект, отвечающий на травму, не отвечает сам по себе, его ответ происходит из наличия травмы и, таким образом, зависит от нее, даже если этот ответ не совпадает с событием травмы. Вот почему Левинас говорит, что тот, кто отвечает на событие травмы, является «субъектом вопреки себе самому».

3. Заключение: субъект, который отвечает на травму, и субъект, который ей сопротивляется

Говоря об «одновременности» субъекта и травмы, мы хотели показать, что субъект не предшествует травме или, точнее, что никакой субъект, погруженный в переживание самовоздействия, не может не заметить, как уязвимо состояние наслаждения. Из этого не следует делать вывода, что такое беспокойство «уязвимого» или «предрасположенного к травме» субъекта каким-либо образом защищает его от будущей травмы. Это беспокойство не является ни предвосхищением определенного травмирующего события, ни конкретным воспоминанием об уже полученной в прошлом травме. «Предрасположенного к травме» субъекта можно сравнить с тем «следом», о котором говорил Фрейд и который находится между двумя травмирующими аффектами: между ожиданием непредвиденного травмирующего события, которое вдруг придает смысл первому травмирующему событию, и тем фактом, что это первое событие хоть и полностью принадлежит прошлому, но все-таки никогда не минует. Состояние беспокойства субъекта, отмеченного следом прошлой травмы и открытого для травмы будущей, не обладает еще ценностью ответа, данного субъектом *настоящему* травмирующему событию.

Субъект, действительно испытавший травму, меняется полностью. Хотя подобное изменение неизбежно, тем не менее необходимо, чтобы он нашел в себе силы «противостоять» травме, потому что от этого напрямую зависит его выживание. Мы осознали, что субъекту необходимо отреагировать и ответить на травму, но это еще не означает, что нам стало понятно то, каким образом он может это сделать. Уже было отмечено, что с точки зрения причинно-следственных связей этот ответ дается слишком поздно, то есть после того, как вред уже причинен. Также мы отметили и то, что, несмотря на свою «одновременность», травма и субъект слишком несхожи, чтобы пересечься в общем пространстве; но в то же время они слишком тесно связаны друг с другом, чтобы одно могло абстрагироваться от другого. Субъект должен ответить на травму, потому что *собственным образом* она затрагивает только его и никого другого. Таким образом, этот ответ предполагает, что субъект способен *усвоить* травму. Но это усвоение или присвоение является усвоением чего-то совершенно чуждого и, следовательно, невозможного для субъекта, и именно поэтому может осуществиться только в форме непризнания или отторжения. Таким образом, встреча настоящего травмирующего события и реагирующего на него субъекта происходит из-за двойной невозможности: невозможности ответить и невозможности не ответить. В принципе именно это хотел донести до нас Фрейд, утверждая, что травма требует от субъекта усилия присвоения, которое непременно принимает форму неприятия [rejet] или вытеснения. Ответ субъекта на травму никогда не может быть честным, он всегда двусмыслен: в нем немедленно отрицается то, что утверждается. Как подчеркивает Лакан в своей работе «Ответ на комментарий Жана Ипполита о “Verneinung” Фрейда»^{1*}, эта двойственность субъекта перед лицом настоящего травмирующего события раскрывается в феномене «отпирательства» [dé-négation].

Так мы возвращаемся к утверждению, что ответ субъекта на травму (по крайней мере, в первый момент) всегда может расцениваться как симптом. Этот ответ сильно зависит от того, что его вызывает и от чего этот ответ должен помочь избавиться. Несмотря на свой болезненный характер, ответ-симптом является тем не менее первым шагом к рубцеванию раны, потому что он производит новый смысл. Таким образом, симптом не является второй травмой. Симптом в качестве утверждения смысла, задевающего субъект больше, чем что-либо другое, имеет, в противоположность травме, нарциссическое происхождение. Следовательно, ответ, который симптом дает травме, состоит в самоутверждении субъекта, хотя субъект и не в состоянии в своем ответе это самоутверждение распознать. Во-первых, это означает, что субъект претерпевает (пассивно и болезненно) самоутверждение, действующая причина которого тем не менее остается скрытой. Во-вторых, самоутверждение субъекта в симптоме является выраже-

^{1*} Lacan J., *Écrits*, pp. 381–399.

нием нарциссизма, которому нанесли неисцелимую рану. В-третьих, это утверждение смысла, ускользающего от субъекта, прикованного к собственному симптому, уже является зовом, обращенным к другому. Только этот другой может освободить субъекта и от симптома, и от воплотившегося в нем травмирующего воспоминания, восстановив смысл заключенного в симптоме послания. Продуцируя симптом, травмированный субъект таким образом отвечает на травму, передоверяя ответ другому. В свою очередь, этот другой ничего не отвечает, но именно он берет на себя задачу: сделать очевидным для субъекта смысл его собственного симптоматического ответа.

Само собой разумеется, что условия задачи бесконечно усложняются, когда травма, с которой должен столкнуться субъект, вызвана страданием, сначала затрагивающим Другого и только потом его самого. Можно сказать, что в этом случае другой травмирует меня собственной травмой, поэтому я не могу ни обвинить его в том, что он был источником моей травмы, ни просить его освободить меня от ран. Когда я травмирован страданием другого, ответ на мою травму неизбежно будет также ответом другому. Никакая психическая «переработка» собственной травмы не освобождает меня от обязательства ответить на травмирующий зов Другого. От этой травмы нельзя излечиться, поскольку любой ответ, имеющий целью избавить меня от травмы, нанесенной другим, невозможен. Действительно, я не могу ответить на травму, вызванную умоляющим зовом другого, ни тем, что я отворачиваюсь от его страданий, ни тем, что признаю себя к ним причастным. Я мог бы ответить на эту травму, переложив бремя ответственности за страдания другого на него самого, объявив, что меня все это не касается и что я невиновен. К несчастью, такой поворот событий не только, как неустанно повторяет Левинас, противоречит этике, но и является тщетным. Субъект, однажды травмированный зовом другого в своей телесной, самой внутренней своей чувственности, совершенно не способен стереть след этой травмы с помощью рассуждений, восстанавливающих его чистую совесть.

Но если я не могу освободиться от обязательства отвечать другому, нужно, чтобы я признал его еще и через ту травму, которую он мне наносит. Но как признать кого-то, о ком Левинас говорит, что его лик лишен очертаний, что он является как не-феномен и как след, степень чьего отсутствия все более возрастает по мере моего приближения к нему? Не принадлежит ли этот другой скорее к порядку того «реального», которому, согласно Лакану, отказано в каких бы то ни было отношениях с субъектом? Таким образом, существует ли признание другого и его страданий, которое не нуждалось бы ни в каком посредничестве символического, осуществляемого обыденным языком? Существует ли «явленность» другого вне «символического» и «воображаемого» — но все же не галлюцинаторная? Как признать в травмирующем событии столкновения с необъяснимым страданием другого заповедь, обращенную лично ко мне и моей уникальности?

Возможно, «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности» представляет собой лишь продолжительное размышление над этими вопросами. Не вдаваясь в подробности, следует отметить, что (для Левинаса) при встрече с другим в самом начале все решает телесная чувственность. Действительно, я признаю страдание другого, не познавая это страдание, потому что я чувствую его посредством ощущения, которое далеко не погружено в самовоздействие моего наслаждения, но, напротив, прерывает его. Я чувствую, как «хлеб вырывают у меня изо рта». Таким образом, именно травматичный характер моих [чувственных] ощущений свидетельствует о том, что их источником является другой. Я признаю другого в качестве другого именно посредством собственного травматизма. Итак, для Левинаса моя ответная реакция на мою собственную травму приравнивается *eo ipso* к ответу, данному другому, и всякий ответ на несчастье другого, не коренящийся в моей травме, будет сочтен неподлинным.

Чтобы быть признанным моей чувственностью, другой должен своей заповедью меня травмировать, и мой ему ответ не является в строгом смысле свободным поступком. Я лишь вынужденным образом вовлечен в то, что происходит с другим, и эта вовлеченность ничуть не смягчает силу, с которой мне наносится травма. Напротив, кажется, что ответ, принимающий форму безмерной ответственности, — это опыт, сам по себе столь же травматичный, как и зов другого. Левинас в данном случае предпочитает говорить об избрании, но это не меняет дела: «Избранный без права выбора! Если эта пассивность <...> может быть мыслима в рамках свободы и несвободы, она должна иметь смысл *доброты вопреки себе* <...>. Доброта всегда старше, чем выбор: Благо уже избрало единственного и выставило свои требования к нему»^{1*}. Но если этот ответ наносит травму так же, как и зов, и если Левинас таким образом на свой лад присоединяется к фрейдовской теории двойной травмы, можем ли мы говорить о повторении *той же самой* травмы? Быть без предупреждения пораженным необъяснимым страданием другого и отдать себя в его полное распоряжение — означает ли испытывать ту же самую чуждость? Не является ли ответ ничем иным, как открытостью навстречу новой травме, наносимой другим? Некоторые формулировки Левинаса, кажется, намекают на возможность подобного прочтения. Например: «Открытость как чувственность является <...> переворачиванием *conatus a esse*, предложением-себя-без-остатка, не укрывающимся в упорстве или в тождественности и неизменности состояния»^{2*}. Но одновременно с этим мы находим в его текстах следующее описание «интриги», объединяющей другого и меня, зов и ответ — «Общаться: ни сводить другого к собственным представлениям, уничтожая тем самым его инаковость, ни растворяться в другом»^{3*}.

^{1*} Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 73.

^{2*} *Ibid.*, p. 94.

^{3*} *Ibid.*, p. 109.

Как возможно не «растворять себя в другом», когда этот другой просит о приношении ему в жертву моего собственного «что касается меня», моей последовательности [в бытии]? Ответ на этот вопрос, который послужит нам также заключением для наших размышлений об отношении субъекта к травме, прост и заключается в том, что я открыт травмирующему меня зову другого «*вопреки себе*». Действительно, Левинасу эта формулировка нужна прежде всего для того, чтобы подчеркнуть, что мой ответ на зов другого зависит от этого другого и требует отказа от моего эгоизма. Но не является ли это «вопреки себе» равным образом и выражением моего *сопротивления* зову? А сопротивление — именно тем, что мешает субъекту «растворить себя в другом»? Сопротивление — это вовсе не отказ от долга отвечать, а, напротив, признание всей ценности этого долга. Таким образом, субъект, поступающий «вопреки себе», не совпадает ни с травмирующим событием вторжения чуждого другого, ни с ощущением своего собственного наслаждения. Субъект формируется двойной невозможностью: невозможностью отдаться травме без сопротивления и невозможностью оградить себя от нее. Травмированный субъект, будучи разрушенным, вновь восстанавливается именно «вопреки себе», потому что это вынужденное, а не спонтанное восстановление, которое заключается в преодолении себя. О каком субъективном переживании субъекта свидетельствует то, что он позволяет нанести себе травму, но не позволяет уничтожить себя, отдается, но не растворяется, полностью забывает о себе, а потом восстанавливается? Что, если не смиренное чувство, не воплощенное в пережитом испытании сознание, создает минимальный зазор, необходимый для вы-жив-ания субъекта? Без этого ощущения, слегка отличного от того, что ощущается, не могло бы быть ни нарциссизма, ни самоотдачи, ни преодоленной травмы, ни подверженности травме, с которой смиряешься из-за любви к другому, ни зова, ни ответа. В конце концов, травме не может противостоять ничто, кроме ощущения травмированного субъекта. Травмированный субъект вы-жива-ет потому, что *чувствует себя* принужденным и ранимым «вопреки себе». И он не располагает никакой другой защитой против уничтожающей силы травмы, кроме этого ощущения своей ранимости, которая, как мы уже знаем, не рождается ни *вне* различных травмирующих событий, ни *в них*, но *между* ними.

Перевод А.С. Детистовой под редакцией А.В. Ямпольской по изданию: *Bernet Rudolf. Le sujet traumatisé // Bernet Rudolf. Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques. Paris: © PUF, collection «Eriméthée», 2004. P. 269–295.*

Предисловие к переводу статьи Анри Мальдине «О сверхстрастности»

...Горюю об Аяксе,
Пусть он мой враг, — он истинно несчастен,
Постигнутый тяжелым помраченьем.
Его судьба... моя, — не все ль одно?
Я думаю: мы все — живые люди —
Лишь призраки, одни пустые тени!¹

Несмотря на то что русская википедия называет Мальдине «крупнейшим представителем феноменологической школы», его имя по-прежнему малоизвестно в российском философском сообществе. Эта неизвестность объясняется, с одной стороны, полным отсутствием переводов текстов Мальдине на русский язык, с другой стороны — особенностями тематики: психопатология, в частности феноменологическая психопатология, занимает на сегодняшний день маргинальную позицию в русских философских исследованиях². Однако, прежде чем причислить наследие Мальдине к тому или иному направлению мысли, обратимся к самой фигуре философа.

Мальдине родился во Франции, в провинции Бургундия в 1912 году. Отучившись в лицее в Безансоне, а затем в Лионе, во время Второй мировой войны он оказался на фронте и затем в плену. Именно опыту военнопленного будет посвящен его первый философский текст. Затем — классический для француза путь академической карьеры: Высшая нормальная школа, агрегасьон (государственный экзамен, прохождение которого дает право на преподавание в высших учебных заведениях) и, наконец, место профессора в Лионе, где он преподает философию, психологию и эстетику.

Система координат для понимания текстов Мальдине может быть задана исходя из трех направлений: феноменология, эстетика и психопатология.

¹ *Софокл. Аякс / Пер. С.В. Шервинского. Стих 121–127.*

² Так, например, перевод «Цоликоновских семинаров» Хайдеггера, где обсуждаются проблемы феноменологической психопатологии, вышел в полном объеме только в 2012 году. В целом основные работы по этому направлению по-прежнему не переведены на русский язык. Отметим тем не менее некоторые из переведенных работ: *Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практикум, 1997; Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М.: КСП+, СПб.: Ювента, 1999; Он же. Феноменология и психопатология // Логос. 1992. № 3. С. 125–136.* См. также сборники статей и переводов: *Экзистенциальная психология. Экзистенция / Пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. М.: Эксмо, 2001; Dasein-анализ в философии и психологии / Под ред. Г.М. Кучинского, А.А. Михайлова. Минск: Изд-во ЕГУ, 2001.* Что касается комментариев, то их исключительно мало, среди них — следующие обзорные работы: *Власова О.А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010; Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985; Косилова Е.В. Психиатрия: опыт философского анализа. М.: Проспект, 2014.*

тология. И если первые работы Мальдине строились вокруг феноменологической эстетики¹, то его поздние тексты, в частности сборник статей «Мыслить человека и безумие» (текст, завершающий этот сборник, мы и предлагаем в настоящем издании)², представляют собой переплетение всех трех элементов. Без сомнения, определение философии Мальдине как феноменологии не является само собой разумеющимся ни для последователей Гуссерля, ни для сторонников Хайдеггера. Сам Мальдине, игнорируя споры о границах феноменологического метода и условиях феноменальности, гораздо более заинтересован хайдеггеровской постановкой вопроса о бытии, а точнее, о человеческом существовании³. При этом феноменологическая проблематика его работы определяется прежде всего психопатологическими вопросами: в своих поздних работах Мальдине проводит параллель между зарождением субъективности и трансформацией субъекта, имеющей место в психотическом кризисе.

Главный ориентир для Мальдине в психопатологических исследованиях — швейцарский психиатр и философ Людвиг Бинсвангер, основатель даэин-анализа, произведшего коренной переворот в психиатрии и психотерапии. Бинсвангер считается одним из первых психиатров, всерьез заинтересовавшихся феноменологией⁴. Он не просто заявил о возможности применения феноменологического метода в области психиатрии, как если бы речь шла о новом инструменте медицинского исследования, но поставил вопрос о научной, то есть философской базе самой психиатрической медицины⁵. Вслед за Бинсвангером Мальдине развивает идею о необходимости нового теоретического основания для психопатологии; основания, созданного с опорой на реформированный феноменологический метод, способный отныне учесть своеобразие человеческого существования. В этом контексте проблема психотического кризиса, с одной стороны, практически не поддающегося классическому психоаналитическому лечению и, с другой стороны, определенного в рамках психиатрических институтов исходя из жестких нормативных условий, оказывается исключительно важной. Психоз, в отличие от невроза, выключает человека из общего для всех мира, лишая других людей доступа к нему. Мальдине ставит под вопрос

¹ Среди них несколько текстов, посвященных Таль-Коату, Жоржу Браку, Жану Базану.

² *Maldiney H. Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1991.

³ Отметим, что под существованием в данном случае и в дальнейшем при переводе текста Мальдине имеется в виду фр. *existence*, нем. *Existenz*, которая может также переводиться как экзистенция.

⁴ Под феноменологией в данном случае мы понимаем (в упрощенном виде) одновременно и гуссерлевскую, и хайдеггеровскую феноменологию. Хронологически исследования Бинсвангера принято разделять на три периода: гуссерлевский, хайдеггеровский и так называемый период возврата к Гуссерлю. Данное подразделение остается, конечно, исключительно условным.

⁵ Именно поэтому само использование таких терминов, как редукция, бытие-в-мире или само *Dasein*, применительно к новым проблемам потребовало от Бинсвангера (не всегда осознанную, или, по меньшей мере, эксплицитную) их реконструкцию, исходя из новой — психиатрической — практики. Эти трансформации ощутимы и в текстах Мальдине.

эту классическую, по сути своей фрейдовскую, позицию, полагая, что абсолютная инаковость психотика тем не менее не означает, что с ним нельзя установить отношения. Одиссей видит, что даже в помрачении рассудка Аякс по-прежнему разделяет с ним общую судьбу, так и даэин-анализ позволяет увидеть в безумии форму существования, которая является сущностно возможной для каждого.

Не последнюю роль в размышлениях Мальдине сыграло знакомство с Жаком Ури, одним из основателей клиники «Ла Борд» (Граница), лозунгом которой было: «Лечить нужно не только больных, но и саму клинику». В середине прошлого столетия совместно с Франсуа Тоскейсом он сформулировал принципы так называемой «институциональной психотерапии», которая в своем обличении психиатрии как репрессивного института была довольно близка набиравшему в это же время популярность антипсихиатрическому движению. Однако в отличие от антипсихиатрии институциональная психиатрия не ставила под сомнение саму идею существования институций, задачей которых было помочь тем, кто страдает психическими заболеваниями. Исключительно тонкая грань пролегает между отказом от следования каким-либо диагностическим методам и оценкой любого диагноза как временного и подлежащего пересмотру. В клинике «Ла Борд» больной, врач, медсестра и даже повар, обладая разными статусами, живут не следуя определенной иерархической системе и не замыкаясь в пределах предписанных им социальных ролей. Больной вполне может помочь на кухне, а медсестра — понимать ситуацию больного глубже, чем врач: разделяя между собой пространство, они не узурпируют его, но оставляют открытым для другого. В соответствии с этим выздоровление понимается не как односторонний процесс, направленный на больного, но как взаимная встреча в модусе бытия-с-другим. Мальдине принимал активное участие в дискуссиях, посвященных институциональной психотерапии, и в целом был глубоко заинтересован попытками осуществить на практике психотерапевтические методики, основанные на феноменологии.

Предлагаемый в данном издании перевод Мальдине является первой попыткой закрепить в русском философском языке терминологию французской феноменологической психопатологии. Переводчик в данном случае сталкивается с несколькими трудными проблемами. Одна из них состоит в том, что Мальдине цитирует источники неточно или переводит (с немецкого) заново так, чтобы мысли авторов вписывались в линию его размышлений. Несмотря на то, что вопрос о том, правильно ли Мальдине читает или цитирует первоисточники, и небезынтересен в рамках историко-философского подхода, для понимания философии Мальдине его важность менее существенна. Без сомнения, вносимые Мальдине изменения продуктивны и свидетельствуют о тщательной работе, именно поэтому мы предпочли переводить текст таким образом, как он представлен у Мальдине, указывая по возможности в примечаниях на привносимые им нюансы.

Другая трудность при чтении Мальдине — особый стиль автора, в котором, как кажется на первый взгляд, легко потеряться. Текст разворачивается словно игра свободных ассоциаций: переходы от одной тематики к другой, от одного понятия к другому зачастую неочевидны и требуют дополнительных разъяснений. Но терпеливый читатель будет вознагражден. За собранными воедино, словно в спешке, разрозненными замечаниями мы обнаруживаем глубокие размышления о структуре человеческого существования.

Особенно сложным оказался выбор перевода для центрального понятия данной работы — *transpassibilité*. Мы решили передать его с помощью неологизма «сверхстрастность»¹. Мы отталкивались от существующего перевода на русский язык термина *impassible* — антонима *passible*, — который встречается в русских переводах святоотеческой традиции. Этот термин употребляется тогда, когда речь идет о неподверженности Бога страстям², и передается на русский язык как «бесстрастный». Соответственно, мы переводим *passible* как «страстный», исходя из того, что слово «страсть» (*passion*, *πάθος*) подразумевает и страдание (это значение слышится в наименовании крестных мук Христа «страстями»); в свою очередь слово «страдание» означает и претерпевание (и поэтому пассивный залог называется страдательным). Итак, мы переводим *passible* как страстный, подверженный страданию или претерпеванию, страдающий чем-то, а *passibilité* — как страстность. Надо, впрочем, отметить, что сам Мальдине употребляет термин *impassible* вне какого-либо религиозного контекста: он опирается на французский перевод Аристотеля, где *impassible* используется для описания неподверженности ума воздействию умопостигаемых форм³.

Отметим отдельно, что страстное не тождественно пассивному, как можно было бы предположить. «“Страстный”, — пишет Мальдине, — означает “способный страдать [râtiŕ], претерпевать”, и эта способность предполагает имманентную испытыванию активность, которая состоит в том, чтобы раскрывать свою собственную область восприимчивости»⁴. Эта идея имеет важные последствия для понимания того, как работает психотерапия: действительно, пациент (фр. *patient*, также восходящий к греч. *πάθος*) должен проявить не просто терпение (фр. *patience*),

¹ Подробнее о понятии «сверхстрастность» см. нашу статью «Сверхстрастность и терапевтический подход в даэрин-анализе» в настоящем издании.

² «Dieu impassible, Il n'a pas dédaigné d'être un homme passible», — пишет Лев Великий, «Бесстрастный Бог не отказался стать человеком, подверженным страданию» («Слово II на Рождество Христово», пер. с лат. Д. Зотова).

³ В русском переводе речь идет о мышлении, которое «не должно быть подвержено чему-либо» (*Аристотель*. О Душе. Кн. 3. Гл. 4, 429a10 / Пер. П.С. Попова, испр. и доп. М.И. Иткиным, с примеч. А.В. Сагадеева // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 371–448). Как отмечает комментатор: «Речь идет о неподверженности ума такому воздействию воспринимаемых объектов, какое имеет место при чувственном восприятии». Мы, однако, предпочитаем «неподверженному» «бесстрастный», поскольку в «неподверженном» стирается значение подверженности как страстности, то есть претерпевания, как того, что имеет место в аффицированности.

⁴ См. с. 154 наст. изд.

но и быть способным воспринять терапевтическое воздействие, то есть внутренне активным. Но как следует понимать эту активность? Мальдине в данном случае мыслит в хайдеггеровских терминах: речь идет о решительности, о существовании, которое осознает себя как здесь-бытие, которое, следовательно, существует, трансцендируя. Именно к этому отсылает *trans* в *transpassibilité*, означающее «сквозь», «через», а также «сверх». Сверхстрастность означает, следовательно, не то, что превосходит страстность («сверх» не означает в данном случае «больше»), но то, что посредством страстности превосходит ее саму. Так трансцендирование (*transcendance*) выражает движение вверх, сквозь, по ту сторону сущего.

Спустя двадцать лет после выхода в печать статьи «О сверхстрастности» можно сказать, что термин «сверхстрастность» прочно вошел в словарь французской феноменологии. Он не только широко употребляется в кругу феноменологов, занимающихся психопатологическими проблемами¹, но его используют и такие авторы, как Марк Ришир, Брюс Бегу, Рено Барбарас². Возрастающий интерес к понятию сверхстрастности непосредственно связан со смещением внимания в феноменологических исследованиях в сторону того, что ранее занимало маргинальную позицию; маргинальную в той мере, в какой оно полагалось случайным по отношению к субъекту. Речь идет о смещении в сторону того, *что* происходит с кем-либо. Это один из ключевых моментов (пост)феноменологии, которая, настаивая на принципе «возврата к самим вещам», в той или иной форме выступила за радикализацию феноменологического метода. Действительно, большая часть французских феноменологов двадцатого столетия объявила недостаточным осуществление трансцендентальной редукции с целью выявления структур опыта. Феноменальность феноменов ускользает при таком подходе постольку, поскольку сложное переплетение между феноменализацией и субъективацией остается скрытым. Таким образом, в противовес субстантивистской концепции субъективности формулируется философия события, стремящаяся пролить свет на человеческое существование, взятое в его целостности. Целостная субъективность — это не статичная система (идентичная субстанции), но динамическая схема отношений, в которые вступает Я, формируясь как самасть.

Философия Мальдине дает нам ключевые понятия для формулирования и понимания данной проблематики. Сверхстрастность как способность испытывать есть восприимчивость к событию, непредвиденному и в этом смысле невозможному, то есть превосходящему возможности субъекта. Субъект не может ожидать событие, потому что

¹ Особенно нам хотелось бы отметить работы Ясучико Мураками, японского специалиста, чьи феноменологические исследования по проблемам аутизма отличаются исключительной новизной. См.: *Murakami Y. L'hypérbole — pour une psychopathologie lévinassienne. Phénoménologie*, 2008.

² Упомянем также в этой связи Жюль Делёза и Клода Романо.

весь смысл события заключается в его неожиданности. В то же время событие является решающим: пережить его означает выжить и сформироваться в качестве самости, осознающей себя здесь и сейчас в своей индивидуальности и полноте. Одна из важнейших находок Мальдине — идея, что способность испытывать непредвиденное может потерпеть неудачу. Именно это происходит в психотическом кризисе, феноменологический анализ которого позволяет выявить этот неотъемлемый структурный элемент человеческого существования. С помощью понятия сверхстрастности Мальдине ищет наиболее адекватное выражение тому, что у Эрвина Штрауса и Виктора фон Вайцзеккера именуется патической, страстной составляющей существования; при этом не без оснований сверхстрастность может быть соотнесена с аффективностью, как ее понимают Эмманюэль Левинас, Марк Ришир и др.

С.А. Шолохова

Анри Мальдине

О сверхстрастности

Для человека болезнь, вне зависимости от того, является ли она органической или психической [véspanique], — это, прежде всего, испытывание¹, и понять его невозможно, не определив прежде, что значит «быть человеком». Однако существует столько же теорий — психологических, психиатрических, психопатологических, — сколько истолкований, что такое человек, из которых истинным является лишь то, которое истолкованием не является, то, в котором понимание следует по тому же пути, что и человеческое существование. Сверхвозможность и сверхстрастность определяют два способа существования в трансцендировании, неосуществимость которых приводит к болезни. Смысл сверхвозможности или сверхстрастности выявляется там, где их осуществление терпит неудачу. Следовательно, эта неудача позволяет понять, в чем состоит их противоположность, и выявить ту экзистенциальную складку², которая предполагается этим противопоставлением.

Пара «возможный–страстный» отсылает если и не ясным, то по меньшей мере, непосредственным образом к совокупности пост-аристотелевских терминов, описывающих деятельность мышления (взятого в значении греческого νοῦς и переведенного затем на латинский как intellectus). В центре этих терминологических различий, столь преумноженных средневековой философией, — исключительно важное противопоставление «деятельного» [intellect agent] и «возможного» ума [intellect possible]. «Возможный» в данном случае взят в двух унаследованных от Аристотеля смыслах. С одной стороны, «возможный» означает «в возможности» (в противоположность «в действии», «в осуществлении»), с другой стороны — «воспринимающий» или «пассивный» (в противоположность «активному» и «творящему»). Проведение этого фундаментального различия призвано разрешить проблему познания в том виде, в каком она была поставлена Аристотелем и его последователями: если мышление (νοῦς) мыслит формами (εἶδη) и представляет собой, таким образом, мышление этих постигаемых форм, то каким образом оно осуществляется, учитывая, что мышление представляет собой процесс постижения постигаемых форм?

¹ Фр. éprouve. Подчеркнем, что речь идет о том, что нечто испытывается, переживается, а не о знании, получаемом эмпирическим путем (фр. expérience, которое мы переводим как опыт). — *Прим. пер.*

² Фр. pli existential. Речь идет об экзистенциальной, то есть характеризующей внутреннюю структуру существования складке (нем. *Zwiefalt*) бытия и сущего, мыслить которую означает мыслить онтологическую разницу между бытийствующим (отсылающим к глагольной форме бытия) и сущим (отсылающим к его «зафиксированной», номинативной форме). См.: Хайдеггер «Мойра (Парменид. Фрагмент 8)» // Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Band VII. *Vortrage und Aufsätze*. 1936–1953. — *Прим. пер.*

Постигаемые умом формы не существуют «в действии», осуществленными, гипостазированными в пребывающем самом по себе мире мыслимого (κόσμος νοητός), где эти формы, подобно идеям Платона (как их представлял себе Аристотель), были бы основными началами. «Οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή». «Душа никогда не мыслит без чувственного выявления»¹. Постигаемые формы (εἶδη), в которых реализуется способность мышления, должны быть вычленены самим этим мышлением из чувственной материи, из φάντασμα. Но для этого нужно сначала их там заметить. Однако «заметить что-либо», будучи активным действием, не сводится к «получить сведения о чем-либо», пассивному по своей сути. Ум как таковой не получает данные из чувственности, так как в таком случае чувствующий и чувствуемое совпадали бы². Тогда ум оказался бы тождествен ощущению, а значит, неспособен, подобно ему, вычленить из чувственности постигаемую форму, направление смысла³, выявляемое ощущением.

Аристотель оказывается перед дилеммой. Он вынужден признать бесстрастность⁴ ума по отношению к постигаемым формам и в то же время необходимость его участия в вычленении этих форм из чувственности. Это ясно показывает Леон Робен: «Ум есть не что иное, как способность или восприимчивость; он бесстрастен по отношению к форме <...> Он, следовательно, подобен воску, нанесенному на записную доску. Он есть отсутствие какой-либо надписи и вместе с тем ее возможность; не реальное, но только возможное место [возникновения] всех форм»^{5*}.

Но «если постигаемые умом формы присутствуют в ощущении и в образах», — точнее, в выявляющих φαντάσματα, — «каким образом исключительно воспринимающий ум был бы способен вычленить эти формы? <...> Существует лишь один способ избежать этого затрудне-

¹ De Anima 1117 431a17. Цитируя Аристотеля, Мальдине вносит существенное и, более того, ключевое, на наш взгляд, изменение в перевод данной фразы. Тогда как классический перевод Аристотеля на французский язык — «jamais l'âme ne pense sans image» — совпадает с русским вариантом — «душа никогда не мыслит без представленный» — у Мальдине: «L'âme ne pense jamais sans mise en vue sensible». Таким образом, Мальдине переводит φαντάσματος не как «образ» или «представление», но как «mise en vue sensible», что мы предлагаем перевести как «чувственное выявление». — Прим. пер.

² Таким образом, Мальдине отказывает Мерло-Понти в преодолении гуссерлевского запрета на отождествление осязающего и осязаемого, видящего и видимого. — Прим. пер.

³ Фр. direction de sens, см.: Binswanger L. Henrik Ibsen and das Problem der Selbstrealisation in der Kunst. Heidelberg: Lambert Schneider, 1949, а также предисловие, написанное Мальдине к французскому изданию этой книги. Бинсвангер в свою очередь заимствует данный термин у Карла Левита, который в своей диссертации, написанной под руководством Хайдеггера, говорит об Allgemeine Bedeutungsrichtung, с нем. «общее направление смысла», которое позволяет описывать человеческие ощущения, прибегая к терминам, обычно применяемым к пространству и пространственным предметам (см.: Löwith K. Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen // Löwith K. Sämtliche Schriften. Bd. 1. Hg. v. Klaus Stichweh. Stuttgart, 1981). — Прим. пер.

⁴ Фр. impassible, см. наше предисловие к данному переводу. — Прим. пер.

^{5*} Robin Léon, *La pensée grecque*, Paris, La renaissance du livre, collection Evolution de l'humanité, 1923, p. 363.

ния: предположить вместе с Аристотелем, что над умом, который превращается в постигаемые формы и который мы вслед за ним назвали, в общем-то, неправильно, *пассивным*, находится другой ум, который эти формы создает, ум, который называется активным, деятельным»^{1*}.

Действительно, из опыта, в том числе из простого эмпирического опыта (то есть на уровне φάντασμα), невозможно вывести конституирующие этот опыт формы, которые, вместо того чтобы быть его результатом, были бы условием его возможности и размыкали бы φάντασμα к *смыслу* непосредственно в момент ее возникновения. Деятельный ум, пишет Леон Робен, «непрерывно освещает мыслимые постигаемые формы, позволяя возможному уму покинуть его виртуальность и схватить их как раз в тот момент, когда они отделяются от материи, внутри которой они прежде существовали»^{2*}.

Выявляя их, он освещает их своим собственным светом. Фάντασμα предполагает ощущение (αἴσθησις), но она не тождественна ему. Тем более φάντασμα не тождественна воспоминанию (μνήμη). Она является продуктом воображения (φάντασία), озаряемого νοῦς. Ум — создатель постигаемых форм, составляющих φάντασία и озаряющих ее изнутри, указывая ей смысловое направление. Тот факт, что φάντασμα следует своему собственному закону [формирования], позволяет нам всякий раз ее распознавать.

[***]³

Эти трансцендентальные условия опыта имеют свой аналог в экзистенциальной конституции присутствия (Dasein)⁴. Нам не понять самим, каково нам, если нам непонятна наша фактичность. В экзистенциальном плане статус фактичности сопоставим со статусом φάντασμα в трансцендентальном плане. Будучи выявлением, φάντασμα обладает смыслом постольку, поскольку ей имманентна действительная форма, которая является принципом ее формирования. Аналогичным образом фактичность имеет свою основу в существовании, которое, каждый раз предшествуя самому себе и тому существу, к которому оно относится, размыкает это сущее своей собственной возможностью. Именно эта прорывающаяся до возможностей трансценденция отличает фактичность существующего от простой действительности вещи, которая, взятая сама по себе, лишена какого бы то ни было смысла. То, что я есть, имеет смысл в силу моей собственной способности быть, размыкающей сферу

^{1*} *Ibid.*, p. 364.

^{2*} *Ibid.*

³ Вслед за итальянским переводчиком Мальдине мы вносим дополнительное разделение данного текста (см.: *Maldiney H. Della transpassibilità / a cura di Federico Leoni. Mimesis Edizioni, 2004*). — Прим. пер.

⁴ Переводя Dasein как présence, букв. присутствие, Мальдине предпочитает писать его на латинский манер, как praesens, что, согласно ему, отражает трансцендентность, заложенную в присутствии, бытие в опережении самого себя (être en avance). Мальдине в данном случае следует за Бинсвангером, который именно таким образом передает хайдеггеровское Dasein. Заметим, что речь в данном случае не идет о присутствии в смысле «метафизики присутствия». — Прим. пер.

возможного для того фактического сущего, которому я вменен. Я им являюсь, существую в качестве него в броске моего наброска [мира] не просто как сущее, но как присутствие ради себя. Смысл «возможного», следовательно, оказывается противоположным по отношению к традиционной терминологии: «возможность» означает способность быть¹.

В таком случае противопоставление возможного и страстного² тоже меняется. Конечно, оно [по-прежнему] может быть понято из противопоставления невозможного и бесстрастного. Но лишь при условии, что это противопоставление будет переведено на другой уровень реальности, а именно существования, в основании которого лежит не упомянутый нами квадрат взаимопротивопоставляемых понятий, а изначальное противопоставление сверхвозможного и сверхстрастного.

Итак, что же означает в данном случае «возможное»?

Главный смысл этого слова заключен в корне, происходящем от *πάσχειν* (аорист: *παθῆν*) — «подвергаться», который Аристотель противопоставляет *ποιεῖν* — «делать». «Возможный» ум средневековой философии — это *νοῦς παθητικός*, противопоставляемый греческому *νοῦς ποιητικός*, аналогично тому, как страдание³ противопоставляется действию, а претерпевание — деланию. Поскольку именуемый «возможным» ум существует лишь в возможности, он является в прямом смысле этого слова «страстным». Однако в таком случае, каким образом он может быть «бесстрастным по отношению к мыслимым формам?» — В том смысле, что под воздействием формы он не остается абсолютно пассивным. Его восприимчивость другого рода. «Страстный» означает «способный страдать [*râtir*], претерпевать», и эта способность предполагает имманентную испытыванию активность, которая состоит в том, чтобы раскрывать свою собственную область восприимчивости^{4*}.

«Бесстрастный» обладает вторым смыслом. Бесстрастность ума — это абсолютное безразличие по отношению к формам, возможным местом существования которых он является. Он ими не аффицируем^{5*}.

¹ Мальдине, таким образом, следует хайдеггеровскому, а не классическому (ново-европейскому) пониманию возможности. В данном случае мы следуем переводу В.В. Библихина: способность быть — это *Sein-können* (фр. *pouvoir-être*). — *Прим. пер.*

² Фр. *passible*. См. наше предисловие к данному переводу. — *Прим. пер.*

³ Фр. *râtir*, в значении «претерпевать», от которого происходит *passible* (страстный), *impassible* и *transpassible*. — *Прим. пер.*

^{4*} Ср. с кантовской теорией чувствительности как формы *a priori*: «Наше чувственное созерцание первоначально есть не восприятие (осознанное эмпирическое представление), так как этому последнему предшествует принцип: полагать самого себя и осознавать это полагание, и форма этого полагания многообразного как целиком и полностью связанного — чистые созерцания, которые называются пространством и временем <...>». Kant, *Opus posthumum*, Dargestellt und beurteilt von Erich Adickes. Berlin, 1920. Kant-Studien. Ergänzungsheft Nr. 50. S. 638 (A 577); цит. по: P. Lachière-Rey, *L'idéalisme kantien*, p. 358. [Кант И. *Opus postumum* / Пер. с нем. С.А. Чернова // Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Под ред. В.А. Жучкова. М., 2000. С. 468. Пьер Лашьез-Рей был философом и профессором в университете Леона, где учился Мальдине. — *Прим. пер.*]

^{5*} Не аффицируемый в том смысле, что мы ими не затронуты, как нечто затрагивает нас в нашем бытии и воздействует на нас в зависимости от того, как мы себя обнаруживаем, сталкиваясь с вещами.

Здесь разделяются гнозическое и патическое: существование не сводится к первому, в каждой ситуации оно содержит патическую составляющую, выявленную Эрвином Штраусом и Виктором фон Вайцеккером.

«Мы обладаем способностью представлять себе вещи, о которых известно лишь то, что они существуют. Они являются предметом высказывания, включающего копулу “быть”. Следовательно, глагола “быть” достаточно для того, чтобы передать наше знание о них»^{1*}. Это верно для камня или для капли воды. «Однако в случае живого существа этот тип высказываний ничего не говорит о том, что является в данном случае самым главным. Тогда как для первого класса предметов высказывание, включающее копулу “быть”, является исчерпывающим, для второго класса сущих, которые мы именуем живыми существами, суть выражается в серии высказываний, содержащих “я” и исключающих бытийный характер. Назовем *онтическим* модус существования первого класса, а патическим модус существования второго. Слово “онтический” означает, что решающим в данном случае является исключительно бытие, тогда как “патический” отражает, что существование скорее претерпевается, чем полагается»^{2*}.

[***]

Вайцеккер тесно связывает между собой два свойства патического: оно не принадлежит к порядку сущего и обладает личностным характером. С одной стороны, то, что я хочу, или то, что я должен (желаемое или должное), не есть. С другой стороны, хотя мы и можем заменить в патическом высказывании «я» на «ты», «он», «мы», тем не менее выражение потеряет всякий смысл, если мы заменим «я» на вещь, лишенную жизни. Камень и вообще «это» не хочет и не может ни хотеть, ни не хотеть.

«Моя жизнь мне более сущностна, чем мое здесь-бытие»^{3*}, потому что она в большей степени является собственно моей, в том смысле «моей», в каком она составляет мою сущность. Это определяющее мою сущность утверждение Вайцеккера вызывает два вопроса: являюсь ли я тем, что я есмь, тем, кто я собственно есмь, в патическом модусе претерпевания? И если да, то являюсь ли я тем, кто я собственно есмь, в патическом модусе претерпевания, в той мере, в которой я живу, как это утверждает фон Вайцеккер, или в той мере, в которой я существую, что до этого не утверждалось еще никем?

Если Хайдеггер следовал от *Leben* к *Dasein*, что и послужило основанием экзистенциальной онтологии, то Вайцеккер двигался в противоположном направлении. «Жизнь, — пишет Хайдеггер в “Бытии и времени”, — есть особый модус бытия, однако как таковой он доступен только в *Dasein*. Онтология жизни осуществляется на пути привативной онтологии; ею определяется то, что должно быть для того, чтобы

^{1*} Von Weizsäcker Viktor, *Anonyma*, A. Franck, Bern, 1946, p. 10.

^{2*} *Ibid.*, p. 11.

^{3*} *Ibid.*

могло быть нечто не более, чем жизнь»^{1*}. Но может ли понимание бытия, которое для того, чтобы включить в себя вопрос о жизни, должно опираться на анализ Dasein, быть суженным до такой степени, чтобы быть этому самому Dasein обязанным? Вайцеккер, наоборот, отдает предпочтение жизни, а не бытию. При этом он не столько меняет смысл перехода, предписанного экзистенциальной онтологией, сколько попросту отменяет его. Он больше не нуждается в Dasein, так как вопрос о размыкании бытия ставится отныне не перед ним. Бытие, о котором говорит Вайцеккер, — это бытие *Vorhandenheit*, наличное.

Отношение между *Leben* и *Dasein* выводит на первый план «личностный» аспект, аспект самопринадлежности. Переход от одного к другому предполагает критическое состояние, отмеченное Бинсвангером в его работе «Сон и существование». Кризис в данном случае имеет место в диморфном мгновении пробуждения ото сна: «Спящий пробуждается в тот момент, когда он решает вмешаться в ход событий, а не просто пытается понять, что с ним происходит; то есть тогда, когда он решает привнести в жизнь, которая падает и поднимается, последовательность и непрерывность. Только в этот момент он что-то *делает*. Но то, что он делает, это не жизнь, потому что человек не способен ее делать, а история»^{2*}.

То, что он делает, — это в действительности история его собственной жизни, его внутренняя биография, которую не нужно путать с внешней историей, с историей мира (где от него совершенно не зависит, включен он в нее или нет). Невозможно привести (как это неустанно пытаются делать) два эти термина — биологической и исторической жизни — к общему знаменателю, потому что жизнь как функция не тождественна жизни как истории³. Аналогичным образом Эрвин Штраус в главе, посвященной бодрствованию и его отличию от сна, пытается обозначить границу, которая разделяет живущее и существующее, *Leben* и *Dasein*. И делает он это, непосредственно ссылаясь на Хайдеггера: «В своих исследованиях фундаментальной онтологии Хайдеггер отталкивается от анализа человеческого *Dasein*, раскрывая, таким образом, возможность для понимания бытия. В итоге этой трудной работы должны открыться перспективы для понимания и других регионов

^{1*} Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, p. 50. [Мальдине цитирует Хайдеггера неточно; в переводе В.В. Библихина эта цитата звучит так: «Онтология жизни осуществляется на пути привативной интерпретации; ею определяется то, что должно быть, чтобы могло быть нечто такое как просто-только-жизнь». *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997. С. 50. Здесь и далее мы цитируем «Бытие и время» по этому изданию, пагинация которого совпадает с немецким оригиналом. — *Прим. пер.*]

^{2*} Binswanger Ludwig, «Traum und Existenz», in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, A. Francke, Bern, Bd. I, 1947, S. 97. [*Бинсвангер Л.* Сон и существование // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире / Пер. Е. Сурпиной. М.; СПб.: Ювента (при участии психологического центра «Ленато»), 1999. С. 216. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

³ По неизвестным нам причинам Мальдине не ставит в данном случае кавычки, несмотря на то что эти строки — цитата из Бинсвангера, а именно продолжение процитированного выше текста. — *Прим. пер.*

бытия. Однако очевидно, что, изучая жизнь животных, невозможно использовать экзистенциалы, характерные для человеческого *Dasein*. Так, например, проблема телесности *Dasein* ставит Хайдеггера перед весьма серьезными, если не неразрешимыми трудностями»^{1*}.

Эти трудности вызывают вопрос, который мы находим в резко и просто обозначенной форме в заголовке работы Дидье Франка «Бытие и живое»: «Вопрос о сущности животного является вопросом о сущности жизни»^{2*}. Для Хайдеггера животное находится между вещью и человеком: оно не является ни наличным (*Vorhanden*), ни «сущим, в бытии которого речь идет о самом этом бытии»^{3*}. Каждое живое существо — это организм. Организм — это то, что обладает органами. Но что в таком случае орган? — Согласно Хайдеггеру, это «орудие, встроенное в пользователя»^{4*}. Это определение, однако, стирает разницу между органом и орудием, оставляя в тени тот факт, что орган обладает единым топологическим полем, которым является организм. Совокупность органов в той же мере не является организмом, в какой система пропозициональных функций — предложением. Включение органа в организм настолько отлично от приспособления орудия в руке, что необходимо провести новое различие, но уже внутри сферы *Zuhandenheit*, подручного. Орган относится к организму как его способность. Эта способность — основа хайдеггеровского учения о жизни и организме. «Обладающий способностью, — пишет Хайдеггер, — не подчиняется предписаниям, но привносит свои собственные правила и сам управляет собою. Он сам уверенно влечет себя к своему бытию способным на... Это само-влечение и это стремление к тому, на что он способен, возможны лишь потому, что в целом бытие-способным имеет в своей основе влечение. Способность есть лишь там, где есть влечение»^{5*}.

«Быть способным на... — это стремиться [se propulser] к тому, на что наша способность способна: к себе самому»^{6*}. Определенная таким образом способность является главной формой *Zuhandenheit*, подручного, бытия-под-рукой^{7*}. Однако модус бытия орудия как такового — это бытие-у-меня-под-рукой. Орудие удобно лежит у меня в руке — это означает, что оно сделано так, чтобы соответствовать моему способу бытия при вещах. Ледоруб крепко держится в руке, если соблюдается равновесие между весом, величиной, а также формой бойка и острия,

^{1*} Straus Erwin, *Vom Sinne der Sinne*, 2^e éd, Springer, Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1956, p. 297.

^{2*} Franck Didier, «L'être et le vivant», in *Philosophie* n°16, Paris, Editions de Minuit, autumn 1987.

^{3*} См.: Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 12 et S. 14.

^{4*} Heidegger Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 29–30, 1983, S. 321. [*Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики: мир – конечность – одиночество / Пер. В.В. Библихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 335. — *Прим. пер.*]

^{5*} *Ibid.*, S. 333–334. [*Ibid.* С. 348. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{6*} Franck D., «L'être et le vivant», p. 80.

^{7*} *Ibid.*; Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 334.

с одной стороны, и длиной, весом и изгибом ручки, с другой стороны; то есть в том случае, если создается конструкция, готовая к непосредственному или предстоящему (учитывающему высоту ступеньки) использованию; конструкция, изменяющаяся в соответствии с наклоном и поверхностью льда, а также в соответствии с условиями равновесия моего опирающегося на нее тела.

В отличие от орудия, которое должно быть у меня под рукой, организм, если так можно выразиться, оказывается под рукой у самого себя. Его способность предполагает отношение к самому себе, на которое указывают понятия саморегулирования или самосохранения. Это отношение к самому себе непрестанно продолжает конституироваться; оно всегда на пути к самому себе, это не состояние, а процесс. Способность направлена исключительно на саму себя и существует не иначе, как будучи направленной на саму себя. По своей сути она есть самоприсвоение. Этот момент является очень важным и исключительно спорным. Главная трудность заключается в многозначности самости. Мы говорим о самости, прежде всего, когда речь идет о сущностной характеристике животного — о самопередвижении. Животное, в отличие от вещи, движется. Прыжок серны не то же самое, что отскок камня. Форма осуществляемого ею движения не тождественна форме перемещения в пространстве, сводимой к простой линии. Она есть находящееся в движении место встречи между организмом и его Umwelt; организмом, который во время прыжка не перестает изменять свои границы, растягиваясь, сгибаясь и т. п., и который в то же время, преодолевая эти границы, устанавливает их самим фактом отрицающего их преодоления. Форма движения — это, следовательно, не Gestalt, но Gestaltung¹, генетическое единство которого обусловлено конститутивным преобразованием. В каждый из моментов «здесь и сейчас» это преобразование вызывает проецирующееся в будущее изменение системы отсылки объективного пространства, измерения которого не способны отразить законы, управляющие движением. Вместо того чтобы вписываться в предустановленное пространство, передвижение животного определяет генетически, исходя из каждого «здесь и сейчас», операционное биологическое пространство, каждое направление которого представляет собой линию жизни.

[***]

«Существует множество законов форм, но каждая форма — уникальна»^{2*}, — говорит Вайцеккер. В особенности форма передвижения, становление которого составляет единое целое с присвоением.

¹ В отличие от Gestalt термин Gestaltung, который Мальдине заимствует у Пауля Клее (Klee P. Das bildnerische Denken / Hrsg u. bearb. von Jürg Spiller, Schwabe, Basel; Stuttgart, 1971), позволяет выявить творческий характер формообразования (фр. formation), forma formans. — Прим. пер.

^{2*} Von Weizsäcker Viktor, Gestaltkreis, 4e éd Georg. Thieme, Stuttgart, 1950. Réimpression 1967, S. 131; tr. fr. Le cycle de la structure, Desclée de Brouwer, p. 170.

Движущееся живое существо движется само по себе. Оно находится при самом себе. Однако не тем же образом, что человек.

Разница, существующая между самостью человека и самостью животного, — онтологическая, она касается смысла их бытия и сущности их поведения. Человек относится к вещам как к находящимся в мире¹, где он существует, и размыкая который он чувствует себя как у себя². Для человека чувствовать себя как у себя означает раскрывать глубины себя самого, [иначе говоря], обладать способностью быть ради себя (Sich unwillen) в наброске мире. По-немецки это называется Sich verhalten³.

Животное, живое существо тоже чувствует себя как у себя, но в совершенно другом смысле, которому соответствует совершенно другой способ поведения, другая самость. Это поведение заключается не в том, чтобы относиться к ..., то есть не в действии [имеющем источник в нем самом], но в том, чтобы быть отнесенным к... Речь идет о поведении, имеющем характер влечения.

«Мы называем Benommenheit, оцепенением⁴, помрачением сознания [фр. obnubilation] то состояние, когда животное чувствует себя как у себя (хотя в этом себя нет ничего от самости человека, который, в отличие от животного, относится к чему-либо, будучи личностью), то есть ту вобранность в себя, которая обуславливает его поведение <...>. Помрачение сознания является условием того, что поведение животного по самой своей сути имеет свое место в окружающей среде, а не в мире»^{5*}. Французское слово «obnubilation» ассоциируется с затемнением, помрачением, тогда как немецкое «Benommenheit» — с онемением и замыканием, точнее, с вобранностью в себя, что и отмечает Хайдеггер. Итак, жизнь животного характеризуется замкнутостью на себе [includence]⁶. Это понятие вводится Телленбахом для обозначения

¹ В значении «бытия-в-мире», «in-der-welt-sein», где «в», «in» означает не «внутри» (если под ним подразумевается пространственная принадлежность), но, скорее, «при» (которым обозначается отношение, включенность). — Прим. пер.

² В том смысле, в каком мы говорим о «чувствовать себя, как у себя дома». — Прим. пер.

³ См., например: Хайдеггер М. Бытие и время. С. 364: «Присутствие экзистирует ради способности самого себя быть. Экзистируя, оно брошено, и как брошенное, вручено сущему, в котором нуждается, с тем чтобы уметь быть как оно есть, а именно ради самости себя. Насколько присутствует фактично экзистирует, оно понимает в этой взаимосвязи между ради самости себя и всегдашним с-тем-чтобы. В-чем экзистирующее присутствие себя понимает, есть с его фактической экзистенцией «вот»». — Прим. пер.

⁴ Так передает Benommenheit переводчик Агамбена, см.: Агамбен Дж. Открытое / Пер. с итал. и нем. Б.М. Скуратова. М.: РГГУ, 2012. — Прим. ред.

^{5*} Heidegger M., Die Grundbegriffe der Metaphysik, S. 347. [Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: мир — конечность — одиночество. С. 363–364. Перевод изменен. — Прим. пер.]

⁶ У Телленбаха: нем. «Includenz» от лат. «includere», «включать», «вкладывать». Губертус Телленбах — немецкий психиатр, чьи исследования о меланхолии глубоко повлияли на Мальдине. Замкнутость, согласно Мальдине, характеризуется «навязчивым стремлением закончить поставленную перед собою задачу, а также одержимостью к порядку» (Maldiney H. L'existence dans la depression et la mélancolie // Maldiney H. Penser l'homme et la folie. P. 80), это означает также, что для меланхолика (или для бытия типа melancolicus) «в

модуса бытия типа *melancolicus*, «который замыкается в пределах своего *ordo*»: «В данном случае предел имеет смысл очерчивания границ, поскольку мы замыкаемся в рамках своего собственного порядка»^{1*}. Порядок, управляющий жизнью животного, — это порядок влечений, в системе которых замкнуто животное: «Каждое влечение вызывается другими влечениями и в то же время является толчком к ним. Это влечение, влечение влечения, держит животное замкнутым в цикле (*Ring*) влечений, откуда оно не способно выйти»^{2*}.

Эта замкнутая система влечений — не просто ряд каких-то событий. Животное *присваивает* самого себя и свое поведение, присваивает самого себя посредством своего поведения, размыкаясь чему-то другому. Чему именно? И каким образом? Было бы неверным предположить, что сначала оно здесь, и лишь затем оно приспосабливается к данному миру. Размыканию животного чему-то другому соответствует особый способ данности. Следовательно, мы должны разобраться и понять, какова структура отношения животного к его окружению.

Хайдеггер следует в этом вопросе за Иксюлем, единственным из всех биологов своего времени, кому удалось понять, что отношение животного к тому, что ему дано, не является механическим и что, более того, отношение животного к данному не тождественно отношению человека к данному. Настоящее различие между поведением животного и человека состоит тем не менее в другом: дело не в том, каким образом схватывается *это* данное, но в природе самого этого данного, с которым животное и человек находятся в отношении. «Речь не идет о том, — говорит Хайдеггер, — чтобы узнать, существует ли отличие в том, каким образом животное схватывает то, что ему дано, и в чем это отличие состоит, но о том, способно ли оно при любых условиях воспринимать нечто как нечто, как сущее. И если нет, то тогда между животным и человеком пролегает пропасть»^{3*}.

Позиция Иксюля по этому вопросу не оставляет сомнений. «Животное, — говорит он, — не может войти в отношение с предметом как таковым»^{4*}.

Однако, с точки зрения Хайдеггера, взгляды Иксюля позволяют лишь подготовить «более радикальную интерпретацию организма», согласно которой «целостность организма не сводится к целостности тела животного (*Leibesganzheit*), но наоборот, телесная целостность животного может быть понята лишь исходя из первоначальной целост-

мире нет ничего, кроме того, что имеет отношение к нему самому» (*Maldiney H. Pulsion et présence // Maldiney H. Penser l'homme et la folie. P. 131.*) — *Прим. пер.*

^{1*} Tellenbach Hubertus, *Melancolie*, Berlin, Heidelberg, New York, Springer, 1974, S. 119; tr. fr. *La mélancolie*, Paris, P.U.F., 1979, p. 198.

^{2*} Franck D., «L'être et le vivant», p. 84.

^{3*} Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 384. [*Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики: мир – конечность – одиночество. С. 400. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{4*} Von Uexküll Jacob, *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Editions Gonthier, 1965, p. 86.

ности, которая называется циклом растормаживания»^{1*, 2}. Вот оно — центральное понятие Иксюля. «Когда Иксюль говорит об *Umwelt* животного, он подразумевает не что иное, — пишет Хайдеггер, — как то, что мы охарактеризовали как цикл растормаживания»³.

Из трех значений префикса *um*: «вокруг», «ввиду», «во взаимодействии» — именно третий наиболее точно выражает идею *Umwelt*. *Umwelt* представляет собой все то, что может возбуждать живое существо, и эта способность раздражать, вызывать определенное поведение составляет одно с разомкнутостью своему *Umwelt*. Они совпадают. Собственный вклад Хайдеггера состоял в том, что он описал разомкнутость живого существа своему *Umwelt* в терминах влечения, а его поведение — как процесс растормаживания. Предвосхищение предмета во влечении — это то же самое, что и предвосхищение, более того — внутреннее стремление к тому, что ему собственно принадлежит, а именно к растормаживанию. Растормаживание — это отстранение. Однако это не означает, что то сущее, которое не берет на себя роль раздражителя, не учитывается и остается в стороне. Только то дается организму, что принимается им без проведения предварительных различий. Раздражимость не обуславливает его разомкнутость *Umwelt*. Разомкнутость является исходной и есть не что иное, как круг растормаживания. Раздражимость организма не просто не является условием возможности его разомкнутости, но, наоборот, она возможна лишь там, где возможна растормаживаемость^{4*}, то есть на уровне влечений: «Только тогда, когда эта предварительная соотнесенность раздражаемого к тому, что может его раздражать, обладает характером влечения и конфликта влечений [*triebhaften Entgegen*], оказывается возможным что-то подобное возникновению раздражения»^{5*}.

Действительно, идея круга растормаживания восходит к Иксюлю. Она позволяет описать поведение животного как место встречи, а также конституирования организма и *Umwelt*; как поведение, каждый аспект которого может быть выражен формулой Иксюля: «активное свойство гасит свойство воспринимающее»^{6*}. Мы можем наблюдать это на примере поведения клеща.

Клещ живет исключительно за счет крови млекопитающего. Его орган восприятия возбуждается (и не может быть возбужден иначе как) выделениями масляной кислоты из сальных желез в коже млекопитающего. «Происходящие в органе восприятия процессы вызывают в ор-

^{1*} Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 383. [*Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики: мир – конечность – одиночество. С. 399. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

² Растормаживание — термин, употребляемый в биологии и медицине, означающий преодоление заторможенного состояния (на уровне центральной нервной системы или, например, на уровне рефлексов) за счет вмешательства раздражителя. — *Прим. пер.*

³ *Ibid.* — *Прим. пер.*

^{4*} *Ibid.*, S. 372. [*Ibid.* С. 389. — *Прим. пер.*]

^{5*} *Ibid.*, S. 373. [*Ibid.* Перевод частично изменен. — *Прим. пер.*]

^{6*} Von Uexküll Jacob, *Mondes animaux et monde humain*, p. 21.

гане действия импульсы, провоцирующие ослабление ножек и падение. Позволяя себе упасть, клещ наделяет шерсть млекопитающего, которую он трогает, активными свойствами: она словно ударяет его. Это в свою очередь наделяет осязание восприимчивостью, заглушая тем самым способность масляной кислоты воздействовать на обоняние. Возникающая восприимчивость осязания заставляет клеща искать место, в котором ей на смену приходит восприятие тепла, то есть место, лишенное шерсти, в которое он мог бы впитаться»^{1*}.

«Для клеща исчезает богатство окружающего мира и сокращается до его обедненной формы, состоящей по своей сути из трех перцептивных и трех активных свойств, составляющих его среду обитания. Однако скудность среды является гарантией для действия»^{2*}. В данном случае можно говорить о всеобъемлющем отстранении от большей части окружения, то есть от той ее части, которая не входит в состав «среды»^{3*}. Однако на самом деле мы можем говорить об отстранении лишь применительно к нам, то есть в перспективе нашего мира, поскольку для животного его поведение и его Umwelt образуют контрапункт.

Возникновение из неразличимого, посредством которого конституируется Umwelt, имеет место и в поведении животного. Из наблюдений Иксюля следует, что вобранность животного в себя и его отношение к чему-то другому образуют единый цикл, движение по которому воспроизводится само собою. Из этого также следует, что отношение к чему-то другому «не только, — как сказал в свою очередь по этому поводу Хайдеггер, — сохраняется благодаря своему включению в цикл, но нуждается в нем»^{4*}. Парадокс подобного поведения заключается в том, что это замыкание в круг, в цикл является размыкающим: «То, что животное входит в круговые отношения, не означает, что оно замыкается. Образуя цикл, оно раскрывает пространство, в котором тот или иной растормаживающий фактор может оказать растормаживающее воздействие»^{5*}.

Своим конститутивным единством поведение животного, одновременно разомкнутое вовне и вобранное в самого себя, обязано влечению. Употребляемое Хайдеггером понятие влечения в точности со-

^{1*} *Ibid.*, p. 23.

^{2*} *Ibid.*, p. 24.

^{3*} «Восприятие, — говорит Вайцеккер, — обнаруживает конститутивную ограниченность» (Von Weizsäcker Viktor, *Gestaltkreis*, S. 112). «Недостаток является одновременно и преимуществом. Конституирование не поддающейся измерению изменчивости предполагает определение жизненных способностей. Ограничение согласно требованиям закона означает возможность для жизни» (*Ibid.*, S. 119). Как живое существо, человек обладает своим Umwelt, как мыслящее — он способен представлять предметный мир и, следовательно, сравнивать их между собой.

^{4*} Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 367. [Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: мир — конечность — одиночество. С. 383. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{5*} *Ibid.*, S. 370. [Ibid. С. 387. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

ответствует тому концепту влечения, которое Фихте (его настоящий «изобретатель») ввел в сердцевину идеализма, чтобы понять, как соотносятся Я и мир. Конститутивная устремленность¹ влечения может быть сдержана, «ингибирована» лишь постольку, поскольку оно к чему-то стремится, поскольку оно стремится быть действующей причиной. Сдерживающее его напряжение является ему внутренне присущим. Именно поэтому Фихте именуется влечение «причиной, не обладающей характером причинности»^{2*}. В том виде, в каком оно фигурирует в третьей части «Основы общего наукоучения», оно представляет собой Streben (стремление, усилие) Я. «Понятие влечения предполагает, что оно имеет свое основание в том, на что оно направлено»^{3*}: в Я. «Изначально Я есть влечение заполнить бесконечность»^{4*}. Вместе с тем, то есть одновременно [«ici en deux»] с этим, как утверждает Фихте: «Я полагает само себя безусловно, и потому его деятельность — это возврат к самому себе. Направление этой деятельности является <...> центростремительным»^{6*}.

Эта тенденция к самоприсвоению соисходна влечению, равно как и тенденция раскрываться бесконечности. Она реализуется не иначе как самосознание. Таким образом, устремление (или усилие) предполагает несоответствие внутри Я: между, с одной стороны, безусловным Я как абсолютным, полагающим само себя действием, лишенным самосознания присутствием и, с другой стороны, Я, осознающим себя как нечто, полагаемое как сущее, то есть как то, что приписывается бытию.

Эти два момента противоречат друг другу: отношение Я к бытию в первом и во втором случае имеет противоположный смысл. Неограниченное никакими условиями само-полагание Я происходит вне закона бытия и не-бытия. Оно есть чистое размыкание, в котором и только в котором являют себя бытие и не-бытие. «Я полагает само себя безусловно, и потому является собой в своей полноте, а также закрытым для всякого внешнего воздействия»^{7*}. Ни вне, ни внутри пока еще не существуют: «<...> В своей первоначальной деятельности Я есть все и вместе с тем ничто, потому что оно ничто для самого себя, и никакое полагающее начало, как и ничто положенное, не может быть в нем различено. Оно стремится утвердиться в этом состоянии. Оно раскрывает

¹ Фр. *tension* позволяет выразить сразу несколько сущностных моментов: напряжение, давление и направленность. Устремленность, присущая влечению, — это не просто направленность, но напряженность, в которой сила влечения давит, порождая движение. — *Прим. пер.*

^{2*} Fichte, SW I, S. 286. [Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 288. — *Прим. пер.*]

^{3*} Fichte, SW I, S. 287. [Ibid. С. 290. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{4*} Fichte, SW I, S. 291. [Ibid. С. 291. Перевод изменен. Отметим, что Мальдине игнорирует тот факт, что в тексте Фихте не «Я — это устремление», но «В Я есть устремление». — *Прим. пер.*]

⁵ Буквально «здесь в двух» или «здесь надвое». Это выражение принадлежит поэту Андре дю Буше, к которому Мальдине вернется ниже. — *Прим. пер.*

^{6*} Fichte, SW I, S. 273. [Ibid. С. 273. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{7*} Fichte, SW I, S. 276. [Ibid. С. 277. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

в себе неравенство, а потому нечто чужеродное»^{1*}. Почему? Потому что «если должно *быть* Я (и это “*быть*” стоит подчеркнуть), то оно должно полагать себя как полагаемое самим собой, и [тогда] через это новое полагание, соотносящееся с изначальным положением, Я в некотором роде размыкается *для* воздействия извне»^{2*}. Эта центростремительная рефлексия над самим собой, посредством которой Я стремится себя познать и себя себе присвоить, определяет его внутренние свойства, немислимые без того, что им противоположно: а именно без экстерности.

Полагание не-Я и ограничение Я суть одно. Они представляют собой не способы бытия, а единый акт, в котором Я ограничивает *себя*, ссылаясь на ему противоположное. Устанавливаемая гибкая граница предполагает напряжение [tension], потенциальный зазор между размыканием и замыканием: «Я само должно полагать в себе как сдерживание своей активности, так и ее возобновление»^{3*}. Эти два момента взаимно предполагают друг друга. Я ограничено, заторможено постольку, поскольку оно стремится к самому себе, преодолевая свои границы. Эта устремленность к размыканию изначально свойственна ему: конечное Я является Я лишь при том условии, что оно интегрирует деятельность абсолютного Я, само-полагание которого определяет то, что составляет *яйность* [moitié]⁴, и воплощение которого в конечном Я выражается посредством устремленности этого конечного Я заполнить бесконечность. Устремленность конечного Я может быть удовлетворена посредством противопоставленного ему не-Я, только если она более не является выражением активности абсолютного Я. Устремленность не исчерпывает себя в предмете, но возвращается к самой себе благодаря рефлексии. «[Силой] влечения Я движимо вперед, [силой] рефлексии оно остановлено, останавливается»^{5*}.

В учении Хайдеггера этим двум противоположным направленностям соответствуют *Hingeworfenheit*, «направленность на...» и *Eingepommenheit*, «вобранность в себя». Организм размыкается *Umwelt*'у, размыкая свой *Umwelt* в целях растормаживания и благодаря растормаживанию. Согласно Фихте, Я размыкается миру и самому себе, преодолевая ограниченность своего размыкания, и вместе с тем для того, чтобы осуществить это размыкание. И организм, и *Umwelt* конституируются в момент этого размыкания. В обоих случаях мы сталкиваемся с парадоксом: и когда речь идет о цикле растормаживания, то есть о замкнутом круге размыкания, и когда речь заходит о том, что конечное Я конституируется, поддерживая неопределенно разомкнутыми те ограничения, которые его конечность определяют.

^{1*} См.: Fichte, SW I, S. 264–265. [Ibid. С. 263–264. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{2*} См.: Fichte, SW I, S. 276. [Ibid. С. 277. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{3*} Fichte, SW I, S. 282.

⁴ Мальдине имеет в виду фихтеанское *Ichkeit*. — *Прим. пер.*

^{5*} Fichte, SW I, S. 289.

Но [между этими двумя моделями] есть и отличие. Преодоление внутри Я и силами самого Я его собственных границ происходит не по кругу, а по прямой, уходящей в бесконечность. Именно этим отличается дух от жизни. Жизнь лежит в основе поведения всех живых существ, и каждый единичный цикл «организм ↔ *Umwelt*» является ее частичным выражением, тогда как каждое конечное Я в той мере, в какой оно является неким определенным Я, является целостным выражением абсолютно свободного Я. Свобода — это конститутивное измерение Я, которое осуществляет заявленный в нем переход от бытия к тому, что составляет *яйность* [moitié].

Философское сознание верно своему слову; в этом и состоит его смысл. Оно реализует заявленное им знание знания, становясь им. Все, что оно делает, сводится к тому, чтобы стать восприимчивым по отношению к само-конституирующему акту абсолютного Я с тем, чтобы совпасть с актом само-познания, в котором знание знания являет себя, само полагая себя.

«Процесс мышления происходит сам собою, и только таким образом он может быть верным. То, что осуществляется не само собою, а проецируется Я из его мышления, — ложно.

В таком случае что должно делать Я?

Оно должно стать абсолютно пассивным и отдаться этому возникающему самому по себе образу [Я] — [в этом и состоит] *очевидность*. Именно в этой отданности оно находит само себя. Мы не должны делать абсолютно *ничего*»^{1*}.

Пассивность Я по отношению к тому, что может научить его о нем самом, — это первый набросок сверхстрастности.

[***]

Человек живет и мыслит. Это «и» ставит вопрос о переходе между двумя сферами; вопрос, который находится у истоков философии молодого Шеллинга и который возникает перед ним ровно в тех же терминах, в каких с ним столкнулись и мы. Именно в переходе от фихтеанской философии Я к философии природы жизнь, «живая сущность», принцип движения которой находится в ней самой, была понята им как «видимый аналог разумного бытия».

Отвлекаясь от исторической проблематики, вопрос, который пытается разрешить Шеллинг, — это вопрос, который заключен в выражении «ζῷον λόγον ἔχον»: является ли человек животным, которому в какой-то момент становится доступен смысл смысла? Или же этот смысл приходит с пробуждением жизни, что и отличает жизнь человека от жизни животного?

Разграничительная линия между животным и человеком, а также между жизнью и существованием в человеке проходит, соглас-

^{1*} Fichte J.G., *Wissenschaftslehre* (1813), in Fichtes nachgelassene Werke, Berlin, De Gruyter, 1971, Bd. II, S. 320.

но Эрвину Штраусу, между ощущением и восприятием. В случае специфически человеческого восприятия воспринятая вещь находится напротив, на расстоянии предмета. Она выделяется из комплекса сущих благодаря границам, которые ее определяют и благодаря которым мы можем ее схватить. Аналогичным образом в языке мы можем ухватить вещь с помощью слова, которое выражает бытие-чем воспринятого предмета в форме «как», «в качестве чего». С восприятия начинается познание^{1*}. В ощущении же в свою очередь опредмечивания не происходит, к нему неприменима интенциональная структура. Оно, как говорит Штраус, есть «симбиотическое общение с миром»^{2*}. Однако в словесных языках от него не остается и следа. Разница между ощущением и восприятием наиболее точно выражена в следующей фразе Штрауса: «Ощущение по отношению к познанию есть то же, что крик по отношению к слову»^{3*}. Ощущение характерно для живого существа, единственного из всех сущих способного встретить другого: «Мир чувств является общим для животного и человека, именно в нем мы встречаем животных»^{4*}.

Для Вайцеккера также то, что отличает живых существ, — это способность встретить кого-либо: «Живые существа встречаются нечто и встречаются друг с другом»^{5*}. Он, однако, не проводит различия между ощущением и восприятием. Согласно Вайцеккеру, разница между животным и человеком — это разница в степени между структурами отношений организма с его Umwelt. Разница, таким образом, состоит в большей сложности и мобильности этих отношений, возникающих тем не менее каждый раз непредвиденным образом. Из этого следует, что вопрос об образовании этой системы отношений является в той же мере вопросом о жизни, что и вопросом о духе. Обратим внимание на то, что Вайцеккер, ставя этот вопрос, не проводит различия между терминами жизни и духа, хотя это различие, как кажется, напрашивается, учитывая трансформацию самого понятия влечения. Как мы видели, влечение может относиться как к Я (у Фихте), так и к живому существу (у Хайдеггера). Однако при анализе отношения между организмом и его миром Вайцеккер сближает Я и живое существо вплоть до полного их отождествления. [Вайцеккер настаивает на том, что] с одной стороны, «все новые объяснения (в биологии) исходят из представления об отношении между живым сущим и его миром (Welt), именуемым вслед за Я. Иксьюлем Umwelt»^{6*}, а с другой стороны, [на том, что] «самый простой способ представить биологические процессы — это представить их как формы

^{1*} Straus E., *Vom Sinne der Sinne*, S. 377.

^{2*} Straus Erwin, *Die Formen der Räumlichkeit, in Psychologie der menschlichen Welt*, Berlin, 1960, S. 151.

^{3*} Straus E., *Vom Sinne der Sinne*, S. 329.

^{4*} *Ibid.*, S. 200.

^{5*} Von Weizsäcker V., *Anonyma*, S. 12.

^{6*} Von Weizsäcker V., *Gestaltkreis*, S. 160, tr. fr., p. 197. [Мальдине цитирует Вайцеккера неточно, однако в данном случае нас больше интересует текст, приводимый Мальдине, а не точные цитаты из немецкого оригинала. — Прим. пер.]

отношений между Я и Umwelt в их формообразовании (Gestaltung)»^{1*}. Однако не существует двух сторон: той, что относится к биологии, и той, что относится к духу. Живое существо и Я находятся по одну сторону, и вместе они противоположны неживым предметам. Их единство не вызывает сомнений в следующей фразе Вайцеккера: «Я и единичный организм не поддаются анализу в том виде, в каком его понимает классическая наука. Старой формуле “познанием познается предмет” противопоставляется новая формула “Я встречает свое окружение”»^{2*}.

Полагая понятие Я «слишком образным», Вайцеккер оставляет от него лишь «принцип, на котором основывается противопоставление Я и Umwelt» и который он именуется «субъектом»^{3*}. Именно поэтому основная задача Вайцеккера формулируется им как «введение субъекта в биологию»^{4*}.

Биология не является наукой о предмете или наукой об «онтическом». Биология — это наука о патическом. Ее методологический проект — показать, что «поведение является образованием формы встречи между организмом и его Umwelt»^{5*}. Действительно, эта форма находится в постоянном [процессе] формообразования, то есть в [процессе] постоянного обоснования: «Поведение предстает то как стабильное отношение, то как вызванное кризисом прекращение этого отношения. Например, нам кажется, что в некоем движении поддерживается контакт между организмом и тем, что его окружает, однако затем этот контакт вдруг прерывается и впоследствии восстанавливается в третьей фазе в аналогичном ей или же новом виде»^{6*}.

Решающим для каждой ситуации является не воздействие какого-либо конкретного стимула на определенный рецептор, но относительный разрыв между организмом и его средой⁷. Эта относительность не позволяет причинности иметь одностороннюю направленность. Организм и среда находятся в непрерывном взаимодействии, благодаря которому удерживается находящееся под постоянной угрозой равновесие. «Равновесие в данном случае означает сохранение биологической идентичности живого существа в его Umwelt»^{8*}. <...> Забегая вперед, назовем это биологическое единство Я»^{9*}. Однако, несмотря на то,

^{1*} *Ibid.*

^{2*} *Ibid.*, S. 172.

^{3*} Von Weizsäcker V., *Gestaltkreis*.

^{4*} *Ibid.*, S. 168; tr. fr., p. 205.

^{5*} *Ibid.*, S. 141.

^{6*} *Ibid.*, S. 129; tr. fr., p. 169.

⁷ Вайцеккер противопоставляет относительность отношения тела к окружающему миру абсолютности опыта, описываемого согласно претендующим на объективность законам физики. Мы воспринимаем наше тело исключительно в отношении к видимому окружающему миру: например, скорость движения воспринимается не как физическая величина (которую мы можем научно установить), но согласно тому впечатлению, которое она на нас оказывает. Две величины — физическая и ощущения — взаимозаменяемы и потому относительны. — Прим. пер.

^{8*} *Ibid.*, S. 164; tr. fr., p. 201.

^{9*} *Ibid.*, S. 165; tr. fr., p. 201.

что унаследованное от Иксюля понятие Umwelt'a служит для новой биологии подлинным дискриминантом, различие между Вайцзеккером и Иксюлем в данном случае очевидно. Согласно Вайцзеккеру, связь между организмом и средой представляет собой не функциональный, а формальный круг: Gestaltkreis — образование которого конституирует поведение.

«Форма является местом встречи организма и его Umwelt»^{1*}. Местом, которое само находится в постоянном движении. Поведением гарантируется не «постоянство формы, но тот факт, что она постоянно меняется, [иначе говоря, оно гарантирует] постоянство конститутивного ее преобразования»^{2*}.

Каждое преобразование формы является ответом на критическую ситуацию. И если верно, что субъект должен быть введен в биологию, то как раз потому, что «всякий кризис является кризисом субъекта»^{3*}. Жизнь, по самой своей сути, предполагает переломы и прерывания — разрывы, которые живое существо может либо пережить, либо нет.

У кризиса имеются две по видимости противоположные стороны. В переломные моменты живому существу, неспособному обеспечить непрерывность своего конечного существования, недостаточно самого себя. Эти моменты переломов отсылают к основанию, о котором оно и не подозревает: «Биология учит нас, что живое существо находится под воздействием обусловленности, основание которой не может быть объективировано. Мы именуем эту обусловленность фундаментальным отношением (Grundverhältnis)^{4*}. <...> Проявление жизни не в форме непрерывной последовательности, но разрывов и скачков <...> является не чем иным, как выражением фундаментального отношения»^{5*}. Я теряет свое место в мире, а также себя самого и оказывается в другом мире, где само оно оказывается другим — потому что жизнь не просто «процесс»: «Она полагается не только сама собой и не только активна. Ей также *случается* быть, что составляет ее пассивность»^{6*}. Живое существо претерпевает жизнь: именно это выражает термин «патический». Оно претерпевает тот аспект жизни, который является его собственным аспектом: патическое является личным. Означает ли это, что живое существо определяется своей пассивностью? Его положение, по меньшей мере, неоднозначно, так как «выносить жизнь» может означать две вещи: с одной стороны, выносить означает претерпевать,

^{1*} *Ibid.*, S. 141; tr. fr., p. 179.

^{2*} *Ibid.*, S. 128; tr. fr., p. 107.

^{3*} *Ibid.*, S. 171; tr. fr., p. 207. [У Вайцзеккера нет уточнения, что речь идет о «всяком» кризисе. Мы имеем дело здесь уже с интерпретацией Мальдине. — *Прим. пер.*]

^{4*} *Ibid.*, S. 188; tr. fr., p. 223. [У Вайцзеккера фундаментальное отношение, как «отношение к необъективируемому основанию» противопоставляется прежде всего «причинности как отношению между познаваемыми вещами, например, между причиной и следствием». — *Прим. пер.*]

^{5*} *Ibid.*

^{6*} *Ibid.*, S. 183; tr. fr., p. 219.

с другой стороны, выдержка предполагает сопротивление (или согласие), которое в свою очередь является активным.

Вместе с тем кризис — это действительное ничто. Он ведет от одного акта к другому, [а] «происхождение акта — это решение»^{1*}. «В настоящем кризисе решение возникает само по себе, оно есть начало и исток (Anfang und Ursprung)»^{2*}. Решение — это форма par excellence патического существования. «Это означает, что конфликт между свободой и необходимостью или, говоря в терминах субъекта, между желанием и долгом (müssen — “быть вынужденным...”) не разрешается под воздействием таких движущих факторов, как мотивация или воздействие [внешней] причины. Лишь задним числом мы можем понять, какой долг и какое желание одержали верх. Источник желания и долга, следовательно, в патическом»^{3*}.

Но является ли решение действительно борьбой между долгом и желанием? На самом деле, оно не возникает ни до, ни после, но во время. Оно возникает в момент между, [с одной стороны], размышлением, в котором мотивы и причины борются между собой (именно поэтому само по себе размышление является обратимым), и, [с другой стороны], необратимо начавшимся актом. Тот факт, что последствия этого мгновения не могут быть установлены заранее, обусловлен непредустановленным характером решения, возникающего само по себе... из ничего. Таким образом, второй смысл кризиса заключается в том, чтобы выразить ничто, в котором растворяется не только все онтическое, но и всякая отсылка к фундаментальному отношению.

Поскольку невозможно представить жизнь без ее патической составляющей, было бы неверным полагать, говорит Вайцзеккер, что в основе феномена живущего, живого существа лежат процессы другого, то есть онтического, порядка, будь то процессы физические или психические. «Причина (Ursache) [в случае живого существа] — это не вещь (Sache). Немецкое слово “Ur” поставленное перед *этой* вещью⁴, указывает на первоначало всякого действия. Оно означает исток (Ursprung)»^{5*}. Это верно. Однако нужно провести четкое различие. Ursache не Ursprung. Они различаются между собой, как устоявшийся порядок вещей отличается от скачка. Ursache означает первоначальное состояние вещей, ἀρχή, находящееся у истока и служащее руководством в дальнейшем. Ursprung означает первичный скачок, совершаемый без опоры на что-либо и создающий свое собственное пространство действия. Именно так осуществляется решение. Различие между ними — это различие между основой и основанием⁶.

^{1*} *Ibid.*, S. 186; tr. fr., p. 221.

^{2*} *Ibid.*, S. 185; tr. fr., p. 220.

^{3*} *Ibid.*

⁴ Под «*этой* вещью» Мальдине имеет в виду Sache, букв. вещь в слове Ursache, причина. — *Прим. пер.*

^{5*} *Ibid.*, S. 184; tr. fr., p. 219.

⁶ Следовательно, Ursprung имеет отношение к основе. «Основа, — пишет Мальдине, — неопределима <...> она не есть и не не есть; она ни то и ни это. Предшествуя

Зависимость от Grundverhältnis тождественна в случае Я и в случае живого существа. В обоих случаях она проявляет себя в феноменах кризиса, кризиса субъекта, [суть которого заключается в следующем:] «Ход нормального развития внезапно прерывается там, где имеет место стремительная эволюция. Она способна создать абсолютно новую ситуацию, установившаяся структура которой может быть проявлена благодаря новому причинному анализу. Тем не менее невозможно вывести новое состояние из предыдущего. Для этого мы должны были бы показать, что кризис является промежуточным, неудачным моментом. Однако это невозможно»^{1*}.

Отметим, что, анализируя структуру кризиса, Вайцзеккер принимает во внимание «весьма специфические лакуны»². «Если кто-то испытывает их с наибольшей силой, — говорит он, — то это больной. В гораздо большей степени, чем обычно, он ощущает чужеродное влияние, внутренний разрыв, непонятный прыжок <...> Больные распознают преобразование как таковое»^{3*}. Однако эти преобразования касаются не жизни, а существования: они происходят в виде «принуждения к невозможному», бес-смысленность которого обладает определенным смыслом. Смыслом, но не жизнью. Принуждение к невозможному — это не просто «отражение» состояния кризиса, говорит Вайцзеккер. Оно есть сам кризис. «Кризис — это переход от нестабильного конечно-го к стабильности чего-то конечного посредством трансценденции»^{4*}. Но какой трансценденции? — Трансценденции к ничто.

[***]

Ничто не является частью текста жизни. Это верно и для Хайдеггера в случае Dasein. Различие, которое он устанавливает между Leben и Dasein, между живущим и существующим, абсолютно несовместимо с «монофизитством» Вайцзеккера. Тем не менее у Хайдеггера и жизнь, и существование определяют человека. В таком случае встает вопрос об их единстве, который он никак не разрешает. Но и не игнорирует.

различию между сущим и ничто, она обладает не-статусом ничто, однако такого ничто, без которого ни-что (res) не может ни быть, ни не быть. Основа может быть лишь предметом существования, и лишь существуя основу [Мальдине превращает глагол “существовать” в переходный глагол, чтобы подчеркнуть непосредственность отношения между существованием и тем, что составляет его содержание, предмет — становящийся с грамматической точки зрения прямым дополнением], основа может быть основана» (Maldiney H. Psychose et présence // Maldiney H. Penser l'homme et la folie. P. 61). — Прим. пер.

^{1*} Ibid., S. 170; tr. fr., p. 206.

² Речь идет о том, что в некоторых случаях невозможно объяснить явление причинно-следственным образом. Среди таких случаев — то, что, согласно Вайцзеккеру, может быть обозначено как кризис, например, изменения в сознании шизофреника, интоксикация наркотиками, депрессия, экстаз, опьянение и т. п. — Прим. пер.

^{3*} Ibid.

^{4*} Ibid., S. 171; tr. fr., p. 207.

В отличие от Вайцзеккера он стремится осмыслить сам разрыв [между ними], выявляя ничто.

Ничто является сущностным для существования. И в гораздо большей степени, нежели это предполагал сам Хайдеггер. Хотя намек на это может быть найден в отрывке из «Основных понятий метафизики», посвященном характерному для поведения животного отстранению. Отстранение заключается не в том, чтобы запретить сущему быть там, где оно есть, и тем самым создать пустоту. Отношение к чему-то такому, как пустота, возможно лишь там, где существует отношение к сущему как таковому^{1*}. «Если поведение животного не имеет никакого отношения к сущему, то это не означает, что оно ни с чем не поддерживает никаких отношений. То, с чем оно находится в отношении, размыкается ему неким определенным образом, который тем не менее отличается от того, каким образом ему доступно сущее»^{2*}. Однако, на самом деле, животное не может иметь отношения с сущим постольку, поскольку оно не может иметь отношения с ничто: только то, что способно вступать в отношения с ничто, способно вступать в отношения с сущим. Жизнь в свою очередь никак не соотносится с ничто. Потому она не является самой себе. Только существующее на это способно. Только то сущее, которое способно переживать ужас, πάθει μάθος абсолютного кризиса.

Ужас являет Dasein самому себе как бытие-к-смерти. «Благодаря смерти Dasein предшествует самому себе в своей исключительной способности быть»^{3*}. Его единственной мерой является он сам, несоизмеримый ни с чем. «Для Dasein, как способности здесь-бытия, его смерть является возможностью здесь-не-бытия»^{4*}. Таким образом, раскрывая возможность своей собственной невозможности, Dasein обозначивает себя, находит себе значение.

Однако это еще не предел ужаса. Он достигает новой степени, когда и это значение оказывается не-значимым. Эта не-значимость не просто отсутствие смысла. То, что исчезает в ней, — это смысл смысла и, следовательно, не-смысла; смысл отсутствия и, следовательно, присутствия. Ужас упраздняет сущность как бытия, так и не-бытия, как возможного, так и невозможного. Больше нет ни отсутствия, ни присутствия. «Здесь» не находит себе места в этом столь насыщенном ужасе, что даже смысл этой насыщенности исчезает. Бездна бессодержательности. Бессодержательность бездна.

[***]

Выражение Эсхила — πάθει μάθος⁵ (то, что познается в испытывании) — раскрывает смысл патического. Вне зависимости от того, что является областью испытываемого, патическое — это претерпевание.

^{1*} Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 367.

^{2*} Ibid., S. 368. [Перевод изменен. — Прим. пер.]

^{3*} Ibid., S. 250. [Перевод изменен. — Прим. пер.]

^{4*} Ibid. [Перевод изменен. — Прим. пер.]

⁵ Эсхил. Агамемнон / Пер. Вяч. Иванова. Стих 177. — Прим. пер.

Если для Вайцеккера только фразы с «Я» выражают существование, то лишь потому, что для него существование — это то, как Я в качестве живого существа в этот конкретный момент претерпеваю жизнь.

Патическое имеет свое место и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Здесь оно тоже относится к *как*, к «*Wie*»: «*wie einen ist und wird*», «“как оно” и “каково бывает” человеку»^{1*}. Это *как*² проявляется в испытывании, оно пережито. И в хайдеггеровской формулировке это видно: «*wie einen ist und wird*» — *wie* отсылает не к жизни, а к *бытию*. «Здесь-бытие становится в тягость самому себе. Бытие обнажается как тягость»^{3*} — явление себя как тягости неотъемлемо от здесь-бытия, оно является формой разомкнутости самому себе, в которой здесь-бытие *находит себя*. Хайдеггер называет это *как* — *Befindlichkeit*.

Вайцеккер говорит о «патическом» жизни. *Befindlichkeit* — это область патического *Dasein*, способность обладать определенной настроенностью: «То, что мы *онтологически* именуем расположением, *онтически* есть нечто исключительно знакомое и повседневное: настроенность (*Stimmung*), расположенность (*Gestimmtsein*)»^{4*}. В этой настроенности здесь-бытие ощущает себя так, как оно есть здесь само по себе.

Здесь-бытие — это не просто бытие, но именно бытие *здесь*: оно означает «оказаться в том [состоянии], в каком [здесь-бытие] есть само по себе». Настроенность, в которой пребывает здесь-бытие, обладает силой откровения. В ней здесь-бытие совпадает с самим собой в определенном тоне [этой настроенности], который, подобно музыке без слов, раскрывает столь мало значащий и вместе с тем всецело значимый (как короткая [музыкальная] фраза Винтеса у Пруста) смысл [когда-то] утраченного, [но вновь] обретенного здесь.

Если тон, звучащий в этом «как оно», переносит бытие в его здесь и создает отличный признак здесь-бытия, то это перенесенное бытие является бытием сущего, которому *здесь* вмещается в тягость. Здесь-бытие не является чем-то дополнительным по отношению к сущему, на которое возложена забота быть здесь. Настроенность, в которой оно размыкается, — это настроенность такого сущего, «которому здесь-бытие вверено как бытие, которое является бытием в экзистенции»^{5*}. Даже самая заурядная повседневность является тому свидетельством. «Бытие *Dasein* раскрывает это благодаря тому, что оно есть и должно быть»^{6*}. «То, что показывает себя, — это простое “то, что оно есть”, в то время как “откуда и куда” остаются скрыты». Хайдеггер именует его «бытием-брошенным» (*Geworfenheit*)^{7*}, «бытием-брошенным

^{1*} Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 134.

² В тексте Мальдине буквально «это где и это как...», в соответствии с французским переводом Хайдеггера: «où l'on en est et où l'on en viendra». — *Прим. пер.*

^{3*} *Ibid.* [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{4*} *Ibid.* [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{5*} *Ibid.* [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{6*} *Ibid.* [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{7*} *Ibid.*, S. 135.

в здесь этого сущего». Это выражение призвано отражать «*фактичность врученности*»^{1*}.

Несмотря на то что источник и цель заброшенности этого сущего в его здесь остаются неизвестными, тем не менее Хайдеггер настаивает на том, что она имеет место быть. Форма причастия выражает то, на что неспособна простая действительность чего-либо наличного (*Vorhanden*). *Эта* фактичность предполагает существование в нетривиальном смысле слова: для здесь-бытия существовать означает держаться вне..., возвышаться над всяким сущим, включая его самого.

Совпадение в здесь-бытии этих двух противоположных моментов определяет алогичность заботы. «Бытие здесь-бытия есть забота. Она включает в себя фактичность (бытие-брошенным), существование (набросок) и падение»^{2*}.

«Как сущее, здесь-бытие является брошенным в его здесь, оно не своими силами введено туда»^{3*}. «Здесь» не означает какое-либо место в мире, но то, где мир размыкается и *являет себя* себе сквозь этот просвет. Мир не является совокупностью сущего. В мире объявляется, с каким сущим и каким образом может соотноситься здесь-бытие. Он есть не-сущее. Таким же образом в *здесь* [здесь-бытия] размыкается, не объявляя о себе, *между* всякого проявления. Для здесь-бытия быть брошенным в его здесь означает *оказаться* брошенным (в двойственном смысле *Befindlichkeit*) в разомкнутость мира. «Если медь вдруг оказывается горном, она здесь ни при чем. Моя мысль рождается прямо передо мной. Я ударяю по струнам. Симфония шевельнулась где-то, и вот она уже на сцене»^{4*}.

С другой стороны, «существовая, здесь-бытие определяется как способность быть, которая ему принадлежит», но «которая не самим собой была дана ему в собственности»^{5*}. Если речь идет о бытии, здесь-бытие является, конечно, возможным и в этой мере свободным. Но если речь идет о его осуществлении, о том, что оно является возможным бытием, а также замкнутым в кругу возможностей, — все это не является следствием его свободы, но на него возложено. Оно брошено в свою способность быть. Здесь алогичность заботы достигает своего пика.

Ни вещи, ни Богу не свойственна забота. Вещь не брошена в *свое* «здесь». У нее его нет, она не является «здесь» чего-либо. «*Здесь*» предполагает присутствие. Оно ему свойственно. «Здесь» свойственно лишь тому, кто должен быть, то есть только тому, чье «что оно есть» имеет место ввиду заботы этой необходимости быть, и кто присутствует (*praesens*) здесь, опережая самого себя. Бог тоже не брошен в *свое* «здесь» и самого себя. Он не обязан «быть собою». В Боге основание,

^{1*} *Ibid.*

^{2*} *Ibid.*, S. 284. [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{3*} *Ibid.* [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{4*} A. Rimbaud, *Lettre à Paul Demeny* de 15 mai 1871 (*Lettre du voyant*), in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1951, p. 250.

^{5*} Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 284.

основа и почему — три смысла Grund у Хайдеггера — растворяются в ничто.

Расположение [affection] — это испытывание, *πάθος*, который проясняется посредством *πάθει πάθος*, то есть посредством знания, добытого в испытании. Это перенесенное здесь-бытием испытание — способ узнать и понять, каково ему. Расположение невозможно без понимания. И наоборот, понимание никогда не бывает нейтральным. Расположение и понимание являются экзистенциалами, в которых формируется бытие здесь^{1*}. Какова бы ни была настроенность, раскрытие самому себе здесь-бытия в той форме, в какой «оно должно быть», означает, что оно одновременно предназначено своему здесь и призвано к нему.

Второй аспект — аспект призыва — раскрывает сферу смысла.

«Смысл мира должен лежать вне его», — говорит Витгенштейн. «В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности»^{2*}.

Смысл не является частью того, что происходит. Только Dasein обладает смыслом. Оно обладает смыслом, потому что оно не является частью «всего того, что происходит», то есть мира в целом^{3*}. Только Dasein может обладать смыслом, поскольку оно [существует] ради себя — себя, которое не дано ни как реальное, ни как возможное и которое размыкается лишь для того, чтобы раскрыть собственную возможность. Dasein не закреплено в своем бытии-собой, отправляясь от которого оно могло бы высвободить и привести к «здесь» то, что являет себя в нем: «что оно есть и должно быть». В то же время бытие-заброшенным не находится позади Dasein, подобно событию прошлого. Ни его трансцендентность, ни бытие-заброшенным не могут быть установлены объективно и вне зависимости друг от друга. Они связаны между собой изнутри: в алогичности заботы, не признающей никакой онтической закрепленности.

Dasein — это «здесь» бытия-в-мире. Здесь, в раскрываемом им, исходя из его всегда раскрытой возможности, набрасывании наброска [мира]. Бытие здесь-бытия — это способность быть, а именно способность быть в мире. Именно в трансценденции от сущего к миру оно раскрывает мир значимости, мирскости того, что для него является миром; именно в трансценденции здесь-бытие оказывается одним среди многих, размыкает сущее самости. «Эскиз наброска отсылает к сущему в целом, которое может быть разомкнуто в горизонте мира»^{4*}. Предпри-

^{1*} *Ibid.*, S. 148.

^{2*} Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41. [*Bumgenumein* Л. Логико-философский трактат / Сер. Памятники философской мысли. М.: Канон+; Реабилитация, 2008. С. 212. — *Прим. пер.*]

^{3*} *Ibid.*, 1 и 1.1. [*Ibid.* С. 36. — *Прим. пер.*]

^{4*} Heidegger Martin, *Vom Wesen der Grundes*, S. 42; cf.: Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 146. [*Хайдеггер М. О существе основания // Хайдеггер М. Что такое метафизика? /*

сывая каждому сущему его определенное, обладающее определенным значением место, набросок структурирует мир. Каково бы ни было сущее, которое он приводит к мирскости, набросок размыкает всякий раз всю совокупность бытия в мире.

Тем не менее «в наброске мира это сущее еще не являет себя»^{1*}. Значимость не тождественна реальности. Значит ли это, что мы должны прибегнуть к подобию онтологического доказательства, чтобы перейти от смысла к действительному? Конечно нет. Они связаны между собой в фактичности. Исполнитель наброска [L'ouvreur du projet], здесь-бытие, существование которого состоит в трансценденции, ощущает себя среди сущего, несмотря на то что оно трансцендирует его. В настроенности той ситуации, в которой оно *находится*, «Dasein настолько захвачено сущим, что, принадлежа ему, оно настроено им»^{2*}.

Эта патическая настроенность является, в прямом смысле слова, экзистенциалом. Она не дана заранее и не характеризует сущее, которое еще не обладает «здесь». Она также и не сверхдетерминирована им впоследствии. Сущее, к которому относится здесь-бытие и которое для того, чтобы быть, должно иметь обязательство быть, является сущим, будучи существующим, и существует лишь для того, чтобы быть этим сущим. «Именно в качестве этого сущего <...> оно, существуя, есть основание своей способности быть»^{3*}. Но это основание не установлено самим здесь-бытием, «оно покоится в его тяжести, которую настроенность ситуации являет ему как груз»^{4*}.

Таким образом, мы нашли то, что на экзистенциальном уровне соответствует Grundverhältnis, фундаментальному отношению, обнаруженному Вайцеккером на жизненном уровне: «Каким образом это основание заброшено? Исключительно в результате того и в том смысле, что здесь-бытие проецирует себя в те возможности, к которым оно заброшено»^{5*}. Эти возможности являются возможностями сущего, которому вменено здесь-бытие, и они принадлежат ему, как только они раскрываются перед ним. Раскрытие этих возможностей составляет одно с разомкнутостью здесь-бытия, разомкнутостью, которая есть не что иное, как понимание. Понимание, таким образом, — это «восходящая к фактичности здесь-бытия»^{6*} «размыкающая способность быть»^{7*}.

Тот, кто хочет быть самим собою (самостью), не может зависеть от другого. Он должен сам устанавливать свое основание. Но он не

Пер. В.В. Библихина. М.: Академический Проект, 2007. С. 172–229; *Хайдеггер М. Бытие и время*. С. 146. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{1*} Heidegger Martin, *Vom Wesen der Grundes*, S. 42. [*Хайдеггер М. О существе основания*. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{2*} *Ibid.* [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{3*} Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 284.

^{4*} *Ibid.* [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{5*} *Ibid.* [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{6*} *Ibid.* S. 144. [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{7*} *Ibid.* [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

располагает этим основанием в полной мере. Тем не менее, существуя, он должен взять на себя бытие-основанием: он должен быть своим собственным заброшенным основанием. Именно в этом и состоит способность быть, которая имеет место в заботе. Dasein обязано действительно стать тем, что оно есть, тем, к чему оно заброшено в своей фактичности, сделав это своей собственной возможностью. Бытие и способность быть, относящиеся к «здесь», образуют замкнутый круг: «Стань тем, что ты есть. Ты являешься им постольку, поскольку ты должен им стать»^{1*}.

Это формула *Amor fati*². Экзистенциальная структура здесь-бытия как заботы одновременно предполагает и устраняет присущее ей противоречие между его бытием ради себя, то есть ради его способности быть (единственной наделенной смыслом), и «бессильным всемогуществом» судьбы, пусть даже эта судьба — бытие. Алогичность заботы исчезает в наброске. В наброске «набрасывающий оторван от себя и перенесен прочь»^{3*}, прочь от себя, и в то же время как можно ближе к себе таким образом, что это перенесение прочь есть не что иное, как возвращение^{4*}. «Возвращение, потому что, — как говорит Хайдеггер, — это происходящее в наброске перенесение [от себя] обрисовывается как перенесение в возможное, при этом такое возможное, которое делает возможными, то есть возможность сделать возможным»^{5*}, которую он именуется *Ermöglichung*, процессом становления возможным. Набросок размыкает действительное возможности и тем самым размыкает действительное области смысла. Таким образом, действительное становится реальным, вне зависимости от обстоятельств, при которых нечто может или не может быть.

[***]

Что находится у истока? Экзистенциальность здесь-бытия. Изначально необоснованное [dans son injustification] здесь-бытие находится в долгу за самого себя⁶, в долгу, воспользовавшись выражением Шел-

^{1*} *Ibid.*, S. 145.

² Лат., букв. любовь к судьбе. В одном из текстов Мальдине пишет: «“Стань тем, кто ты есть... Зная, что ты можешь им быть лишь своими силами”. Это заявление, решительное и вместе с тем успокоительное [résolue et résolante], близкое *amor fati* (любовь к судьбе) — за одним исключением: речь в данном случае идет не о любви, а о воле. Несмотря на то, что признание Ницше в *amor fati* призвано служить иллюстрацией к механизму судьбы, оно в то же время является защитным механизмом от депрессии, в которую впадает Ницше после знакомства с произведениями Шопенгауэра. Но, может быть, и хайдеггеровская мысль в период “Бытия и времени”, возводящая фактически необходимость в ранг добродетели, представляет собой попытку преодоления депрессивных идей?» (*Maldiney H. L'existence dans la depression et dans la folie // Maldiney H. Penser l'homme et la folie. P. 83*). — *Прим. пер.*

^{3*} Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 327. [Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: мир — конечность — одиночество. С. 546. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{4*} *Ibid.*

^{5*} *Ibid.*, S. 328. [Ibid. С. 547. — *Прим. пер.*]

⁶ Вслед за Мартино мы переводим хайдеггеровское *schuldig* как «долг», а не как «вина» (отдаляясь таким образом от перевода В.В. Библихина). — *Прим. пер.*

линга, за свое «условие существования»^{1*}. Набросок играет роль поручителя для здесь-бытия: наделяя его смыслом, то есть раскрывая ему истину, он, казалось бы, дает здесь-бытию шанс избавиться от долга. Тем не менее здесь-бытию этим не расплатиться, и потому оно намечает себя в возможностях, к которым оно заброшено. Но ему никак не удастся найти основание в самом себе. Всякий раз возможности предстают как уже существующие, заброшенные. Долг, таким образом, возрастает по мере того, как здесь-бытие выплачивает его, прибегая к основанию, за которое оно в долгу. В наброске возможность остается возможностью, поскольку она пребывает в броске [en jet], не обрушиваясь до уровня заданной, предустановленной, тематической реальности. Устремленный в бесконечность набросок может поддерживать способность быть здесь-бытия возможной в течение абсолютно неопределенного времени, не ставя при этом здесь-бытие в зависимость от основания, к которому оно заброшено. Отсюда, как пишет Шеллинг в «О сущности человеческой свободы», «покров грусти, лежащий на всей природе, глубокая, неискоренимая меланхолия всякой жизни»^{2*}. В «Бытии и времени» именно она составляет фундаментальную настроенность *Befindlichkeit*, одолевающую бытие.

«Всякое существование, чтобы стать действительным, то есть личностным, существованием, требует определенного условия... Человеку никогда не удастся овладеть этим условием, хотя он и стремится к этому в зле; ему это условие лишь дано, и оно независимо от него; поэтому его личность и самость никогда не могут возвыситься до совершенного акта»^{3*}.

Тем не менее Хайдеггер полагает, что ему удалось раскрыть страшный секрет этого совершенства: как только здесь-бытие выполняет [ouvre] набросок возможности своей собственной невозможности, долг оказывается оплачен и забыт. В этом состоит смысл бытия-к-смерти, которое [однако] не имеет ничего общего с самоубийством. Последнее уничтожает лишь действительность, но не затрагивает возможность бытия заброшенного в его способность быть. Признать как собственную возможность собственную невозможность быть здесь означает положить конец возможности и самому принципу долга. Предвосхищая своим бытием свою невозможность быть здесь, существование само раскрывает невозможность размыкания, которое может быть как осмысленным, так и бессмысленным. Таким образом, существование лишает судьбу ее претензии на отсутствие значимости. Помимо всех возможностей, к которым заброшена его способность бытия,

^{1*} Schelling, *Wesen der menschlichen Freiheit. Sämtliche Werke*, Erste Abtheilung, Bd. VII, Cotta, Stuttgart und Augsburg, 1860, p. 399; tr. fr. in Schelling F. W. S., *Œuvres métaphysiques*. Paris, 1974, S. 181. [Шеллинг Ф.В.И. Философские исследования о сущности человеческой природы и связанных с ней предметах / Пер. М.И. Левиной и А.В. Михайлова // Шеллинг Ф.В.И. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 143.]

^{2*} *Ibid.*

^{3*} *Ibid.*

оно раскрывает как свою собственную свою невозможность. С точки зрения сущего абсолютно невозможное выражает сверхвозможность бытия здесь.

Фактические условия, в которых «обнаруживает себя» здесь-бытие, размыкают его трем конститутивным измерениям заботы. «Наряду с двумя упомянутыми значениями: разомкнутость бытия-заброшенным и разомкнутость бытия в мире в его целостности, — имеется и третье — разомкнутость мира, позволяющая внутри-мирному существу встречать что-либо»^{1*}. Для здесь-бытия возможность встретить, а для внутри-мирного сущего возможность оказаться на [его] пути основана на предусматривающей озабоченности, имеющей свой исток в заботе. Эта осматрительная (*umsichtige*)² предусмотрительность охватывает все, что доступно взгляду, а также все, что может касаться здесь-бытия. Здесь-бытие может встретить что-либо исключительно в мире, набросок которого оно исполняет и на регистр которого оно настроено. Сущее может оказаться на пути здесь-бытия в мире, предстающем всякий раз уже разомкнутым в заботе. При этом разомкнутый таким образом мир — это не мир вообще, но мир, имеющий определенную настроенность. Мы не можем встретить нечто, не согласующееся с настроенностями, определяющими то пространство, в котором наша *Befindlichkeit* звучит в полную силу. Эти настроенности, будучи экзистенциалами, то есть находясь в согласии с нашим наброском мира, предписывают, каким образом мы размыкаемся миру, в котором сущее этого мира может оказаться на нашем пути^{3*}.

Это предписание начинается с орудия. Орудие распознается мгновенно, даже если оно неисправно, благодаря своему устройству, соответствующему той значимости, которую имеет для нас мир. Оно — у нас под рукой (*Zuhanden*), позволяя нам воздействовать на происходящее в мире: исходя из замысленного им общего строения мира в целом, здесь-бытие намечает имеющее определенное значение устройство орудия.

Орудие предполагает деятельность. С его помощью мы воздействуем на вещи. Распространяется ли область предусматривающего предвидения на те случаи, когда под воздействием⁴ вещей и времени находимся мы? Ответ Хайдеггера на этот вопрос — утвердительный: «Только тот, кто испытывает страх или же, наоборот, является абсолютно бесстрашным, может воспринять нечто подручное как угрожающее»^{5*}.

Однако то, что производит впечатление или переживается как определенная атмосфера, не относится — ни в обязательном порядке, ни всегда, и даже практически никогда — к *Zuhanden*.

^{1*} Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 137.

² В переводе В.В. Бибихина — усматривающая. — *Прим. пер.*

^{3*} См. *Ibid.*, p. 138.

⁴ *Fr. en passion*, отсылающее к *passible*. — *Прим. пер.*

^{5*} *Ibid.*, p. 137. [Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

«Весь день льет слезы сердце / Как дождь на город льет»¹.

«Слезы — в природе вещей»².

Было бы неуместно в данном случае проводить различие между внутренним и внешним, между настроением и атмосферой. Более того, можно ли здесь говорить о «том, что оказывается на нашем пути»? Две ключевые патические составляющие бытия в мире: доверие и ужас — не имеют отношения к тому, что схватывается [подобно вещам]. В каждой значимой для нас встрече мы определенным образом настроены. Настроенность универсальна. «Высокая желтая нота» Ван Гога, «[Посмотрите на] голубые, голубые вон там... под соснами» Сезанна — это словно патически натянутые струны, следуя которым размыкается мир и которые в момент рождения (или совместного со-рождения³ с миром) совпадают с теми смутными ощущениями, которые, как пишет Сезанн в одном из писем к Эмилю Бернару⁴, мы привносим, рождаясь. В любом случае это изумительное [*sur-prenant*]⁵ событие встречи происходит не в мире, набросок которого, каким бы образным он ни был, намечается здесь-бытием; наоборот, своим наступлением событие встречи размыкает мир.

Именно в момент такой встречи родились поэзия и поэтическое существование Гельдерлина. Он видит начало (но не исток) своего искусства, как и любого другого искусства, в «чистом, еще неотрефлексированном ощущении жизни», в «первопечатлении»⁶ (*ursprüngliche Empfindung*) (в «счастье (*Glück*), которое приходит случайно»^{7*}), современность и яркость которого определяют бесконечность жизни.

¹ Verlaine Paul, *Il pleure dans mon coeur, in Fêtes galantes, Romances sans paroles, précédé de Poèmes saturniens*, préface et notes de J. Borel, Gallimard, Paris, 1973 [*Веплен П. / Пер. Г. Шенгели*]. — *Прим. пер.*

² Публий Мафоний Вергилий. Энеида / Пер. Сергей Ошеров. Первая книга, стих 462. — *Прим. пер.*

³ Мальдине играет словами *naissance*, рождение (от которого образуется *co-naissance*, совместное рождение) и *connaissance*, познание. Впервые мы встречаем эту игру у Поля Клоделя (в «Поэтическом искусстве»), а для Мерло-Понти впоследствии эта идея станет одной из ключевых (см. «Феноменология восприятия», «Око и дух»). — *Прим. пер.*

⁴ Это письмо к Ж. Гаске от 3 июня 1899 года. В русском переводе: «смутными чувствами, присущими нам от рождения», ср.: *Сезанн П. Переписка. Воспоминания современников / Сост. и вступ. ст. Н.В. Яворской. М.: Искусство, 1972. С. 102. Цит. по: Духан И. М. Мерло-Понти и Сезанн: к становлению феноменологии видимого // Историко-философский ежегодник. М.: ИФ РАН, 2010. С. 171–204. — *Прим. ред.**

⁵ Тогда как вещи схватываются нами, позволяя таким образом нам охватить (*fr. prendre*) мир (в познании, в восприятии и т. д.), встреча — это такое событие, которое разрывает наше привычное (познавательное) отношение к миру (это особенно ярко видно на примере немецкого языка, где понятие — это *Begriff*, то, что в буквальном смысле слова схватывает). Французскому *surprendre* (*sur-prendre*, то есть то, что превосходит схватывание) близко русское «изумлять» в его изначальном, буквальном значении: изумиться — из ума выйти, то есть лишиться ума, иначе говоря, лишиться всякой способности понимать то, что происходит. — *Прим. пер.*

⁶ Мальдине здесь пользуется термином, который во французской традиции используется для перевода гуссерлевского *Urimpression*. О французской полемике о понятии первопечатления см. также примеч. 1 на с. 53 наст. изд. — *Прим. ред.*

^{7*} Hölderlin F., *Wink für die Darstellung une die Sprache, in Sämtliche Werke*, Luchterhand Verlag, Darmstadt, 1979, S. 884; tr. fr., p. 628.

По своей сути первовпечатление — это то, что изумляет [sur-prenant], изумление [sur-prise]. Оно превосходит всякое схватывание [prise] и всякое понимание [comprendre]. Его выражение в душе и теле требует всякий раз нового стиха. Создавая его, поэт «не принимает ничего как данное». Он затерян в своем мире. «...[Ч]тобы природа и искусство, такие, какими он узнал и видит их, *заговорили бы* не прежде, чем язык будет существовать (da ist) для *него*, то есть не прежде, чем незнакомое и неназванное теперь в его мире именно посредством этого станет для него знакомым и известным»^{1*}. Но какой мир? «Когда поэт во всей своей внешней и внутренней жизни чувствует себя захваченным чистыми тонами своего первоначального ощущения и оглядывает свой мир, тот кажется ему столь новым и незнакомым»^{2*}. Но является ли этот мир *абсолютно другим*?

Проблема инаковости начинается с самого главного — с вопроса о другом человеке. Пытаясь ответить на этот вопрос, экзистенциальная онтология Хайдеггера сталкивается с теми же трудностями — языковыми и идейными, — что и трансцендентальная онтология Гуссерля. Гуссерль пишет: «Речь идет о том, чтобы понять, каким образом трансцендентальное *его*, первичное основание всего того, что имеет для меня значение с точки зрения бытия, может конституировать другое трансцендентальное *его* и, следовательно, неограниченное множество *его* <...> *его*, отличных от меня, абсолютно недоступных для моего *его* в их изначальном бытии и тем не менее опознаваемых мною как существующих»^{3*}.

«Очевидно, что именно в сфере того, что изначальным и подлинным образом принадлежит моему трансцендентальному *его*, находится основание того, что руководит конституированием аутентичных трансценденций, превосходящих относящееся к *его*, возникающих как другие [*его*] <...> и делающих, таким образом, возможным конституирование объективного мира в обычном смысле слова: *мир* “не-я”, мир того, что является отличным от меня. Любая предметность, взятая в этом смысле, сводится конститутивным образом к *отличному от меня первоэлементу* в виде другого, то есть к не-я в виде “Я другого”»^{4*}.

Таким образом, идея мира представляет собой парадокс. Она требует невозможной по своей сути связи между мной и другим: трансцендентальное *его* и интересубъективность взаимно исключаются и все же переплетаются между собой. По Гуссерлю, существует лишь одно

^{1*} *Ibid.*, p. 887; tr. fr., p. 630.

^{2*} *Ibid.*

^{3*} Husserl Edmund, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.*, HUA XVII, 1974, S. 246; *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. fr. S. Bachelard, Paris, P.U.F., p. 321.

^{4*} Husserl E., *Formale und transzendente Logik*, S. 248, *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. fr., p. 323.

возможное решение: разъяснение опыта, взятого во всех его потенциальных возможностях.

«Мир со всеми его реальностями, в том числе моим реальным человеческим бытием, представляет собой универсум трансценденций, конституированных в переживаниях и способностях моего *его* <...>, которое, как субъективность, играет роль окончательного конституирования и предшествует этому миру»^{1*}.

Таким образом, не следует ставить на один уровень трансцендентальное *его* и конституированный мир. Другой, мое отношение к другому, а также мое отношение ко мне самому — составляют часть этого мира и его реальности. И эта реальность не тождественна реальности *его*.

«Я являюсь этим *его*, я, субъективностью, играющей решающую роль в конституировании <...>, с аподиктической необходимостью, в то время как конституированный во мне мир, несмотря на то что он существует для меня непрерывно <...> в потоке соответствующего опыта <...>, имеет смысл лишь как существующий в модусе предположения <...>. Существование этого реального мира основано на устойчивом предположении, а опыт этого мира протекает в одном и том же стиле»^{2*}.

В этой перспективе другой похож на всех остальных и является лишь одним из многих, составляющих неограниченный ряд возможных других. И если предположить, что этот ряд бесконечен, то другой в таком случае соответствует целому сообществу других; такому сообществу, члены которого, взятые все вместе, составляют одно, «поскольку всеми ими управляет единое понятие»³ (понятие трансцендентальной субъективности). Однако в этом случае остается не разъяснен и даже не принят в расчет смысл вопроса, касающегося этого другого: а именно, где и каким образом мы можем получить доступ к полному и чистому присутствию другого?

У Хайдеггера эта проблема формулируется столь же узко и, как следствие, порождает все те же трудности, с которыми столкнулся и Гуссерль.

Вопрос о другом включен в состав вопроса о со-бытии, который разрешается включением со-бытия в состав здесь-бытия. Здесь-бытие как со-бытие позволяет встретить здесь-бытие другого в мире здесь-бытия^{4*}. Подобная встреча — частный случай того, что может повстречаться в мире, разомкнутом в наброске здесь-бытия как способности быть в мире. Однако есть и отличие: «сущее, к которому здесь-бытие

^{1*} Husserl E., *Formale und transzendente Logik*, S. 258, *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. fr., p. 336.

^{2*} *Ibid.*

³ F. Schiller, *Die Mannigfaltigkeit* (da *Tabulae votivae*, epigramma n. 62), in *Werke und Briefe*, hrsg. G. Kurscheidt, Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1992, Bd. I, S. 566. — *Прим. пер.*

^{4*} См.: Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 121.

в качестве со-бытия относится, не обладает модусом бытия подручно-го (Zuhanden). Оно само является здесь-бытием (Dasein)»^{1*}. Ситуация в данном случае является симметричной: со-бытие предполагается в здесь-бытии. «Со-бытие есть определенность всегда своего собственного здесь-бытия»^{2*}. Эта определенность является настолько сущностной, что она здесь-бытию со-изначальна. «Бытие с другими принадлежит к бытию здесь-бытия»^{3*}. Другой находится в аналогичной ситуации. «Здесь-бытие-с характеризует также и здесь-бытие другого, насколько бытие другого высвобождается, благодаря своему собственному миру, для со-бытия»^{4*}.

«Будучи со-бытием, здесь-бытие есть, по сути, ради другого»^{5*}. Даже если симметричность и свидетельствует о взаимобратимости, тем не менее необходимо, чтобы эта обратимость была основана на встрече, а не наоборот. Однако встреча еще не произошла. В таком случае может ли здесь-бытие другого попасться на пути другого здесь-бытия в мире этого другого здесь-бытия? Ведь в действительности подобного рода столкновение делает встречу невозможной.

[***]

Эдгар По однажды заметил, что присутствия другого человека в пейзаже достаточно для того, чтобы исчезло пространство этого пейзажа, абсолютным здесь которого был я⁶. Для Ж.-П. Сартра другой человек — это дыра, которая образуется в моем мире и через которую весь мой мир опустошается⁷. Причиной тому в обоих случаях является определение Dasein как вот-здесь-бытия, единственным носителем которого являюсь я. Вопрос о «здесь» ничем не отличается от вопроса о трансцендентальном его. Тогда как Гуссерль отвечает на него, ссылаясь на потребность Я в интерсубъективном единстве мира, Хайдеггер — ссылаясь на выявленную в здесь-бытии потребность в здесь-бытии-с.

Однако необходимо понять, каким образом мне раскрывается характер бытия здесь-бытия другого. Я признаю в нем сущее, существующее в своем здесь, по его выражению. Полагать, что я распознаю его выражение постольку, поскольку я всегда уже разомкнул его возможности (благодаря возможности, в которой я сам существую), означает вводить определяемое в то, что требуется определить. Итак, каким образом это выражение являет себя?

Обычно в рамках нашего мира никакое выражение не оказывает на нас на пути, разве что если его образец существует в форме пуб-

^{1*} *Ibid.* [Перевод изменен. — Прим. пер.]

^{2*} *Ibid.* [Перевод изменен. — Прим. пер.]

^{3*} *Ibid.*, p. 123. [Перевод изменен. — Прим. пер.]

^{4*} *Ibid.*, p. 121. [У В.В. Бибихина здесь-бытие-с (MitDasein) переведено как сопричастие. — Прим. пер.]

^{5*} *Ibid.*, p. 123. [В оригинале слово «есть» завычено, потому что глагол «быть» к здесь-бытию неприменим, но для Мальдине это не играет роли. — Прим. ред.]

⁶ См., например: Эдгар Аллан По «Утро на Виссахиконе». — Прим. пер.

⁷ См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 280. — Прим. пер.

личного или типичного выражения. Именно так воспринимаем¹ [он], вытесняя [из сознания] сам момент схватывания выражения. Однако на примере шизофреника мы можем уловить всю драму выражения. Ведь именно с выражения нередко и начинается психотический кризис. Шизофреник — это тот, кто однажды столкнулся с новым для него выражением (своим собственным, другого или других, составлявших до этого момента его мир) и перенес это событие как событие, не поддающееся встраиванию в его собственный мир². Это выражение пришло извне, раскрыв перед ним другой мир, принять и допустить который оказалось для него невозможно, не изменившись самому. Понимая это посредством страстности, шизофреник пытается создать другой мир, где этому выражению было бы место, мир, который не был бы ни старым, ни тем, что раскрывает выражение. Шизофреник ощущает это выражение как абсолютно чужое, одновременно как hospes и как hostis, который требует от него покинуть свое прибежище. По мере развития бреда эта абстрактная враждебная сила приобретает образ преследователя, который затем находит свое прочное место в его повседневном мире. Людвиг Бинсвангер не без оснований видит в этом обострение болезни: ведь больной окончательно отказывается включить потрясшее его событие выражения в тот другой мир, который раскрылся перед ним в разрыве старого мира. Единственное, что он пытается сделать, — это соединить между собой, в наброске мира ради себя, обломки потерянного мира.

Вся драма ситуации проясняется благодаря еще одному аспекту выражения. Натолкнуться можно только на онтическое. Однако выражение относится к патическому. Именно поэтому оно там, где случается [психотический] кризис. Именно в кризисе, пишет Вайцеккер, обнаруживается исключительная важность патического. «По сути, патическое — это синоним исчезновения онтического. Кризис, а именно невозможность преобразования, демонстрирует отчаянную битву между патическим и онтическим»^{3*}. Речь идет о битве между двумя мирами: между миром, раскрытым в выражении и который необходимо принять, и миром, образованным совокупностью сущего, исходя из которого вплоть до этого момента здесь-бытие указывало, с каким сущим оно могло бы вступить в отношения. В психозе преобразования не происходит, поэтому для того, кто застрял между двумя состояниями существования, события более нет. В психозе этот экзистенциал отсутствует.

Никакое патическое априори: ни доверия, ни ужаса — не сопоставимо с возникновением другого, этого другого. Принятие предполага-

¹ Речь идет о безличном «das Man» Хайдеггера, переведенном В.В. Бибихиным как «люди». — Прим. пер.

² Нет сомнения, что во всем, что касается уникальности и аффективной силы выражения, Мальдине следует за Левинасом, чье имя нередко упоминается в других работах философа. См. нашу статью в настоящем сборнике. — Прим. пер.

^{3*} Von Weizsäcker V., *Gestaltkreis*, S. 184; tr. fr., p. 220.

ет преобразование. Реальное в данном случае предшествует возможному, в том числе моей собственной способности быть. Оно требует становления-другим. Именно так Кьеркегор определял этическое существование. Хайдеггер пытался следовать за ним, однако в его случае этический поиск другого был изначально подчинен «эстетике» тождественного.

Здесь-бытие конституируется как бытие-в-мире, в мире, который был изобретен не им. Оно находит этот мир, поскольку само оно расположено [определенным образом] в *Befindlichkeit*. Оно должно быть тем, что оно есть, создавая свои собственные возможности, то есть решаясь быть собой: «Решимость (*Entschlossenheit*) переносит самость прямо туда, где озабоченное бытие при подручном, самость вталкивается решимостью в заботу со-бытия с другими»^{1*}. «Решимость быть самим собой впервые вводит здесь-бытие в возможность позволить другим быть в согласии с их наиболее собственной бытийной способностью и соразмыкать ее в заботе, которая забегает вперед и освобождает»^{2*}.

Однако входит ли в возможности здесь-бытия «позволить другим “быть” в согласии с их собственной способностью»? С одной стороны, «позволить другим быть» не означает оставить их в покое, пройти мимо них, не заметив, что они есть. С другой стороны, мы не можем прорваться к ним вплоть до их наиболее собственной возможности. Это означало бы существовать их существованием³. Смысл решимости быть собой состоит в другом: она размыкает здесь-бытие его этическому измерению, благодаря которому здесь-бытие вступает в отношения с другим: «решившееся здесь-бытие может стать совестью другого»^{4*}.

Измерение совести (*Gewissen*) — это зов. Не зная на то причины, здесь-бытие, как говорит Хайдеггер, одновременно и зовет, и наступило зовом. Из глубины бытия-заброшенным оно призывает само себя в свое здесь. Оно призывает себя быть действительно здесь таким образом, чтобы это составляло его собственную возможность. В своей *Befindlichkeit* оно заброшено к самому себе, к миру, к другим. Но если возможно сделать пленника заложником — своим собственным или других, то невозможно сделать его заложником его со-бытия с другим. С другой стороны, решение быть заброшенным среди других и сделать это своим наброском [бытия] может вполне послужить основой для возможности быть-здесь-вместе, не превращаясь в со-бытие.

Мы настаиваем на том, что утверждение «решившееся здесь-бытие может стать совестью другого» не может быть выведено из того, что «здесь-бытие — это со-бытие», но мы не стремимся заменить этим

^{1*} Heidegger M., *Sein und Zeit*, S. 298. [Перевод изменен. — Прим. пер.]

^{2*} *Ibid.* [Перевод изменен. — Прим. пер.]

³ См. примеч. 6 на с. 169–170 наст. изд. — Прим. пер.

^{4*} *Ibid.* [Перевод изменен. — Прим. пер.]

феноменологию зова. На самом деле ответ опережает зов. Ребенок, который кричит, чтобы услышать эхо, на самом деле просит ответа. Он зовет его, потому что этот ответ уже там, наготове, в голосе, доносящемся из таинственного пространства. Удовольствие, ожидаемое ребенком, — это удовольствие от того, что его ожидание оправдалось, однако оправдалось оно чудесным образом, так как в действительности то, что он ждет, — это сюрприз, изумление, то, что выходит за рамки ожидания. Именно изумление придает форму выраженному в зове ожиданию. Зов включен в пространство действия отвечающего. Мы зовем другого, обращаясь к нему как к смутному первооткрывателю пространства, освещенного зовом.

Возможно, стоило бы говорить в данном случае о пролепсисе в том смысле, в каком о нем говорит Вайцеккер, описывая передвижения [животного или человека]. Например, пытаюсь схватить что-либо, мы протягиваем руку к вещи, ни раскрывая ладонь, ни сжимая ее в кулак. В том движении, которым мы разгибаем руку, чтобы схватить вещь, уже заложено (как в пролепсисе) обратное движение, которым мы приближаем нечто к себе и которое угадывается в изгибе пальцев. При этом форма движения является той же самой, когда, вместо того чтобы приблизить вещь, мы воспринимаем ее, так сказать, там, где она находится. Сгибаясь и разгибаясь, рука примеряется к вещи, сопротивление и силу которой она испытывает, она, так сказать, анализирует их.

«Понаблюдаем за тем, — пишет Вайцеккер, — как орган осязания, рука, которая [в едином акте] ощущает и схватывает, принимает соответствующую предмету форму и в то же время воздействует на него с разных сторон. Слово ей заранее известно то, что она будет обследовать. В данном случае непонятно, руководит ли ощущение движением, или же движение определяет место и момент каждого ощущения. Подобно скульптору, движение создает предмет, тогда как ощущение получает его словно в экстазе»^{1*}.

В схватывании или в ощупывании мы имеем дело с сущим этого мира, и то, как мы можем столкнуться с ним, заранее вписано в значимость этого мира, разомкнутого наброском к мирскости.

В обращенном к другому зове, наоборот, значимость мира ставится под вопрос. Внезапно услышав зов, мы понимаем его неотложность: он создает пустоту внутри и вокруг нас. Он лишает нас слов, самой возможности говорить. Никакой заранее полагаемый смысл более не допустим. Зов настаивает нас там, где мы есть, вне зависимости от того, каково нам самим по себе, в мире или с другими. Мы потрясены незнанием. Настигший нас зов внезапно раскрывает нам новый мир.

Когда же, наоборот, мы зовем другого, то мы обращаемся к нему, как к тому, кто, отвечая, меняет смысл нашего зова. Делая это, другой ни скрывает, ни раскрывает, но делает нам знак... указывает на наш секрет. Зов разворачивается в ответ на этот указывающий «знак». Он

^{1*} Von Weizsäcker V., *Gestaltkreis*, S. 158; tr. fr., p. 195.

берет свое начало не в том мире, в котором мы, следуя наброску, существовали вплоть до этого момента и который теперь исчез. Он также и не зовет его. Если мы хотим вписать зов в мирскость мира, то он превратится в зов к невозможному. «Знак», в ответ на который разворачивается мой зов, указывает на бытие другого, находящееся вне моей способности быть. Я не могу «сделать его возможным». То, что указывает и разворачивает мой зов, указывает на мое бытие как несводимое к возможному, в том числе к моей собственной способности быть.

В зове я выставляю свое бытие опасностям грядущего. В сделанном мне знаке, в ответ на который разворачивается мой зов, просвечивает совершенно новый мир. Там, в этом новом мире, оправдывается бытие, которому я страстен, которому я подвержен. Другой, в котором вспыхивает зов — в притягательности своей ничего не дающий и из ничего возникающий, неоправданный, поскольку неопровержимый, — делает мне знак, указывающий на мое бытие, где раскрывается горизонт изначального.

Что это за горизонт, столь непохожий на тот, что вырисовывается в наброске, и на который указывает каждый, делая другому знак посредством зова? Любовь и дружба — это формы молчаливого зова, рождающиеся в пространстве, открытом принятием [другого]. Зов не пытается выпытать у другого его секрет. Если бы другой был для нас совершенно прозрачен, мы прошли бы сквозь него, никого не встретив. Мы не притязаем на его непрозрачную глубину, в которой отражается наш собственный образ, нам самим в силу нашей собственной непрозрачности неизвестный. Эта непрозрачность, это сопротивление и отличают инаковость, они — признак реальности другого. Признак, но не основание. Тем не менее они лежат в основе со-бытия. В любви и дружбе, где, как и во встрече, бытие — это сюрприз, бытие каждого [человека] подтверждается принятием другого. Однако другой не является основанием бытия, которому каждый оказывается страстен, которое он может испытывать.

Какая связь существует между со-бытием в общении между любящим и любимым, между зовущим и тем, кого зовут, и бытием, которым каждый из них *страдает*? Влюбленные общаются не лицом к лицу или глаза в глаза (разве что вскользь), но в пограничной зоне аппрезентаций, где еще ничто не представлено. Эта пограничная зона находится ближе всего к основе мира и простирается вплоть до постоянно раскрытого горизонта. Однако речь идет не о разомкнутом в наброске мира горизонте, а о горизонте всего того, чему мы страстны, подвержены, о горизонте, который раскрывается перед нами без априорной обусловленности и не будучи заранее возможным.

Именно зов лучше всего являет затерянное бытие, и этот зов — самый сильный из всех возможных. Бросая зов в пустое пространство,

затерянное бытие вызывает к присутствию, исходя из которого очерчивается новое пространство, в котором ему есть место. Оно вызывает к тому, чтобы на месте старого мира возник новый, в котором перестанет существовать его затерянное бытие и вместе с ним его «здесь». Оно вызывает к наступлению этого нового мира, к его раскрытию — однако раскрытию, исходя не из «здесь», но «там», которое *еще не существует* и благодаря которому и возможен зов. Зов — это модус патического существования, раскрытого навстречу тому, чего еще нет, то есть навстречу разрыву, ничто между двумя мирами: миром бытия-затерянным и миром, возникшим вместе с зовом; тем миром, что уже не существует, и тем, что еще нет. Он призывает этот разрыв превратиться в раскрытое¹ нового мира.

Если есть нечто, что неподвластно здесь-бытию, то это явление [l'apparaître].

«Являться», — говорит Ойген Финк, — это выражение загадочной глубины». Как таковое явление бытия, вещи, события означает прежде всего «его появление в раскрытом, его возникновение между небом и землей, в промежуточном пространстве и промежуточном времени (Zwischenraum, Zwischenzeit)»^{2*}. Однако на самом деле, чтобы нечто явилось между небом и землей, нужно сначала, чтобы явились небо и земля, а также промежуток или горизонт, который их разделяет. Раскрытое — это не этот промежуток, но безграничная явственность, в которой все является. Не нужно быть философом, чтобы это понять: однажды по дороге в горы крестьянин из Валлузии, старый охотник на серн, пытался объяснить случайному попутчику³, что происходит в тот момент, когда животное появляется на хребте. Таковы были его слова: «Мы не видели, как она пришла, и вдруг она уже здесь, как дыхание, как ничто, как сон». Пережитое чувство превосходит ожидания и поиски. Оно потрясает, и весь мир оказывается потрясенным. Появление серны не вписывается в существующую структуру [мира] — оно ее отменяет. Это момент формирования области случайного, момент принятия и возникновения пространства-времени или, точнее, момента-места, где небо, земля и интервал возникают в раскрытом, составляющем их «здесь». Это событие-наступление раскрывает мир, который оказывается преобразованным... в себя самого, в *здесь*.

¹ Несмотря на то что сам Мальдине продолжает использовать термин, который выше описывал хайдеггеровскую разомкнутость, мы предлагаем переводить в данном случае l'ouvert как «раскрытое», подчеркивая тем самым, что именно здесь Мальдине идет дальше Хайдеггера. — Прим. пер.

^{2*} Fink Eugen, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actes du colloque international de phénoménologie, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1951, Paris, 1952.

³ Эту историю рассказал Мальдине его друг, французский график и художник Пьер Таль-Коат. — Прим. пер.

Момент появления — это ответ на вопрос «где?» в том виде, в каком он ставится в «сомнении чувственности», как его называет фон Вайцзеккер.

«Там ли я, где я вижу,
Или же я вижу там, где я есмь?»^{1*}

«Итак, рассматривая ту или иную вещь, мы направляем свой взор именно на нее, предполагая при этом, что восприятие идет как бы само по себе и душа, ощущая, наблюдает предмет со стороны»^{2*}. Для того чтобы стать свидетелем, необходимо оказаться на месте [происходящего]. «Мы все начали с веры, что мы проникаем в сам предмет, — говорит Бергсон, — что мы воспринимаем его в нем самом, а не в себе»^{3*}.

И все тот же Плотин говорит, что мы не можем найти нигде «точки опоры для очерчения собственных границ и для определения, доколе собственно простирается [наше] собственное»^{4*}. Я не могу встретить что-либо, что не входит в мое собственное поле присутствия. Мне раскрывается основа мира, «эта глубина вещей, которая делает их вещами»^{5*}.

Таким образом, в новом опыте «здесь» преобразуется, и наше отношение с миром переворачивается. Ситуация кажется безвыходной. Как разрешить эту апорию?

«В переживании опыта, — пишет Вайцзеккер, — присутствует нерешенность, которая лишь в последующих актах сознания склоняется в одну или другую сторону и которая, таким образом, *расколота надвое*, на два равноправных решения»^{6*}.

В действительности их равноправие основано на том, что они равным образом неправы. В обоих случаях имеет место неточность: «здесь» отсылает к какому-то определенному месту в мире, тогда как сам мир находится здесь. «Здесь» обозначает неизменяемый предложный падеж, условие всякого места и саму возможность иметь место. Никакой анализ: ни предметный, ни эмпирический, ни научный — не может ухватить это «здесь». Оно совсем другого порядка, который предшествует любому субъект-объектному отношению. Оно раскрывает то, что предшествует любой возможной ситуации (которой как раз ничего и не может предшествовать), то, благодаря чему нам открывается бытие раскрывающегося мира. Оно ни в мире, ни в человеке. Оно — раскрывающее место их со-рождения.

^{1*} Von Weizsäcker V., *Gestaltkreis*, S. 158; tr. fr., p. 195.

^{2*} Плотин. Эннеады, IV 6 1. [Цит. по изданию: Плотин. Эннеады / Собр. соч.: В 2 т. / Пер. С.И. Еремеева и др. К.: УЦИММ-Пресс, 1995–1996. Т. 2. С. 117. — Прим. пер.]

^{3*} Bergson Henri, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, Edition du centenaire, Paris, P.U.F., 1959, p. 192. [Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. С. 83. — Прим. пер.]

^{4*} Плотин. Эннеады, VI 5 7. [Цит. в пер. под ред. Г.В. Малеванского. — Прим. пер.]

^{5*} Merleau-Ponty Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 268. [Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. О.Н. Шпараги под ред. Т.В. Шитцовой. Минск: Логвинов, 2006. С. 297. Мальдине цитирует Мерло-Понти неточно. — Прим. пер.]

^{6*} Von Weizsäcker V., *Gestaltkreis*, S. 102–103; tr. fr., p. 143.

Анализируя сомнение чувственности, Вайцзеккер использует выражение «расколотый надвое». Действительно, в момент чувственной неуверенности «здесь» означает «здесь в двух», как в названии поэмы Андре Буше. Это выражение является наиболее подходящим для определения намечающегося разрыва, который, разрываясь окончательно, исчезает. Как отмечает Франк Дюкро, размышляя над текстом Буше: «Размыкая “здесь” надвое, “на” его разделяет: расколовшись, оно преобразуется в два, между которыми возникает снова “на” (но уже другое, которое соединяет в одно целое и одновременно раскалывает), у которого нет границ — место»^{1*}.

В мире охоты, пространство которого размыкается наброском охотника, все готово для появления серны на хребте, между небом и землей. Все... за исключением *здесь* явления. Сначала взгляд, двоясь [ici en deux], пробегает по границе, одновременно объединяющей и разделяющей небо и землю. Затем, с появлением животного напряжение, в котором пребывает насторожившийся наблюдатель, напряжение, которое он постоянно пытается отодвинуть на задний план, внезапно исчезает в результате преобразования этого *между*, преобразования, которое является одновременно трансцендированием и переворотом. Патическое измерение явления — это изумление, в котором речь не идет ни о схватывании, ни о понимании. «Между» больше не означает интервал между землей и небом. Все наоборот. Отныне небо, земля и интервал имеют место в нем, в раскрытом явлении. Внешнее по отношению к раскрытому, в котором оно становится ясным самому себе, явление раскрывается в нем как оно есть — [в этом и состоит смысл выражения] «два в одном».

«В этих пустынных местах, обитаемых невидимым местом...» — эти первые слова текста Таль Коата касаются не его встречи (действительно состоявшейся) с охотником по дороге в горы, но его живописного произведения, которое, как предполагалось, должно было выражать здесь явления вещей в раскрытом.

Раскрытое — не пустое слово, каким оно стало в философских медиатеках. В отличие от тех [он], кто вытесняет его [из сознания], психотическое существование (а оно не жульничает) свидетельствует о раскрытом постольку, поскольку в его случае раскрытое оказывается неосуществленным. Когда больной шизофренией, отвечая на вопрос «где», говорит: «Я здесь, но “здесь” для меня ничего не значит»², — он тем самым объясняет, что у него нет «здесь», что, будучи «здесь», в этом месте, которое он прекрасно осознает, он не находится в мире. Затруднение в том, чтобы быть, характерное для существования шизофреника, проявляется в двух аспектах бытия-в-мире: со-бытия (он не может

^{1*} Ducros Franck, *Pour Ici en deux: notes*, in *Prévue*, Université Paul Valéry, Montpellier, n 34, mars 1987, p. 59.

² Эта фраза принадлежит пациенту Минковского. См.: Maldiney H. Crise et temporalité dans l'existence et la psychose // Maldiney H. Penser l'homme et la folie. P. 100. — Прим. пер.

никого встретить) и бытия при вещах (сущее ему не сподручно). У шизофреника нет доступа к другому, на которого он мог бы направить свое желание. Что касается вещей, они предстают перед ним, подобно словам. Вместо того чтобы оказаться под рукой (Zuhanden) и предоставить тем самым определенный способ для их использования в мире, вещи предстают перед ним как наличествующие (Vorhanden), словно на выставочной витрине или в каталоге мира. Орудие превращается в предмет. Согласно Роланду Куну¹, эта ситуация может быть резюмирована следующей фразой Хайдеггера: «В целом, сущее окружающего мира является *обезграниченным* (*entschränkt*). Все предстоящее перед нами сущее становится темой (Das All des Vorhandenen wird Thema)»^{2*}.

Неспособность существовать при вещах, взятых в качестве предметов, выражает способность больного шизофренией жить в своем теле, то есть в своем собственном теле-плоти (по-немецки Leib). Именно в собственном теле сочетаются между собой два аспекта неполноценного существования в присутствии других и в присутствии вещей. «Больной шизофренией, — пишет Гизела Панков, — не имеет доступа к другому, потому что у его собственного тела нет границ». Оно обезграничено, *entschränkt*^{3*}.

Тело без границ не знает разницы между собственным и чужим пространством. Это было отмечено еще Блейлером⁴, а также проанализировано Роландом Куном в его тексте «Значение границ в бреде шизофреника».

В шизофрении границы собственного тела уничтожены, поскольку нарушено единство тела: оно раздроблено на множество разрозненных частей, *membra disjecta*⁵. Эта раздробленность является результатом нарушения динамической схемы, которая призвана связывать между

¹ Швейцарский психиатр, обнаруживший в 1957 году антидепрессантные эффекты некоторых нейролептиков. В своих исследованиях он был очень близок идеям Бинсвангера и в целом даэин-анализу. Кун был также другом Мальдине. — *Прим. пер.*

^{2*} Kuhn Roland, «Daseinsanalytische Studie über die Bedeutung von Grenzen im Wahn», in *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie*, vol. 124, n. 4–6, 1952, S. 334–383. [См. также: *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 362. — *Прим. пер.*]

^{3*} Pankow Gisela, *L'homme et sa psychose*, Paris, Aubier, 1969, pp. 121–122, p. 149, p. 178; *Structure familiale et psychose*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 33; *L'ère-là du schizophrène*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 144. [Гизела Панков, французский психоаналитик (1914–1998), разработала уникальный психоаналитический подход к изучению серьезных психических нарушений. Обратив внимание на попытки психотика выразить свои ощущения посредством искусства, а именно на трудность в создании адекватной модели своего собственного тела (та или иная его часть нередко отсутствует), она нашла подступ к пониманию устройства мира психотика. Сам Мальдине с особым интересом относился к интересу больных к искусству и к тому, что сегодня именуется арт-терапией. — *Прим. пер.*]

⁴ Ойген Блейлер — швейцарский психиатр, предложивший заменить термином «шизофрения» существующий термин *dementia praecox* (раннее слабоумие) Э. Крепелина. В психиатрической клинике Бургольцли, директором которой он был в течение 30 лет, в качестве его ассистентов числились Карл Юнг, Карл Абрахам и Людвиг Бинсвангер. — *Прим. пер.*

⁵ Лат. разорванные части, разрозненные члены. — *Прим. пер.*

собой разнородные части, объединяя их не постоянством формы, но постоянством конститутивного преобразования. Шизофреник в данном случае исключительно пронизателен. Одна из пациенток Гизелы Панков говорит: с одной стороны, «я ни для кого не существую», с другой — «мое тело распалось на части; отдельные части моего тела больше не связаны между собой».

В случае бреда одного из больных Куна грозящее существованию отсутствие границ, а также смешение собственного и чужого компенсируются установлением жестких односторонних границ, то есть гиперограничением, которое в той же мере, что и обезграниченность, с которой оно борется, препятствует коммуникации. Образ мира опредмечивается, а вместе с ним и образ тела, то есть динамическая схема собственного тела. В результате — происходящее в неотложном порядке сжатие, всю драму которого Людвиг Бинсвангер наблюдал в случае [одного из своих пациентов] Юрга Цунга. «Неотложность, — говорит Бинсвангер, цитируя Рене Ле Сен¹, — возвращает Я своему телу, где оно укрепляется <...> неотложность разрушает симпатию²<...> Вместо того чтобы привести, насколько это возможно, безличное к номинативу, неотложность сближает нас с вещами». И добавляет: «Вещи, безличное не являются в данном случае ни просто вещами, ни абсолютно безличными, но “личными” представителями абстрактной враждебной силы. Разница между личностью и вещью стирается во временном аспекте неотложности. Личность и вещь сближаются в плане враждебности (антипатии, шокирующего, опасного) и становятся друг другу врагами»^{3*}.

Это сжатие противоположно раскрытию. Неотложность разрушает симпатию, потому что Я, растворяя в себе свои границы, поглощает в себя все вещи. Сжатие — это панический ответ на событие, которое, раскрывая другой мир, призывает к преобразованию здесь-бытия. Непредвиденное, свободное от всякого априори событие оказывается недоступно для больного. Причиной тому является то, что он не способен к сверхстрастности. В этом и состоит сущность шизофрении. Всем своим несчастным существованием шизофреник свидетельствует об этом, отсутствующем у него измерении бытия.

Разрушение образа тела и соответствующего ему образа «внутренней истории жизни»⁴ приводит к [возникновению] совокупности беспорядочных разрывов, которые являются негативными составля-

¹ Французский философ, психолог, чья философия может быть обозначена как экзистенциальный спиритуализм. — *Прим. пер.*

² Термин «симпатия» в данном случае взят скорее в психологическом, нежели моральном смысле и означает со-настроенность в отношении к другому человеку (или к миру в целом). Отметим, что греческий термин *συμπάθεια* образован от *σύν*, означающий «вместе» и *πάθος* — ключевое понятие данной работы Мальдине. — *Прим. пер.*

^{3*} Binswanger Ludwig, *Schizophrenie*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 248.

⁴ См.: *Binswanger L. Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte // Binswanger L. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. I. Francke; Bern, 1947. — Прим. пер.*

ющими существования. Эти разрывы не связаны между собой в раскрытом. По мере того как существование укрепляется и суживается, эти промежутки-лакуны расширяются и иногда объединяются между собой, образуя пропасть, которая поглощает существование вместе с его горизонтом. Существование оказывается поглощенным, словно в глубины зеркала. Вот как описывает это «друг зеркал» в рассказе поэта и писателя Жоржа Роденбаха, тоже, кстати, страдавшего психозом: «Только что, проходя мимо зеркала, я испугался; словно вода разверзлась, чтобы поглотить меня»^{1*}.

«Как именно происходит это поглощение зеркалом, столь характерное для психоза? — задается вопросом Гизела Панков. — Несмотря на то что перед зеркалом больной чувствует себя в опасности, он все же ищет в нем свое отражение². Все начинается с обычной встречи с зеркалом. Больной ищет в нем свое отражение и вынужден признать, что выглядит он плохо. Начиная с этого момента, он не может связать то, что он видит в зеркале, с реальностью собственного тела. Таким образом, зеркальный образ субъекта заменяется образом другого человека <...>»^{3*}. Но потому ли, что он обнаруживает, как плохо он выглядит, больной видит в отражении образ другого человека? В действительности расстройство имеет место уже в самом взгляде, а именно в *исключительном* внимании, которое больной уделяет своему отражению. Любая второстепенная аппрециация игнорируется и отбрасывается. Его бытие-в-мире, точнее, бытие в основе мира не лежит в основании зеркального образа, чье появление кажется тем более бесосновательным, что оно выдает себя за отражение смотрящего. Больной является самому себе как другой. Он, как пишет Роденбах, не только считает отраженного себя в зеркале чужим, но, более того, ему кажется, что, вместо того чтобы быть просто отражением, оно является физически реальным сущим. Почему? Потому что напряжения его собственного тела, вместо того чтобы разомкнуться в направлении мира, сосредотачиваются на зеркальном образе, который, будучи отрезанным от его присутствия в мире в его собственном теле, смотрит на него так, как смотрел бы на него другой человек. Внимание, которое он на нем сосредотачивает, уже само по себе является по-настоящему патологическим, поскольку оно негативным образом выражает свойственное каждому человеку желание получить доступ к другому, к самому себе как к другому. Вопрос в том, является ли это желание единственным? Вернемся к двойственности зеркала, внушающего одновременно и ужас, и желание. В ней и черпает силу своего воздействия на «друга зеркал» отражаемый образ. Эта двойственность возникает без малейшего на то основания, словно парение над пропастью, причем эта пропасть оказывается настолько

^{1*} Pankow G., *L'homme et sa psychose*, p. 15. [Речь идет о рассказе бельгийского писателя Жоржа Роденбаха «Друг зеркал». — *Прим. пер.*]

² Речь идет об образе (image), мы, однако, предпочитаем сохранить «отражение» или же «отраженный образ», подразумевая под ним то, что мы видим в зеркале. — *Прим. пер.*

^{3*} *Ibid.*, p. 17.

притягательной, что наутро мы находим больного с раскroенным черепом, в агонии: так хотелось ему войти в нереальное пространство зеркала.

Эта пропасть — не результат объединения разрывов. Она находится в их основании. И в этом смысле она предшествует психозу. Психоз — это не обрушение, но «защитная структура, вызванная первичной агонией» <...> «скрытой агонией, в борьбе с которой и создается любая структурность». Любая структурность. Следовательно, как структурность здорового человека, так и больного шизофренией. Такова центральная идея в последних работах Винникотта¹, которую отмечает Понталис в своем предисловии к «Игре и реальности»^{2*}. Эта агония предшествует любому событию из жизни человека, реальному или символическому (как, например, кастрация). Она — следствие «незакрывающейся брешы, бездонной пропасти <...> этого двоякого образа трещины и падения, к которому отсылает потускневший от частого использования термин *breakdown*»^{3*}.

Невозможно установить место этого первоначального разрушения. Оно имело место в прошлом, однако оно не имело места в психике. Оно не находилось нигде. «Нечто имело место, которому нет места»^{4*}. В субъекте (и в истории) этому не-месту соответствует измерение отсутствия. «То, что определяет функционирование психического аппарата, находится за пределами его досягаемости»^{5*}. Оно относится к существованию. Речь идет о настоящем *Grundverhältnis*, об отношении к основе или основанию (различие между которыми на этом уровне еще окончательно не проведено).

Именно борьба с пропастью составляет изначальную *агонию*. С одной стороны, описанные Винникоттом формы этой агонии: невозможность существования в теле, потеря чувства реальности — являются исключительно негативными, с другой стороны, они позволяют занять критическую, то есть аналитическую позицию. «Название поэмы Анри Мишо “Между смыслом и отсутствием”, — пишет Понталис, — вполне

¹ Дональд Вудс Винникотт — британский педиатр и психоаналитик, чье понятие переходного предмета нередко используется Мальдине для иллюстрации идеи раскрытого (*l'ouvert*). С помощью идеи переходного предмета Винникотту удалось описать условия возникновения психотического кризиса как условия, непосредственно отражающие процесс зарождения субъективности: субъектно-объектные отношения, то есть отношения между формирующимся эго и миром, вырастают из изначальной связи матери и ребенка, в которой ребенок не мыслит себя вне этой связи. Источник кризиса, согласно этой теории, находится в событии, нарушающем эту связь (например, разлука с матерью), событие, которое, вместо того чтобы быть пережитым как смещение отношения на новый предмет («переходный предмет»), переживается ребенком как травма. — *Прим. пер.*

^{2*} Winnicott Donald, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975, p. XI. [Речь идет о предисловии ко французскому изданию Винникотта, написанном философом, писателем и психоаналитиком Жаном-Бертраном Понталисом, создателем получившего широкую популярность «Словаря психоанализа». — *Прим. пер.*]

^{3*} *Ibid.*

^{4*} *Ibid.*

^{5*} *Ibid.*, p. XII.

соответствует теме Винникотта»^{1*}. Оно особенно точно описывает то, что в состоянии шизофрении позволяет прояснить ситуацию человека в целом. «Я не является центром, оно также не недоступно, оно находится в промежутке, между внутри и снаружи, между Я и не-Я»^{2*}, между самим собой и другим, «здесь в двух» [ici en deux]. Критический характер ситуации шизофреника состоит в том, что он находится в потенциальном пространстве, пространстве без места (ἄτοπος), подобном ἐξαιφνης Платона³, которое не относится ни к бытию, ни к не-бытию и является внепространственным и вневременным переходом от одного к другому и обратно. Лишь некоторые выживают в битве с изначальной агонией. Больной шизофренией пребывает в этой агонии постоянно. Но, как мы уже говорили, он не жульничает. Он не пытается скрыть это «между», как это делают невротики и нормопаты⁴. Он не скрывает от себя его немыслимость. «Немыслимое создает мыслимое. То, что не было пережито или испытано, то, что невозможно запомнить, находится в полости бытия»^{5*}.

Эта полость реальнее, чем все слова, воспоминания или фантазмы, которыми мы пытаемся ее закрыть. Она ничем не похожа на языковую лауну. Она — не результат ни отторжения, ни запрещения, ни даже изначального вытеснения. Бытие, как говорит Винникотт, предшествует самому себе: «Необходимой основой для самости является чувство бытия. Это чувство предшествует бытию-с-другим, потому что еще нет ничего, кроме идентичности»^{6*}. В этой идентичности субъект и предмет еще не разделены на два разных понятия и составляют одно целое. Первичный предмет (для ребенка — мать) — это не предмет, но обволакивающее и конституирующее его пространство. Ребенок является своим собственным Umwelt. «В этой абсолютной зависимости от материнского ухода, в этой зависимости совершенно особого рода, мы можем обнаружить опыт всемогущества, который лежит в основе опыта бытия»^{7*}. Речь идет о пассивной силе, которая действует ни в пользу, ни против ничто. «То, что является главным в опыте бытия, — это реальная непрерывность поколений, то есть то, что передается из поколения в поколение посредством женского начала в мужчине и женщине новорожденному, мальчику или девочке»^{8*}.

^{1*} *Ibid.*, p. XIV.

^{2*} *Ibid.*

³ См. примеч. 2 на с. 218 наст. изд. — *Прим. пер.*

⁴ Фр. *normopathe*. Под *нормопатом* понимается человек, который стремится соответствовать исключительно социальным нормам поведения, не оставляя тем самым места для выражения своей собственной субъективности. Таким образом, как невротик (посредством симптома), так и нормопат (в попытке подстроиться под социальные нормы), пусть и бессознательно, но все же утаивает от самого себя реальность, раскрывающуюся перед ним. — *Прим. пер.*

^{5*} *Ibid.*, p. XII.

^{6*} *Ibid.*, p. 112. [Винникотт Д.В. Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований. С. 63. Перевод изменен. Отметим, что у Винникотта речь идет о «чувстве самости», а не о «самости». — *Прим. пер.*]

^{7*} *Ibid.*, p. 118. [Ibid. С. 67. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

^{8*} *Ibid.*, p. 112. [Ibid. С. 64. Перевод изменен. — *Прим. пер.*]

Однако ни одно поколение не является обладателем бытия. Отношение ребенка к матери — не исток, а выражение первой, изначальной и постоянной зависимости, в которой самость страстна, подвержена бытию. Бытие являет себя в форме или, точнее, в бесформенности пропасти только в том случае, если самость, страстная бытию, а значит, и бесконечному, еще не расплатилась за бытие, просуществовав его. Поскольку агония — это борьба, точнее, борьба с пропастью, борьба против агонии является формой агонии, которая не может устранить пропасть, не преобразовав ее.

Падение в пропасть имеет место в прошлом, которое не является ни ретенцией [момента] настоящего, имевшего место в истории, ни оторвано от него в результате разрыва ретенциональной цепи. Оно вневременно, оно есть то, что Шеллинг именует абсолютным прошлым.

Будучи зависимыми от абсолютного прошлого, лежащего в основе времени нашей истории, мы страстны бытию, которое предшествует самости и ускользает от всякого наброска. Оно есть основание, воздействию которого я подвергаюсь и которое я не могу предвидеть. Его неотложность не может ждать какого-либо *a priori*. Тому, кто парит над пропастью — подобно своему отражению в зеркале, — может быть знаком ужас, но не дух.

«Дух знаком лишь угнетенному»^{1*}. Эта фраза Гуго фон Гофманстала ссылается на другую неотложность, ту, «которая не разрушает симпатию». «Угнетенный» является в данном случае переводом немецкого «*der Beträngte*» и означает «тот, кто испытывает давление». В своем бытии-заброшенным человек испытывает на себе давление мира, то есть сущего в его совокупности или части того сущего, в состав которого он также входит. Каждая вещь обладает для него значением, определенным в соответствии с его наброском мира, который, размыкая его возможному, является его основанием в реальности.

Однако реальное предшествует возможному. Вещь не является не только и не прежде всего тем, на что мы наталкиваемся внутри мира, значение которого раскрывается нашим наброском. В своем чистом здесь-бытии вещь, как говорит Шеллинг, — это «изумительный монстр или чудо»^{2*}, который давит на нас особым образом, о котором помнят только поэты и философы. Эта реальность давит на нас, оставаясь удаленной от нас на большом расстоянии. И Гофмансталь сумел это выразить: «Вещь — это неозначаема значимость»^{3*}. Именно поэтому мы обращаемся к ней с зовом. Эта неозначаема значимость, зовущая и составляющая наш зов, находится у истока не только поэтического

^{1*} Binswanger Ludwig, «Über den Satz von Hofmannstahl: „Was Geist ist, erfasst nur der Beträngte“», in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Bd. II. Francke; Bern, 1947, S. 243–251.

^{2*} Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, Sämtlichen Werke, Bd. VII, S. 140. [Так Шеллинг описывает Wunder, который внушает нам удивление. — *Прим. пер.*]

^{3*} Binswanger L., «Über den Satz von Hoffmannstahl: „Was Geist ist, erfasst nur der Beträngte“», S. 147.

духа, но и у первых основ языка, последующее формирование значений которого неспособно исчерпать его [первоначального] раскрытия.

То, каким образом схватывает «угнетенный», соответствует не действию, а претерпеванию. Это схватывание состоит, как пишет Бинсвангер в своем эссе, посвященном Гофмансталу, «не в понимании значения, а в разрыве значимости»^{1*}. Оно есть одновременно взрыв и рождение. Взрыв, потому что мир, которому мы доверяли, разлетается на осколки. Рождение, потому что сквозь них просвечивается другой мир. Дух, знакомый «угнетенному», — это мощнейшая сознательность, которую неозначаемая значимость вещей толкает к невозможному раскрытию.

«Нет сомнений в том, что на нашем трудном пути мы не просто движимы вперед силой наших действий — нечто, чье местоположение нам неизвестно и скрыто от нас, притягивает нас. В нашем движении вперед есть нечто от желания любви, любовного любопытства даже тогда, когда мы ищем одиночества в лесу или спокойствия в вершинах гор, или пустынных пляжей, где серебристой полосой море растворяется в легком дыхании. Ко всем нашим встречам, даже когда мы одни, примешивается нечто очень нежное, пусть даже это встреча с деревом, высоким, одиноким, или с лесным животным, которое молчаливо останавливается и смотрит на нас из темной глубины»^{2*}.

Сила давления неозначаемой значимости объясняет тот факт, что «поэты, — как говорит Гофмансталь, — терпеть не могут облекать в форму то, во что они не верят»^{3*}. В данном случае уместно напомнить следующие слова Вайцзеккера: «Мы действительно верим лишь в то, что видели лишь однажды»^{4*}. «Любое повторение ослабляет веру. Исходя из него, мы строим предположения о том, что нечто имеет право быть, но не о том, что нечто реально существует. То, что имеет право быть, должно быть, однако оно не нуждается в том, чтобы быть. Именно поэтому, например, чувственное впечатление является обоснованным в силу того, что оно, без сомнений, имеет место лишь один-единственный раз»^{5*}. Будучи уникальным, событие не предшествует самому себе и не оповещает о себе. Ничто не пред-установлено. Подобно тому как оно есть абсолютное прошлое, к которому не дает подступиться ни одна система ретенций, оно есть также и абсолютное будущее, которое невозможно предвидеть ни одной системой протенций. Между ними, то есть между абсолютным прошлым и абсолютным будущим, «здесь в двух» находится человек. Где здесь? В каком настоящем? Является ли и оно абсолютным и неозначаемым?

^{1*} Von Hofmannstahl Hugo, *Buch der Freunde*, hrsg. R.A. Schroeder, Insel Verlag, Leipzig, 1929, S. 48, cit. in Binswanger Ludwig, «Über den Satz von Hoffmannstahl: „Was Geist ist, erfasst nur der Beträgte“», S. 245.

^{2*} Binswanger L., «Über den Satz von Hoffmannstahl: „Was Geist ist, erfasst nur der Beträgte“», S. 247.

^{3*} *Ibid.*, S. 249.

^{4*} Von Weizsäcker Viktor, *Anonyma*, S. 18.

^{5*} *Ibid.*

«Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это — мистическое»^{1*}.

«Мистическое — не то, как мир есть, но то, что он есть»^{2*}, — гласят две фразы из «Трактата» Витгенштейна. Мистичен не только тот факт, что нечто существует, но также и то, что существует нечто такое, как мир в его бытии «что» и его бытии «так». И напоминает нам об этом не мистик и не метафизик — самое первое и самое важное замечание по этому поводу принадлежит Гоббсу: «Из всех феноменов, которые являют себя, самым удивительным является само явление». Так как, «если мы обладаем знанием принципа вещей исключительно благодаря феноменам, то, следовательно, именно ощущение является принципом познания принципов, и все знание происходит из него <...> однако поиск этих причин не может иметь свое начало нигде, кроме как в нем самом, в ощущении вещей»^{3*}. Ничто не изумляет так, как φαίνεσθαι, Urphänomen. Когда Гете, преподнося в подарок Гегелю бокал, делает на нем надпись «Абсолюту покорнейше препоручает себя в дружеские руки прафеномен»⁴, речь не идет о первоначальном или окончательном понятии, которое могло бы обозначить прафеномен — явление. «Невыразимое *показывает себя*», — говорит Витгенштейн⁵. Однако то, что показывает себя, — это явление или являющееся? Стало уже принятым говорить о том, что «явление себя не являет». На что отвечает эхом подобие философской леммы «бытие может быть лишь высказанным». Одно предполагает другое. Однако по независимой от них причине, *нет явления без бытия*. Оба они показывают себя в человеческом ощущении: не как предметы или трансцендентальные понятия, но как экзистенциалы. Сущее испытывается как таковое в свойственном человеку ощущении. Для ощущающего эта ситуация не лишена смысла, поскольку в этом случае он ощущает себя как существующий. Искусство, к стати говоря, является осуществлением и истиной ощущения: то же самое относится и к несводимой к знаку форме явления, бытия и обозначения.

Что же касается настоящего [момента] явления, событие — это трещина в структуре мира, и его явление не зависит от сопутствующего ему ряда причин и следствий. Таким же образом настоящее [время] явления — это трещина во временной структуре. Здесь в двух, между

^{1*} Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.552. [Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 218. В одной из статей сборника «Мысль человека и безумие» Мальдине говорит о том, что философия Витгенштейна, несмотря на то что на первый взгляд она может показаться полной противоположностью философии Хайдеггера, на самом деле ей исключительно близка: Витгенштейн признает существенную связь между этическим и бытием, понятым как то, что сущим не является. *Maldiney H. Existant // Maldiney H. Penser l'homme et la folie*. P. 224. — *Прим. пер.*]

^{2*} *Ibid.*, 6.44. [Ibid. С. 216. — *Прим. пер.*]

^{3*} Thomas Hobbes, *De corpore*.

⁴ Переписка Гегеля с Гёте // Гегель Г.В.Ф. Письма 1793–1831 // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль. Сер. Философское наследие, 1971. С. 57. — *Прим. пер.*

⁵ См. выше сноску 1*.

абсолютным прошлым и абсолютным будущим — абсолютное настоящее, настоящее явления раскрывается, следуя той же трансценденции и тому же обратному движению, что и раскрывающее пространство «между». Оно включает в себя две соседствующие области, которые оно призвано разграничивать. Если смотреть на событие извне, в представлении, кажется, что оно имеет место в промежутке между двумя мирами (один из которых — взорван, а второй — рожден), однако на самом деле оно является зарождением преобразования.

Событие, настоящее событие-наступление, ставящее нас перед опасностью стать-другим, непредвиденно. Оно — встреча с инаковостью, незначающая значимость которой выявляет нашу собственную значимость. Оно преобразует. Оно раскрывает мир здесь-бытию, которое принимает его и преобразуется: его принятие и состоит в этом преобразовании, в становлении другим. Однако, если преобразования нет, событие остается парить над пропастью, безосновной основой здесь-бытия, теряющего свое «здесь».

Мы страдаем¹ непредвиденным. Именно эту бесконечную способность быть раскрытым, свойственную тому, кто, как Ницше в Сильс-Мариэ, «ждет, ждет, ничего не ждет»², мы именуем *сверхстрастностью*.

У Хайдеггера то, чем мы страдаем³, не является непредвиденным, оно — то, что с нами случается. Решиться быть самим собой означает решиться на нашу фактичность, но эта решимость на деле оказывается нашей собственной возможностью. В этом смысле экзистенциальная онтология Хайдеггера, подобно метафизике Спинозы (хотя и отличным образом), является по своей сути этикой. Эта *этика* — «героическая», она вписывает судьбу бытия в ход неизвестного ему самому закона, заменяющего собой слепой произвол того, что приходит извне.

Существование — это трансценденция. Оно бесконечно возвышается над сущим. Или, скорее, в нем сущее бесконечно возвышается над тем, что оно есть. Его набросок настолько отдаляет его от себя самого, что это бесконечное отдаление является бесконечным возвращением. Здесь-бытие существует лишь для того, чтобы настичь свое начало, возвращаясь к своему истоку. [Согласно Хайдеггеру], существование размыкается само собой, раскрывая измерение возможного, того единственного аутентичного возможного, возможность которого не исчезает никогда — того, что делает возможным. Лишь то, что делает себя возможным, является существованием. Существование лежит в основе своей собственной возможности и самой сущности возможно-

¹ Фр. *passible*. — *Прим. пер.*

² Это начало стихотворения Ф. Ницше «Сильс-Мария», входящего в приложение «Песни принца Фогельфрай» к книге «Веселая наука». В переводе К.А. Свасьяна: «Здесь я засел и ждал, в беспроком сне / По ту черту добра и зла». Мы переводим с немецкого: «Hier sass ich, wartend, wartend, — doch auf nichts, / Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts». — *Прим. пер.*

³ Фр. *passible*. — *Прим. пер.*

сти. Оно существует, превращая «здесь», в которое оно заброшено, в *его* «здесь», в его собственное «здесь», в каждый раз абсолютно мое, в то, благодаря чему сущее, которое есть Я, становится *я емь*.

Согласно Шеллингу, именно в этой ситуации оказывается герой греческой трагедии, который «борется против рока и все-таки страшно карается за преступление, которое было велением судьбы». В основании этого противоречия лежит, как говорит Шеллинг, «борьба человеческой свободы с силой объективного мира», борьба, которая, выходя за свои собственные границы, теряет свою форму и превращается в хаос. «В этой битве смертный *необходимо* должен был <...> погибнуть и тем не менее, поскольку он не погибал *без* борьбы, должен был *понести кару* за саму свою гибель»¹. В своей уязвимости смертный свидетельствует о свободе. Лишь «поколение титанов» способно доказать свое право на свободу в сражении.

Отваживаясь пересечь границы естественного мира, человек потерян и ощущает себя таковым. «По-настоящему сверхъестественное, — говорит Шеллинг в одном из примечаний, — начиналось для греков с *Фатума*, невидимой силы, неподвластной ни одной естественной силе»^{2*}. Судьба — это *абсолютно другое*, «*mysterium numinosum tremendum*»³. Она есть инаковость вообще, «чистая негативность в форме всеобщности»⁴, лишенная содержания, которую человек заполняет принявшим определенный образ (или образы) ужасом. Однако абсолютно другой остается всегда тем же самым. Именно это пугает шизофреника, и потому он спешит заполнить лакуны, пробелы, пустоты собственной участи. Действительно, они могут стать источником для всего, что угодно. «Все, что угодно», которое, как он знает, всегда одно и то же и которое вынуждает его остаться в его бытии заброшенным.

По мере того как бытие заброшенным конденсируется, оно обнаруживает себя в уже сложившемся мире, где люди и вещи предстают перед ним в абстрактной безличности враждебной силы. Ее воздействие проявляется в том, с какой неотложностью Я сводится к замкнутому в круге жизни телу, жертве одних и тех же, зачастую немых страданий, «вызывающих у любого создания чувство неудовлетворенности и приводящих, в случае человека, к самоубийству, а в случае растений — к *их форме*»^{5*}.

Но событие — это вызов судьбе. Я не заброшен в событие. У события нет причины, основания или основы. Оно случается... оно «встреча-

¹ См.: Шеллинг Ф.В.Й. *Философские письма о догматизме и критицизме* // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 82–83. Перевод изменен в соответствии с текстом Мальдине. — *Прим. пер.*

^{2*} *Ibid.*

³ Нуминозный (от *numen* — божество) мистический ужас. См.: *Omno P.* Священное / Пер. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008. — *Прим. пер.*

⁴ Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Jubiläum Ausgabe, Stuttgart, Frommann, 1964, p. 518. — *Прим. пер.*

^{5*} Ponge Francis, «*Ad litem*», *Proèmes, in Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2002, vol. I, p. 200.

ется». Встретить можно другого, но не инаковость вообще. Настоящая встреча с другим не может быть сведена к частному случаю отношения с другим человеком в мире. Она не является разновидностью, одним из типов встречи; она принципиально атипична. Другой — каждый раз новый. Каждый раз он — новое событие. Найти обоснование для встречи не означает сделать ее возможной, но сделать ее реальной. Речь идет о том, чтобы осуществить преобразование, к которому, раскрывая другой мир, призывает встреча и о котором предупреждает неожиданность события.

Сверхстрастность состоит в том, чтобы не страдать тем, что является себя как реальное или возможное. Она есть не предполагающая никакого наброска раскрытость тому, чем мы а priori не страдаем. И в этом она противоположна заботе. «Роза — она без почему; она цветет, потому что цветет, она не заботится о себе»^{1*}. Она существует просто так², свободная от всякой предварительной привязанности к сущему. А это означает, что первоначальным в ней является существование. Сверхстрастность без заботы предполагает беззаботность, противоположную угнетенности, противоположную *Schwermut*, которая неопосредуемым образом притягивает к земле, к основанию.

У Анаксимандра отношению к основе (*Grunverhältnis*) соответствует отношение к *ἄπειρον*. Все происходит от *ἄπειρον*, от неопределенного, в котором нет никаких различий. Все, но не каждое сущее, утверждающее свою сущность, его *τὸ τί ἦν εἶναι*: «то, чем оно могло быть» и «то, чем оно должно было быть».

Ни существование, ни событие не вписываются в круг жизни. Они изначально тесно связаны между собой, поскольку с самого момента рождения они вместе образуют экзистенциальную складку. Принятие события и возникновение существующего в качестве существующего составляют одно. Событие возникает посредством критического экзистенциального состояния, но не того критического состояния, в котором оказывается конечное сущее, обязанное преодолеть разрыв, но того, в котором существующее оказывается принужденным к невозможному, а именно к существованию, исходя из ничто.

Сверхстрастность в отношении непредвиденного события — это сверхстрастность в отношении Ничто, из которого событие возникает еще до того, как оно является возможным. Сверхстрастность лежит в основании патического измерения существования, в котором сливаются воедино претерпевание и личностный аспект (слияние которых возможно лишь благодаря Ничто). Способность к претерпеванию не определяется и не ограничивается никаким а priori. Как и событие, существование, которое принимает это событие, ничего не ждет, даже самого малове-

^{1*} Silésius Angelus, *La rose est sans pourquoi*, tr. Fr. Roger Munier, Arfuyen, 1988. [Перевод, предлагаемый Мальдине, изменен. — Прим. пер.]

² У Ангелуса Силезиуса — «*ist ohn' warum*», во фр. переводе «*pour rien*». Дословный перевод с французского: «Она существует для ничто». Именно это «ничто», согласно Мальдине, и освобождает ее от привязанности к сущему. — Прим. пер.

роятного. Ему нечего ждать, нечего ожидать от сущего. Существование не создано ни этим сущим, ни из него. По отношению к существованию сущее является невозможным¹ условием для его [существования] существования: существование существует в невозможности этого условия.

«[Во-первых] патическое не относится к сущему, и [во-вторых] оно выражает личностный аспект» — это высказывание Вайцеккера обретает свой полный смысл только тогда, когда мы применим его к существованию. Это означает, что патическое не есть. «Существовать» не означает «быть», как «есть» какая-либо вещь. Но это не означает также и «жить» в том смысле, в каком живет живое существо. Но потому ли существующее не есть, что оно являет себя в кризисе? В таком случае речь должна идти об особом, из ряда вон выходящем виде кризиса, отличном от того, что свойствен живым существам. Исходя из этого, Вайцеккер уточняет, что в кризисе сущее есть ничто актуально, и — все потенциально. Это, добавляет он, и составляет отличительную черту субъекта. Что отличает существующее в кризисе?

Существование *случается* с кем-то лично — эти два характерных измерения составляют патическую составляющую существования. Их сочетание определяет восприимчивость к событию. Действительно, бытие в состоянии кризиса — это еще не решившаяся сущность. Событие обескураживает и угрожает его изначальным убеждениям (*Urdoxa*). Сталкиваясь с ним, существующее существует в противоречии², которое имманентно его способности быть. Оно существует, претерпевая противоречие, и претерпевает противоречие, существуя в нем. И более того, решение (*κρίσις*), которое способно положить конец этому противоречию, будет также пережито им. Для существующего его отношение к событию — это его отношение к себе самому.

Событие испытано, а не изобретено. Оно не «внутренний предмет»³, один из полюсов субъективного мира. Оно возникает из непредвиденного. Но в отличие от переходного предмета в смысле Винникотта, оно не обретено, и именно поэтому оно является личным. Сущее не обнаруживает его перед собой в мире: оно испытывает его реальность, а также свое собственное существование, которому это событие раскрывает другой мир, реальность которого несравнима с реальностью старого мира. Таким образом, если есть в кризисе напряжение, то это напряжение между двумя мирами, двумя способами существования. Речь идет не о переходе от субъективного к объективному, который как раз и обеспечивается переходным предметом: «Использование переходного предмета символизирует единство двух отдельных сущих (матери и

¹ То есть не предоставляющим возможности, не обосновывающим возможность. — Прим. пер.

² Фр. existe une contradiction, букв. существует противоречие. Мальдине снова делает глагол «существовать» переходным. — Прим. пер.

³ Имеется в виду фрейдовское понятие *inhere Objekt* (разработанное в дальнейшем Мелани Кляйн), под которым понимается представление, полученное путем инкорпорирования отношения к внешнему предмету. — Прим. пер.

ребенка) в той точке пространства и времени, в которой происходит их разделение»^{1*}. Сила события является более грубой. Речь идет о преобразении существования и того, чему оно раскрывается, о преобразении реальности.

[***]

Всегда разное, событие обладает каждый раз новым лицом. Сверхстрастность, в которой я предоставлен миру, не позволяет свести выражение этого лица к одному из моих собственных выражений, наоборот, она предполагает, что, для того чтобы обрести мое собственное лицо, я должен увидеть себя самого в событии. Это означает, что ответ предшествует зову и размыкает его. Неспособность принять [другого] происходит из замкнутости по отношению к событию, к новому. Новое не относится к судьбе. Событие возникает из Ничто. Оно выражает Ничто самим фактом своей первоисходности. Раскрытость первоисходному [originaire] (а не первоначальному [originel]), воспринимающая событие восприимчивость, участвующая в преобразовании существующего, составляют его сверхстрастность.

В психозе ее нет. И ее отсутствие влечет за собой потерю определенных способностей. Меланхолик не способен к принятию и ко встрече. Вещи, говорит он, не достигают его. Они ни о чем ему не говорят. И сам он сводится к ничто. «Я ничто. Я ничего не могу. Я ничего не хочу. Я прошу лишь одного: не просите у меня ничего». Это ничто — ничто пропасти, то есть, собственно говоря, хаоса. Но у хаоса может быть два смысла, и именно между ними колеблется, например, меланхолик: с одной стороны, хаос — это «карусель мысли», Wirnar (полное смешение), с другой — пустота, заполненная и доведенная до состояния густой плотности Schwermut. Возможного не хватает, потому что не хватает раскрытия.

Маньяк избегает принятия [другого], опережая каждое мгновение, в котором рискует произойти что-либо [новое]. Что касается шизофреника, то именно на его примере мы видим пропасть, где всякое событие поглощено заранее. В шизофрении нет другого события, кроме как того, уникального, неизменного и воспроизводящегося самого по себе, в пережевывании которого и состоит существование шизофреника. Его отношения с другим, на него непохожим, который лишает его своих истоков, — это закристаллизованные отношения, которым бред иногда обустроивает замкнутое игровое пространство. И тем не менее в случае шизофрении все свидетельствует об отчаянной, но неосуществимой попытке раскрыться.

Сверхстрастность предполагает раскрытие, свободное от всякого наброска. Принимая раскрывающее всякий раз другой мир событие, здесь-бытие преобразается. Зачастую, когда старый мир раскалывается, возникает момент неуверенности, в котором здесь-бытие подве-

шено над пропастью события. Однако в результате преобразования здесь-бытия пропасть исчезает сама собой в явственности раскрытого, а головокружение — в ритме. Здесь-бытие предстает перед самим собой, но под новым углом. И этот угол — не та сторона, которой повернуты к нам вещи, но горизонт, превосходящий всякое ожидание, из которого все приходит, такой горизонт, к существованию которого приходим мы сами.

Перевод С.А. Шолоховой под редакцией А.В. Ямольской по изданию: *Maldiney Henri. De la transpassibilité // Maldiney Henri. Penser l'homme et la folie. Grenoble: © Éditions Jérôme Millon, collection «Krisis», 2007. P. 263–308. Работа выполнена при поддержке бельгийского Национального фонда научных исследований (FNRS).*

^{1*} Winnicott D.W., *Jeu et réalité*, p. 134. [Винникотт Д.В. Игра и реальность. С. 77. Перевод изменен, в том числе в соответствии с текстом Мальдине. — Прим. пер.]

Предисловие к переводу статьи Марка Ришира «Ἐποχή, мерцание и редукция в феноменологии»

Марк Ришир (р. 1943) — французский и бельгийский философ, один из ведущих представителей современной феноменологической философии. Физик-исследователь по образованию, в конце 60-х годов он обратился к философии, а затем к феноменологии. С 1977 года Ришир — сотрудник бельгийского национального фонда научных исследований (FNRS), а впоследствии доцент Свободного университета Брюсселя (ULB), преподаватель университета Париж VII. Его основным трудом принято считать «Феноменологические размышления» (1992), последняя же опубликованная на данный момент работа — двухтомные «Вариации о возвышенном и самости» (2010, 2011)¹. Начиная с 1987 года Ришир руководит влиятельной философской книжной коллекцией «Krisis», выходящей в гренобльском издательстве Jérome Millon, а с 2001 года также является главным редактором журнала «Annales de phénoménologie».

Работы Ришира (более двадцати монографий и двухсот статей)² посвящены широкому кругу тем, в том числе проблемам политической антропологии, философии науки (в частности, математики и физики), эстетики, мифологии, психопатологии, но прежде всего проблемам феноменологической философии. Русскоязычному читателю Марк Ришир пока известен главным образом благодаря докладу «Контингентность властителя», вышедшему в 2012 году в русском переводе, а также благодаря некоторому (сравнительно небольшому) числу русскоязычных исследовательских статей и рецензий³.

Философский проект Марка Ришира — проект реорганизации (букв. переплавки — refonte) феноменологии. Эта перестройка стала

во многом возможна благодаря развитию философских интуиций феноменологов первого и второго поколения. Речь идет, в частности, о:

- вынесении за скобки всякого рода онтологии (Ойген Финк);
- построении а-субъективной феноменологии (Ян Паточка);
- тематизации самостановления смысла (sens se faisant) — как его «сырых» или неоформленных фаз, так и фиксации смысла благодаря учреждениям (Stiftung, institution) в сфере культуры, в сфере символического (Морис Мерло-Понти)¹.

Отметим, что задача, которую перед собой ставит Ришир, — это не столько тематизация пограничных феноменов, гиперфеноменов, нефеноменального — как это было характерно для первого и второго поколения французских феноменологов², сколько построение нового фундаментального феноменологического проекта³, который позволит иначе осмыслить нормальную форму феноменальности. Находясь в скрытом диалоге с современниками⁴, Ришир решительно отказывается от иерархического различия «насыщенных» и «бедных» феноменов (см. статью Жан-Люка Мариона «Насыщенный феномен»); для Ришира процесс смысло-обогащения внутренне присущ всякому феномену. «Нестандартная феноменология», которую он предлагает, — это скорее попытка заключить в скобки всякую готовую иерархию феноменов и их первоначал, попытка представить себе своего рода ан-архический (an-archique — от древнегреч. ἀρχή) переворот, неконтролируемую смену режима феноменальности, которая приводит к обогащению феноменов любого рода.

¹ Отметим, что М. Мерло-Понти говорит об учреждении как символической системе, указывая, что учреждение может быть частичным или нарушенным. В свою очередь Ришир берет в качестве исходной модель символического учреждения, связь которого со смысло-наделяющим источником принципиальным образом нарушена.

² На этом концентрировались прежде всего М. Мерло-Понти, Э. Левинас, Ж. Деррида.

³ Первым и вторым фундаментальными феноменологическими проектами являются проекты Гуссерля и Хайдеггера. Здесь я следую интерпретации, предложенной Ласло Тенгели. См.: *Tengelyi L., Gondek H.-D. Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp, 2011. С. 25.

⁴ Прежде всего, имеется в виду дискуссия с Ж.-Л. Марионом. Утверждая, что результатом феноменологической редукции является данность как таковая, событие данности, Марион формулирует следующий принцип: «Чем больше редукции, тем больше данности», то есть чем дальше мы продвигаемся в осуществлении феноменологической редукции, тем ярче нам становится виден факт данности чего бы то ни было в явлении. В свою очередь Ришир в полемическом ключе формулирует обратный принцип: «Чем больше редукции, тем меньше данности». Этот тезис кажется парадоксальным, если мы вспомним, что феноменологическая редукция предполагает не сокращение содержания феномена, а его обогащение. В данном случае Риширом руководит внутренняя логика его собственного проекта: под «данным» он понимает готовый результат «символического учреждения». Для Ришира данность — это данность тождественного смысла. Отсюда и полемический ответ на сформулированный Марионом принцип феноменологии. Итак: «Чем больше редукции, тем меньше данности». Ришир указывает на отсутствие последней или окончательной данности, он понимает феноменологическую работу как погружение в сферу неопределенности опыта, которую он считает более фундаментальной, чем фиксированные, предзаданные смысловые единства. См. подробнее об этом: *Чернавин Г.И. Новая феноменология во Франции: проекты Ж.-Л. Мариона и М. Ришира* // Мысль (Журнал Петербургского философского общества). СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2013. № 13.

¹ *Richir M. Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: J. Millon, 1992, 393 p.; *Variations sur le sublime et le soi (I)*. Grenoble: J. Millon, 2010; *Variations sur le sublime et le soi (II)*. Association pour la Promotion de la Phénoménologie. Mémoires des Annales de Phénoménologie. Amiens, 2011.

² См. исчерпывающую библиографию работ М. Ришира, составленную Ж. Борде, на сайте [http://laphenomenologierichirienne.org/Marc_Richir/Bibliographie.html].

³ Перевод доклада «Контингентность властителя» опубликован в 2012 году в журнале Гефтер [<http://gefeter.ru/archive/6675>]; см. также: *Детистова А.С.* Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 139–148 [http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=558&Itemid=52]; см. также: *Азнабаева Е.Г., Даллакян Г.Р.* Об актуальности проблемы тела в современной философии: после прочтения «Эссе о теле» Марка Ришира // Alter Idem. М., 2010. Вып. 3: Тотальность философского дискурса: проблема самоопределения современной философии. С. 84–88 [http://elar.ufrj.br/bitstream/10995/3188/2/Alter%20_Idem%20_3_10.pdf].

В работах 2000-х годов Ришир совершает некий подлинный поворот феноменологического исследования, заново «центрируя» феноменологический метод, который для него фундаментальным образом опирается на регистр *φαντασία*¹. Здесь принципиально то, что *φαντασία*, о которой говорит Ришир, — это не просто еще одна предметная область среди других. Речь идет не об одном из регионов феноменологического исследования, а именно о *registre* (способе организации) феноменальности. Новизна этого феноменологического проекта во многом состоит в том, что тематизируется одновременное присутствие различных регистров феноменального, их взаимное проникновение. Ришир определяет их как *архитектонические* регистры², отсылая не столько к кантовской архитектонике как к искусству построения систем, сколько к геологической метафоре *тектоники*, подвижных слоев, которые могут смещаться, накладываться друг на друга и т. д.

Феноменология Ришира — это в первую очередь *mathesis* нестабильности: демонстрация того, как друг сквозь друга просвечивают различные регистры описания. Ришир показывает, что достаточно, например, более глубокой тематизации *φαντασία*, для того чтобы потребовался пересмотр всей структуры интенциональных отношений. Такой пересмотр будет касаться феноменологии восприятия, времени, телесности, языка, интересубъективности, культуры — и не только их. Более того, пересмотр, о котором мы говорим, никогда не будет окончательным, всегда остается открытая возможность нового пересмотра. Идея Ришира состоит совсем не в том, чтобы заменить гуссерлевский примат восприятия на примат *φαντασία*, а в том, чтобы показать гибкость или подвижность феноменологической архитектоники (организации ее проблем и вопросов).

В основе перевода, представленного в данном случае вниманию читателя, лежит доклад «*Ἐποχή, мерцание и редукция в феноменологии*» (*Ἐποχή, clignotement et réduction phénoménologiques*), прочитанный М. Риширом в сентябре 1998 года на конференции «*Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*», организованной «*Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*», в Левене (Бельгия). Исходный текст доклада совсем недавно был опубликован в сборнике «*Зримость невидимого*» (*Bernet R., Kapust A. [Hrsg.]. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren* Wilhelm Fink Verlag: München, 2009. S. 29–44). В качестве статьи этот текст был впервые опубликован под названием «*О феноменологическом бессознательном: феноменологические ἔποχή, мерцание и редукция*» (*Richir M. Sur l'inconscient phénoménologique: Époque, clignotement et réduction phénoménologiques //*

¹ Schnell A. Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante. Bruxelles: Ousia, 2011. P. 26.

² Нем. *Architektonik* — термин философии Иммануила Канта, искусство построения системы, с опорой на основную проблематику *трансцендентальной* философии. Ришир вводит этот термин в контекст феноменологии Гуссерля, указывая на руководящую роль философской *проблематики* по отношению к ее *систематике*.

L'art du comprendre. №8. Paris: Vrin, 1999. P. 116–131), затем практически без изменений перепечатан в качестве § 3 «Гиперболическое ἔποχή и новая феноменологическая редукция: наиболее архаический архитектурный регистр феноменологии», Раздела III «Феноменология», монографии М. Ришира «Феноменология в набросках: закладка новых оснований» (*Richir M. Phénoménologie en esquisses — Nouvelles fondations*. Grenoble: J. Millon, 2000. P. 474–486). Перевод с французского языка выполнен по первому изданию статьи (1999), с учетом второго (книжного) издания (2000) и немецкого перевода (2009).

Статья распадается на два основных раздела: «Гуссерлевская концепция феноменологического ἔποχή и ее апория: онтологический симулякр» и «Гиперболическое феноменологическое ἔποχή и феноменологическое мерцание феноменов». В первой части статьи Марк Ришир анализирует концепцию феноменологического ἔποχή (*воздержания* от суждения), предложенную Гуссерлем. Классическое феноменологическое ἔποχή было направлено на приостановку полагания бытия, на выведение из игры всякого рода δόξα (общепринятых мнений). Речь в первую очередь идет как о генеральном тезисе естественной установки сознания («Мир как действительность — он всегда тут»¹), так и о догматическом полагании в-себе-сущего. Гуссерль воспринимал эти молчаливо подразумеваемые предпосылки естественной установки сознания как своего рода «метафизические субструкции».

Метафора «субструкции» — подведения сооружения под другое сооружение, пристройки цокольного этажа, которая угрожает устойчивости всего здания, — принадлежит Гуссерлю. Основной контекст для этой метафоры — математизация наук Галилеем и классическая новоевропейская онтология, построенная на базе естественных наук, в целом, классическая идея сущего: для Гуссерля сущее-в-себе — это уже «метафизическая субструкция (*metaphysische Substruktion*; в пер. В.И. Молчанова — метафизическая подпорка)². Ришир обращает эту критику на самого Гуссерля, пытаясь выявить и у него самого определенную подпорку или «субструкцию»: ею оказывается «онтологический симулякр» или трансцендентальная иллюзия — тот факт, что апперцепции восприятия неправомерно берутся в качестве матрицы всякой возможной феноменальности. Ришир видит здесь апорию, заложенную в классической концепции феноменологического ἔποχή: доксические полагания выводятся из игры, однако примат восприятия остается не затронут этой операцией.

Во второй части статьи Марк Ришир предлагает радикализировать феноменологическое ἔποχή и вывести из игры как «онтологический симулякр», так и примат апперцепций восприятия. Новизна подхода Ришира состоит в том, что он предлагает распространить ἔποχή на сами интенциональные феномены и апперцепции, которые мы уже

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Пер. А.М. Михайлова, § 30; Hua III/1, S. 61.

² См., напр.: Husserliana I 138; IX 535; XX/1 282; XXIV 174, 176; XXIX 144, 172, 178, 188; XXXII 169; XXXIX 732–733.

приобрели как результаты гуссерлевского *ἐποχή*. Ришир предлагает «гиперболическое феноменологическое *ἐποχή*» по аналогии с гиперболическим сомнением Декарта. Эта операция должна вывести из игры или приостановить не только моменты *δόξα*, характерные для естественной установки, но и более фундаментальное докситическое, лежащее в основе самих интенциональных отношений. Сама интенциональность оказывается не столько устойчивым последним основанием, сколько одним из этапов символической фиксации жизни сознания; привилегированным предметом феноменологии оказывается не интенциональность сознания, а феноменальность как таковая, «феномен и ничего кроме феномена», который, с точки зрения Ришира, всегда находится в ситуации мерцания в диапазоне между бытием и кажимостью.

Здесь Ришир опирается на фундаментальную философскую интуицию, сформулированную Гуссерлем в тексте 1925 года: «Все явленное в модусе бытия посредством явлений парит между бытием и небытием»¹. Таким образом, феномен, интересующий феноменологию, — это не «просто-напросто» наличное, а динамика колебания явления между бытием и небытием. Метафора «парения (Schwebe)» была подхвачена Хайдеггером и Финком, говорившими о «колебании (Schwingung)» или «осцилляции» феноменальности. В свою очередь Марк Ришир предлагает говорить о «мерцании (clignotement)» феноменальности в диапазоне от появления до исчезновения. Таким образом, осуществлять гиперболическое феноменологическое *ἐποχή* — значит демонстрировать «мерцание» феноменальности, динамику его появления и исчезновения.

Марк Ришир применяет методику гиперболического феноменологического *ἐποχή* в таких работах, как: «Феноменологические размышления: феноменология и феноменология языка» (1992), «Опыт мышления: феноменология, философия, мифология» (1996), «Феноменология в набросках: закладка новых оснований» (2000), «Фантазия, воображение, аффективность: феноменология и феноменологическая антропология» (2004), «Феноменологические фрагменты о времени и пространстве» (2006), «Вариации о возвышенном и самости» (2010, 2012)² и др. Данный перевод призван пригласить русскоязычного читателя к изучению этого захватывающего корпуса текстов, в рамках которого складывается феноменология *nova methodo*.

Г.И. Чернавин

¹ «Alles in der Modalität des Seins durch Erscheinungen Erscheinende ist in Schwebe zwischen Sein und Nichtsein». [Husserliana VIII 406.]

² *Richir M.* Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble: J. Millon, 1992, 393 p.; *Richir M.* L'expérience du penser: phénoménologie, philosophie, mythologie. Grenoble: J. Millon, 1996, 473 p.; *Richir M.* Phénoménologie en esquisses: nouvelles fondations. Grenoble: J. Millon, 2000, 541 p.; *Richir M.* Phantasia, imagination, affectivité: phénoménologie et anthropologie phénoménologique. Grenoble: J. Millon, 2004, 533 p.; *Richir M.* Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace. Grenoble: J. Millon, 2006, 409 p.; *Richir M.* Variations sur le sublime et le soi (I). Grenoble: J. Millon, 2010; *Richir M.* Variations sur le sublime et le soi (II), Association pour la Promotion de la Phénoménologie. Mémoires des Annales de Phénoménologie. Amiens, 2011.

Марк Ришир

'Εποχή, мерцание и редукция в феноменологии

Гуссерлевская концепция феноменологического *ἐποχή* и ее апория: онтологический симулякр

Возможно, с течением времени мы сможем сказать, что оригинальность вклада феноменологии Гуссерля в философию состояла в том, что он выявил роль и различные типы *δόξα* (взятой скорее в греческом, чем в гуссерлевском смысле, то есть в смысле ее вовлеченности во всякую апперцепцию), посредством которых мы относимся к предметам: к присутствующим в настоящем предметам восприятия, к прошлым предметам воспоминания, к не присутствующим в настоящем предметам фантазии (*φαντασία*), к всевременным предметам идеализирующей направленности и т. д. При этом феноменология Гуссерля выявила то, что обычно остается скрытым и завуалированным в так называемой «естественной установке», а именно: смысл бытия (воспринятым, припомненным, сфантазированным, помысленным и т. д.) и содержание (*Gehalt*) смысла так-бытия того или иного предмета. Как известно, именно заключение в скобки, приостановка, или *ἐποχή* относительно полагания предметов, а также слепой вовлеченности относящихся к ним типов *δόξα* позволяют открыть или раскрыть (*enthüllen*) подразумевания (*ноэзисы*), указывающие тем и иным образом на интенциональные предметы, и вместе с тем смыслы бытия и так-бытия (интенциональные, ноэматические смыслы), благодаря которым подразумеваемое является самим собой, а именно интенциональным предметом, то есть предметом, который всякий раз обладает смыслом. Так в статическом, ноэтико-ноэматическом соответствии проявляется или раскрывается то, что всякий раз образует сложную структуру интенциональных отношений между подразумеванием и подразумеваемым, а также многоуровневая структура и еще более сложное переплетение (интенциональные импликации) актов направленности и слоев интенционального смысла в сознании. Уже статическая феноменология показывает, что сознание в целом — это не простая структура: в опыте вещей и мира сознание представляет собой исключительно [плотно] сплетенную ткань интенциональных отношений.

Таким образом, если с самого начала мы говорим скорее о *δόξα* с ее дифференцированными структурами, чем об интенциональных отношениях, то для того, чтобы, с одной стороны, подчеркнуть имеющую место в (повседневной) естественной установке удивительную *νομήνωση* *себя*, *Selbstverlorenheit* или *забвение себя*, *Selbstvergessenheit*, в силу ко-

торых мы независимо от нашей воли всякий раз *захвачены* тем, с чем мы вступаем в отношения, то есть являемся в равной мере и стороной, затронутой соотношением, и стороной, определяющей отношение. И, с другой стороны, [мы говорим о *δόξα*] чтобы показать, что эта захваченность есть нечто большее, чем то, на что могла бы указать по сути своей классическая отсылка к структуре субъект–объект–представление (*Vorstellung*). То, что оказывается приостановлено на первом уровне, — это идеализм, а вместе с ним и реализм: Гуссерль очень внимателен ко всему, что в ноэтико-ноэматических структурах относится, следуя его терминологии, к *занятию позиции*, *Stellungnahmen*, в том числе в *φαντασία*. Интенциональный смысл бытия и так-бытия, вообще говоря, не сводится к смыслу бытия идеальности или теории (*θεωρία*), поскольку *учреждение*, *Stiftung*, которое в своем акте учреждает этот смысл, седиментирующийся вместе со своими *хабитусами*, в целом не есть учреждение, *Stiftung* идеальности (оно является им лишь в отдельных случаях: там, где имеет место идеализация). Для Гуссерля отправная точка которого — в критике познания, большой проблемой станет выяснить, что именно в многоуровневой (в порядке *фундирования*, *Fundierung*) структуре и в переплетении интенциональностей ведет к созданию науки. В итоге этот путь окажется невозможным без генетической феноменологии, то есть (индивидуальной и коллективной) Истории *Stiftungen* и их взаимосвязей.

Таким образом, восстановив контекст, видно, что наиболее оригинальным (и революционным) в феноменологии Гуссерля было обнаружение различных типов структур *δόξα* посредством *ἐποχή*, осуществленного в отношении *δόξα*: невозможно понять все то, что имеет в виду Гуссерль под тем, что «остаётся» в скобках, не уяснив, что приостановка «пробуждает» от своего рода *исходного сна* или *исходного забвения*, которые являются конститутивными для естественной установки. Таким образом [приостановка], исходя из самой структуры и смысла [субъектно-объектного интенционального] отношения, раскрывает, *каким образом* в рамках этого [субъектно-объектного] отношения сознание наивно спало или пребывало в забвении. Другими словами, приостановка раскрывает, каким образом сознание было захвачено тем, что, как оно считало, оно само схватывало. *Ἐποχή*, которое не является какой бы то ни было «магической» операцией, ничего не изменяет в мире. Изменение состоит лишь в том, что, осуществляя *ἐποχή*, я обнаруживаю себя захваченным, вовлеченным, прежде всего активно, пусть и безотчетно, в конституирование того, что, как я полагал, я обнаруживаю (*vorfinde*) готовым, того, с чем я обнаруживаю себя вступающим в отношение, когда я *selbstverloren* — потерян для самого себя. Как известно, Я, раскрывающее себя в качестве активного в интенциональной вовлеченности, больше не является Я, наивно обнаруживающим [готовый мир]. Речь идет о трансцендентальном конституирующем Я, спрятанном за мирским Я, которое ограничивается тем, что оно обнаружива-

вает (*vorfindet*) себя среди вещей (и вообще объектов). Более того, в конечном счете речь идет о Я как конкретном субстрате, составленном из седиментаций смысла и хабитусов чистого Я; чистое Я — абстрактно и существует благодаря включенности в определенную структуру, оно представляет собой лишь полюс первого статического и ноэтико-ноэматического уровня анализа.

Как бы ни пытался Хайдеггер увидеть здесь «спекулятивную» структуру, восходящую к «метафизике субъективности», то есть к «философии представления», одним из первых ее разрушителей был, вопреки устоявшемуся мнению, именно Гуссерль: взятая сама по себе ноэма уже не «представление», но смысл, отсылающий к сложным связям ноэзисов, и в целом она не обязана быть «наполненной» интуитивными *Darstellungen*, [изображениями]. Этому не противоречит тот факт, что в гуссерлевской концепции *ἐποχή*, известной нам в результате публикации *Гуссерлианы* Архивами Гуссерля¹, присутствует некая «подпорка [substruction]», так как она не является сущностной или жизненно важной для феноменологии. В конечном счете гуссерлевское *ἐποχή*, как методический отправной пункт, состоит в том, чтобы *приостановить* на мгновение ход опыта (вещей, мира) для того, чтобы ухватить вновь и вживе его временное протекание как со стороны ноэтических направленностей, так и со стороны конституирующегося ноэматического смысла. Это схватывание-вновь, которое «пробуждает» и раскрывает [полное содержание опыта], осуществляется в ретенциях настоящего момента приостановки, только что ставшего прошедшим. С одной стороны, это предполагает, что ход опыта вообще (*überhaupt*) разворачивается в *непрерывном* движении наделенного ретенциями и протенциями живого настоящего внутри непрерывного потока времени (который, собственно говоря, и есть «абсолютная субъективность»). С другой стороны, оказывается, что ход опыта всякий раз учрежден (*gestiftet*) посредством прото-учреждения или первичного учреждения — *Ur-Stiftung*, которое представляет собой всякий раз учреждение непрерывности его временного разворачивания (берущего начало от прото-впечатления, *Urimpression* или прото-ощущения *Urempfindung*), а также учреждение единства времени (в центре которого находится живое настоящее), конститутивное для интенционального смысла, оседающее впоследствии в сознании вместе с соответствующими хабитусами, причем склонности сознания могут затем «реактивировать» данный интенциональный смысл с помощью закрепляющего (повторного) учреждения — *Nach-Stiftung*. Именно благодаря приостановке непрерывного хода опыта, *Selbstverlorenheit* и *Selbstvergessenheit* трансцендентальной «самости» могут быть в любой момент (*jederzeit*) *вновь схвачены* [*reprise*] неким подобием трансцендентального *cogito*:

¹ Гуссерлиана — *Husserliana* — полное собрание сочинений Эдмунда Гуссерля. С 1950 года по данный момент Гуссерль-архивом (в Левене, Кельне, Фрайбурге-им-Брайсгау) подготовлен к публикации и издан 41 том. — *Прим. пер.*

сознание *застигает себя* за тем, что оно вынуждено, говоря словами Декарта, давать опыту «кредит доверия»¹. Трансцендентальная рефлексия обнаруживает себя в приостановке, она застигает саму себя врасплох. Именно этим трансцендентальная рефлексия и отличается от естественной рефлексии, в которой различные структуры *δόξα* слепо вводятся в игру.

Однако, если присмотреться, «подпорка» возникает потому, что у Гуссерля очень часто (но не всегда) временная непрерывность хода опыта, описание которой идеально соответствует этому типу *Stiftung* (а именно *Stiftung* апперцепции (внешнего или внутреннего) восприятия), неправомерно обобщена и распространена на всю живость [*vivacité*] сознания, пусть даже цель этого обобщения, уже само по себе выходящего за рамки так называемой (*sogenannte*) «метафизики присутствия», состоит в том, чтобы уточнить, что временной поток уходит в бесконечность как в прошлое, так и в будущее, то есть является «*бессознательным*», не-присутствующим по большей своей части. Другими словами, «подпорка» состоит в неправомерном расширении «модели» восприятия, в том, что символическая сила воздействия *Stiftung* апперцепции восприятия не ставится под вопрос, а конституирование любого опыта объясняется через эту апперцепцию.

К этой критике нас подтолкнул тот тщательный анализ, которому Гуссерль подвергает *φαντασία* (*Phantasie*) (см. Ниа XXIII). Впрочем, этот же анализ позволяет утверждать, что вне зависимости от основательности или безосновательности нашей критики определенный род феноменологии останется этой критикой не затронут. Упомянем также проблематику интерсубъективной аппрециации, которую нам здесь не удастся подробно рассмотреть за нехваткой места. Именно в связи с этим в 44-й лекции из цикла «Первая философия II» (Ниа VIII), говоря об *ἔλοχῃ* в *φαντασία*, о квази-*ἔλοχῃ*, Гуссерль фактически сталкивается с апорией. Сформулируем кратко его аргумент, весьма сложный, если разбирать его детально. Исходя из того, что Гуссерль называет *Phantasieerscheinung*², уточним, что *φαντασία* не тождественна воображению. Воображение представляет собой сознание образа (*Bild*), имеющего некий материальный носитель, сознание образа, на мгновение запечатленного или, скорее, застывшего.

Основное в гуссерлевском анализе *φαντασία* сводится к набору взаимно соотносимых элементов. Прежде всего, в *φαντασία*, «самость» «фантазирующего (*phantasierend*)» субъекта потеряна или забыта в *Selbstverlorenheit* или *Selbstvergessenheit*, которая, как кажется, подоб-

¹ Фр. *créance*: так во французских переводах Декарта традиционно передается *assensio* (*лат.*) — доверие (в том числе к показаниям чувственных ощущений — в этом значении термин восходит к *συνατάθεσις* стоиков); в русских переводах Декарта не устоялся однозначный перевод *assensio*, встречаются такие варианты, как: «одобрение», «признание», «принятие (на веру)». (См.: *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 258; Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 16, 19.) — *Прим. пер.*

² Нем. явление фантазии. — *Прим. пер.*

на той потере или забвению, которые мы наблюдали в естественной установке. Это, однако, неверно. На самом деле, если мы проследим анализ, проведенный в лекционном курсе 1904/05 (Ниа XXIII, 58–63), то мы увидим, что свойственным для *Phantasieerscheinungen* является их более или менее неясный «протееобразный» [изменчивый] характер, их летучесть и их колебания, их молниеносное (*blitzhaft*) возникновение и, наконец, их прерывистость, составляющие их *разрывы*, а именно постоянные переходы одних явлений в другие в ходе восприятия. Добавим, что «предметы», воспринимаемые в *φαντασία*, *не присутствуют в настоящем*, хотя они и находятся в *процессе* появления, и что *φαντάσματα*, «чувственные моменты [*parties sensibles*]» *φαντασία* также не присутствуют в настоящем (как это было в случае *αισθήματα*, ощущений, *Empfindungen*). В таком случае становится ясно, что «режим» темпорализации *φαντασία* настолько отличен от того, который имеет место в апперцепции восприятия, что видимый в *φαντασία* «объект» не имеет определенной временной позиции в потоке времени (о чем Гуссерль говорит неоднократно, см. в особенности Ниа XXIII, 551–552). Таким образом, вне зависимости от того, что об этом думал сам Гуссерль, нужно признать, что, поскольку существует сам себя удостоверяющий (*ausweisen*) «фантазирующий» субъект, темпорализация *φαντασία* — это темпорализация присутствия или в *присутствии*, *которому невозможно приписать точку в настоящем* иначе как посредством абстракции. Нужно также признать, что явления *φαντασία* всегда уже, *исходно*, в ретенциях и протенциях *находятся в присутствии* (но не принадлежат ему), не будучи при этом представленными в настоящем и не нуждаясь в этом^{2*}. Присутствие без настоящего, то есть само себя созидающее присутствие, созирует *свое* время. И это время отнюдь не непрерывно, в центре него более не находится живое настоящее, оно спонтанно перебывает само себя, чтобы вновь начать движение — не в силу акта, но в силу самой по себе колеблющейся и неопределенной деятельности или активности. Возникает вопрос, что для такого присутствия без настоящего означает *ἔλοχῃ*, которое посредством *Zeitpunkt* должно прерывать непрерывность протекания потока.

Тем не менее Гуссерль совершил рывок и пошел на определенный риск в цитированной нами лекции из курса «Первая философия». Прежде всего, он показывает, что, хотя «фантазирующий» субъект потерял или забыт в *φαντασία*, он, однако, потерял или забыт не до конца, поскольку пространственность *φαντασία* обеспечивается интенциональной привязкой к живому телу фантазии, *Phantasieleib* как точке отсчета, *Nullpunkt* ориентации и, таким образом, к Я-фантазии, *Phantasie-Ich*, отличающемуся от Я, вовлеченного в [*impliqué dans*] ре-

¹ Букв. изменчивый. Фр. *protéiforme* — протееобразный. Термин *Proteusartige* используется Гуссерлем в отношении фантазии в *Husserliana* XXIII, S. 60. — *Прим. пер.*

^{2*} См.: Ниа XXIII, 68, строка 3–4; 84, строка 27–29; 86, строка 1–3, где Гуссерль использует причастие настоящего времени, говоря о сфантазированном (*phantasiert*), о про-являющемся [*apparaissant*], которое тем не менее не представлено в настоящем.

альный мир. Но Phantasieleib — *неопределима* (см. Hua XIII, 301), равно как и Phantasie-Ich, и, очевидно, мы не можем уцепиться [repandre] за эту телесность как таковую, поскольку пришлось бы деформировать ее, определяя ее заново, отталкиваясь от физического тела как живого тела, Körperleib, привязанного к апперцепциям восприятия. Следовательно, чтобы распространить *έποχή* и на *φαντασία*, Гуссерль фабрикует своего рода симулякр¹: он воображает (fingiert) фикцию *Я-фантазии*, Phantasie-Ich, которое никогда не было и не будет (для себя) присутствующим в настоящем, и которое, если бы не имела места Selbstverlorenheit, переживало бы активность *φαντασία* как акт *восприятия* (квази-восприятия: восприятия объекта, «сфантазированного», как если бы он присутствовал). Оно было бы способно прервать непрерывный ход (который, однако, никогда не имел и не будет иметь места) этой активности (чего оно, впрочем, не могло бы сделать вследствие темпоральности, свойственной *φαντασία*). Таким образом, это квази-*έποχή* осуществляется не в *φαντασία*, поскольку там ничего не явлено, а в «воображении» (fingieren) или в фикции, в симулякре. И этот симулякр, настоящий идол (είδωλον) «фантазирующего» сознания, является онтологическим симулякром в той мере, в какой он, деформируя сознание, пред-определяет его, преобразуя *φαντασία* в квази-восприятие. Он пред-определяет и искажает ее [*φαντασία*] подобно тому, как это происходит в апперцепции восприятия, ставшей посредством *έποχή* или квази-*έποχή* подавляющей и универсальной моделью, матрицей для всякого феномена и всякой феноменализации. Гуссерль говорит, что эта фикция, добавляя воображаемое к «фантазийному», не искажает его; но это неверно, она его, конечно же, искажает, привнося другую структуру интенциональных отношений. «Подпорка становится апорией, но лишь при условии, что мы полагаем гуссерлевское представление, Darstellung, *έποχή* единственно возможным.

Однако все оказывается иначе, если мы увидим в анализе *φαντασία*, а также интенционально вовлеченного в нее *живого тела фантазии*, Phantasieleib и Я-фантазии, Phantasie-Ich, одно из самых важных феноменологических исследований среди оставленных нам Гуссерлем, анализ, который не прибегает к указанной «симуляции», но осуществляет настоящую «приостановку» всей интенциональной структуры восприятия. Именно это, впрочем, вводит Гуссерля в затруднение и грозит ему двусмысленностью квази-восприятия. (Как если бы «сфантазированный» объект был присутствующим в настоящем, причем это «как если бы» обладало бы непрозрачностью «модификации». Тогда квази-восприятие было бы так же первично, как и не-модифицированное в восприятии.) Что происходит с *έποχή* в ходе этого анализа? Каков, по крайней мере, его *имплицитный* феноменологический статус? Предположим, что именно такое *έποχή* позволяет в феноменологическом смысле занять дистанцию по отношению к апперцепции восприятия, позволяет

¹ Лат. simulacrum — копия, подражание, видимость. — Прим. пер.

не заимствовать ее структуру, отмеченную посредством Stiftung [особого типа]. Это приводит нас к апории — по крайней мере, по видимости. Тогда нужно сказать, что *έποχή* не зависит от этого Stiftung, а преодолевает его в той мере, в какой оно позволяет открыться другим типам Stiftung, то есть другим типам интенциональных структур, с другими типами темпорализации. В конечном счете речь идет об отстранении от абсолютно потока времени как абсолютной субъективности, что позволяет не заимствовать онтологический симулякр как трансцендентальную матрицу всякого явления и всякого феномена. Тогда *έποχή*, отстраненное от этого заимствования, в реальности может распространяться также на сами интенциональные отношения. Это позволит рассматривать явления и являющееся как то, что *может* быть соотнесено с различными типами учреждений, Stiftungen, то есть с различными интенциональными смыслами и структурами. Следовательно, феноменологическая редукция обретает полноту своего смысла: редукции к феномену как *ни к чему кроме* феномена. Наша задача — уточнить еще раз, что под этим следует понимать.

Гиперболическое феноменологическое *έποχή* и феноменологическое мерцание феноменов

Тогда как классическое (или «стандартное») феноменологическое *έποχή* Гуссерля приостанавливает и застаёт врасплох данные *наравне с предметами* различные типы *δόξα*, предлагаемое нами («нестандартное») феноменологическое *έποχή*, которое мы именуем *гиперболическим* феноменологическим *έποχή*¹, должно приостановить и заставить врасплох в том числе и сами *явления* и *являющееся* (то есть *сами интенциональные структуры*), позволяя выявить характерный для каждой из них тип Stiftung и, таким образом, получить доступ к тому, что мы называем «феномен и ничего кроме феномена». Мы отдаем себе отчет в том, что таким образом мы предлагаем настоящее преобразование гуссерлевского проекта, преобразование, которое, однако, не лишается своего феноменологического статуса, но тем не менее выводит из проведенных Гуссерлем исследований и феноменологического *έποχή* следствия более радикальные, чем те, которые видел он сам. Гуссерль постоянно подчеркивал, что феноменологию нужно рассматривать не как доктрину, а как общность *проблем* и *вопросов*, которые необходимо методически разрабатывать.

Практикуя феноменологическое *έποχή*, распространяя его на интенциональные отношения и интенциональные структуры^{2*}, мы временно:

¹ М. Ришир разрабатывает метод «гиперболического феноменологического *έποχή*» и «архитектонической редукции» в работе: L'expérience du penser: Phénoménologie, philosophie, mythologie. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996. — Прим. пер.

^{2*} Мы осуществили это в наших «Феноменологических исследованиях», указ. изд. [Richir M. Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendante. Bruxelles: Ousia, 1981; Richir M. Recherches phénoménologiques (IV, V). Du schématisation phénoménologique transcendante. Bruxelles: Ousia, 1983. — Прим. пер.]; мы можем

1) полагаем, что на самом простом архитектурном уровне все явления, которые, следуя Гуссерлю, изначально входят в состав интенциональных отношений, структур и смысла (к которым относятся восприятие, воспоминание, предвосхищение, свойственная *фантаσία* апперцепция, вчувствование, *Einführung* и т. д.), *эквивалентны между собой*¹. На этом уровне они *a priori* проявляются более не как явления того или иного являющегося, но как кажимость и *ничего кроме* кажимости [*apparences et rien qu'apparences*], как своего рода архаическая феноменологическая *гиле*, но *a priori* не непрерывная, а исходно расколота, сама по себе не отсылающая ни к чему, кроме себя самой. Речь идет о гиперболическом *элохэ* в смысле картезианского гиперболического сомнения (которому Гуссерль уделяет очень мало внимания). Это *элохэ*, приостанавливая все само собой разумеющееся, изначально при помощи некой уловки рассматривает все данное в явлении как некий более или менее согласованный сон, близкий скорее «режиму» «дикой» (в смысле «безудержной») *фантаσία*, чем образному сознанию, в основе которого уже лежит определенный тип учреждения (*Stiftung*). Судя по всему, посредством этого приема, хотя и отличного от гуссерлевского уничтожения мира, но тем не менее близкого к нему, мы оказываемся в неустойчивости, в *тени* не-бытия. Измышление, *Fingieren* означает в данном случае скорее некую уловку, чем «воображение», и противопоставляется тем самым *Fingieren* Гуссерля.

2) полагаем, что среди всех этих кажимостей нет ни одной, которая *a priori* имела бы источник во мне самом, в нас самих, в мире воспринимаемом, вспомненном, сфантазированном и т. д.; соотнести кажимости с трансцендентальным субъектом (Гуссерль) или с *Dasein* (Хайдеггер) означает воспроизвести структуру онтологического симулякра. Кажется, что именно благодаря своей структуре, а именно благодаря своей интенциональной структуре или же, в случае *Dasein*, структуре заботы, этот симулякр (трансцендентальная иллюзия) позволяет приписать бытие (или небытие) кажимостям, и в первую очередь приписать бытие *себе самому* (или найти себе место, в отличии себя от себя самого, в эк-статической открытости бытию). Таким образом, практика радикальное феноменологическое *элохэ*, мы полагаем, что всякая онтология, пусть даже «фундаментальная» в смысле Хайдеггера на этом «простейшем» архитектурном уровне феноменологии является «результатом» симулякра, опираясь на который разыгрывается *Stiftung* субъекта как индивидуализированного, а в данном случае — как индивидуального философствующего субъекта.

Казалось бы, такого рода первичная, гиперболическая уловка производит только фикцию — и у Декарта это фикция Злого Гения, перед

воспользоваться этим [ходом мысли] при условии, если мы расслышим *Stiftung* за «центрованием» [явлений].

¹ М. Ришир тематизирует «архитектонические уровни» или «регистры», в том числе более или менее «архаические» архитектурные регистры, в работе: *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1992. P. 376. — *Прим. пер.*

лицом которого уловка тем не менее позволяет удержать в удостоверющем *cogito* *искусственную* [factice] достоверность существования для того, кто пользуется этой уловкой (что чаще всего остается незамеченным). Но, помимо того, что, как и у Декарта, гиперболическая уловка удостоверяет *cogito* феноменологизирующего субъекта, а также отличное от любой фикции место его существования в фактичности, не обладающей определенным содержанием, к тому же это заставляет кажимости парить (*schweben*) *между* статусом потенциальных *явлений* и статусом *кажимостей*, которые *могут* быть организованы *иначе*, по другим «правилам» (в принципе, по правилам пассивного синтеза), как кажимости миров, отличных от реального учрежденного мира, как феномены как ничего кроме феноменов — и ничего больше. Эти феномены не есть, следовательно, феномены чего-то другого, нежели они сами, — это не феномены вещей, объектов, устоявшегося порядка вещей, феномены, которые трансцендируют реальное, фантазматическое, действительное и т. д. Эти феномены проявляются одновременно как все перечисленное сразу, но как находящиеся *в зачатке* [*inchoativeness*] (по образцу картезианских *cogitationes*), в «диком» или «архаическом» состоянии, которое архитектурно предшествует всякому *Stiftung* смысла, а именно: интенционального смысла. Эта ситуация, которую открывает гиперболическое феноменологическое *элохэ*, как раз и есть то, что мы называем *феноменологическим мерцанием*, в котором в собственном смысле и состоит, в нашем представлении, *феноменологическая редукция*: редукция к феномену как *ни к чему кроме* феномена, который мерцает между появлением и своим исчезновением¹. В действительности, поскольку кажимости оказываются переплетены между собой еще по эту сторону всякого определенного учреждения, *Stiftung* временения и опространствливания интенционального смысла, они относятся, пусть и во мраке, в туманности, в нестабильности, в мимолетности и в колебаниях их перестроек, к полю «феноменов и ничего кроме феноменов», в котором они проявляются, всякий раз в первичной множественности, как кажущиеся обрывки феноменальности. В таком случае, если прибегнуть к метафоре мерцания, кажимости кажут себя подобно свету уже, быть может, несуществующей звезды. Но, с другой стороны, как раз в силу этой нестабильности кажимости всегда могут быть включены в состав той или иной интенциональной структуры и, таким образом, расчленены на явления, как явления, интуитивно заполняющие тот или иной уже учрежденный (*gestiftet*) интенциональный смысл, пребывающий в скобках при заключении в скобки. Что касается статуса явлений, то если снова прибегнуть к метафоре мерцания звезды, можно сказать, что «свет» кажимостей-явлений представляется исходящим от существующего источника, а имен-

¹ М. Ришир разрабатывает концепцию «феноменологического мерцания» явлений и идею рассмотрения «феномена как *ничего кроме* феномена» в работе: *Recherches phénoménologiques* IV, V, p. 265. — *Прим. пер.*

но от Stiftung, благодаря которому они приобретают смысл. Однако в случае гиперболического *ἐποχή* такого рода движение кажется таким же нестабильным, как и в первом случае. Именно поэтому речь идет о мерцании *между* двумя крайними полюсами, в центре которого происходит *неконтролируемый переворот* [revirement]¹ одного полюса в другой. Он, как нам кажется, воспроизводит ἐξαίφνης, платоновское «вдруг» из диалога «Парменид», которое у Платона держит Единое в нестабильном состоянии между движением и покоем². Отсюда следует также, что именно этот мгновенный, *вневременной* переворот, то есть а priori отстраненный от живого настоящего, временноющегося с его ретенциями и его протенциями (которое было предпосылкой или «подпоркой» Гуссерля), и представляет собой сердцевину *гиперболического ἐποχή*, в котором все колеблется, где больше ничто не разумеется само собой, где явления больше не привязаны к какой бы то ни было предписанной (уже учрежденной) реальности, но где тем не менее что-то *еще* есть. Например, колыхание листвы деревьев под порывом весеннего ветра, которое Рембо называл «морем, слившимся с солнцем [la mer allée avec le soleil]»³; а также вечность, не метафизическая вечность, а *вневременность* настоящего и *внеисторийность* [hors-anecdote] представления⁴, феноменологического мерцания как *феноменализации* феноменов. Этот момент нам всем знаком, и для него необязательно быть феноменологом. Но именно для феноменологии, которую мы смутно предугадываем, эти мгновения должны стать посредством (сознательного) анамнеза предметом для *методического* использования.

¹ М. Ришир отсылает здесь к немецкому Umschlag и греческому μεταβολή. — *Прим. пер.*

² Букв. «вдруг». В отличие от «теперь», «вдруг» для Платона — это *вневременная* точка между движением и покоем, точка, в которой происходит изменение. См.: Платон. Парменид, 156d-e: «Π α ρ μ ε ν ι δ. Так когда же оно [единое и многое, возникающее и гнущееся] изменяется? Ведь и не покоясь, и не двигаясь, и не находясь во времени, оно не изменяется.

А р и с т о т е л ь. Конечно, нет.

— В таком случае, не странно ли то, в чем оно будет находиться в тот момент, когда оно изменяется?

— Что именно?

— „Вдруг [ἐξαίφνης]“, ибо это „вдруг“, видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе „вдруг“ лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению.

— Кажется, так.

— И коль скоро единое покоится и движется, оно должно изменяться в ту и в другую сторону, потому что только при этом условии оно может пребывать в обоих состояниях. Изменяясь же, оно изменяется вдруг и, когда изменяется, не может находиться ни в каком времени, и не может, значит, в тот момент ни двигаться ни покоиться». Цит. по: Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 394–395; см. также прим. А.Ф. Лосева. Там же. С. 509. — *Прим. пер.*

³ Из стихотворения Артюра Рембо «Вечность» (из цикла «Празднства терпения»): «Elle est retrouvée. / Quoi? — L'Éternité. / C'est la mer allée / Avec le soleil. / Ее обрели. / Что обрели? / Вечность. / Слились в ней море / и солнце. (Перевод Б. Лившица)». — *Прим. пер.*

⁴ «Настоящее» и «представление» — добавлено во втором издании. — *Прим. пер.*

После отсылки к «Пармениду» Платона голова у нас могла пойти кругом; но все же отметим: упомянутый переворот, которым мы не можем управлять и который мы, следовательно, не в состоянии схватить, не может быть одним-единственным. Напротив, он является изначально множественным, а следовательно, и *чреватое им* [habité par lui] мерцание должно быть взято не в единственном, а во множественном числе. Так же дело обстоит и с мерцанием кажимостей к положению кажимости [clignotement des apparences vers leur statut d'apparences] или к положению явления. Однако если распыленные кажимости, в их множественности, всегда мерцают к положению кажимости, то потому, что феномен, который они как обрывки феноменальности являют, также представляет собой изначально — что мы молча и подразумеваем — *исходную* и истинную *множественность* феноменов, а не Единство. И «игры» в мгновенные перевороты эфемерных сгущений/распылений кажимостей, которые происходят в силу феноменализаций, осуществляются еще более архаическим (с архитектурной точки зрения) образом, в силу прото-опространствливающих и прото-временных схематизмов феноменализаций¹, позволяющих кажимостям «соединяться» *неконгруэнтным* образом по отношению к тому, как упорядочиваются и расчленяются явления посредством интенционального Stiftung. Поскольку эта «пассивность» является такой только для учрежденного (gestiftet) сознания, то есть является буквально *бессознательной* [in-consciente], по крайней мере по большей части, то и «ассоциации», «пассивные синтезы» той глубины, о которой Гуссерль и не подозревал, являются эфемерными, нестабильными и изменчивыми в силу подвижности (они могут вдруг замереть и так же вдруг «вновь прийти в движение») схематизмов феноменализации, феноменологических по самой своей природе, поскольку они не зависят от любых типов Stiftung. Ровно также, на другом полюсе мерцания (полюсе мерцания кажимостей к положению явления, взятого, согласно его интенциональным структурам), сами эти структуры мерцают как равновозможные, но взятые на этот раз как *а priori различные* структуры Stiftung интенционального смысла. На этот раз мы посредством архитектурной редукции продвинулись дальше в том предприятии, которое Гуссерль задумывал под рубрикой «генетическая феноменология», дальше, чем цепочка фундирования (Fundierung) одновременно эйдетических и исторических Stiftungen. Таким образом, перед нами открывается возможность рассмотреть *сам генезис* различных типов интенционального Stiftung в качестве генезиса *фиксированных* модусов. В этом состоит загадка Stiftung или того, что мы понимаем под символическим учреждением² временения и опространствливания интенционального смысла, которое помещает нас в интенциональные

¹ М. Ришир разрабатывает концепцию «прото-временения / прото-опространствливания» в работе: Phénomènes, Temps et êtres. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1987. — *Прим. пер.*

² М. Ришир тематизирует «символическое учреждение» в работе: Phénoménologie et institution symbolique. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1988. — *Прим. пер.*

отношения со *стабильными* «предметами». Ясно, что переход с архитектурного уровня кажимостей (стремящихся к тому, чтобы в мерцании соотноситься с феноменами и ни с чем кроме феноменов) на архитектурный уровень явлений, соотнесенных с интенциональным смыслом, — это *деформирующий* переход посредством Stiftung. Мы называем этот переход *архитектонической перестановкой* в той мере, в которой это переход через *пропасть*, hiatus, где при переходе от одного архитектурного регистра к другому нет никакой логико-эйдетической «дедукции» и невозможно без разрывов дедуцировать содержание учреждения, Stiftung и его структур. Эта архитектурная, всегда слепая по отношению к самой себе, анонимная, или, говоря словами Гуссерля, *фунгирующая* (fungierend)¹ перестановка, предполагает *архитектоническую редукцию*. Эта редукция состоит в исследовании того, что, если можно так выразиться, представляет собой собственно феноменологическую «пищу» Stiftung, то есть того, чего, в терминах Гуссерля, в интенциональных отношениях всегда *в избытке*. Речь идет о неопределенном по отношению к Stiftung избытке, который посредством перестановки, словно сзади или снизу, составляет всегда замутненную часть смысла и сообщает этому смыслу (посредством способности к сверхстрастности [transpassibilité])² еще нечто, относящееся к живости феноменов, нечто, свойственное им *вживе* [l'«à-vif»]. Особенность феноменологического гиперболического *ελοχί* состоит в том, что никогда, разве что в абстракции, один полюс мерцания не исчезает в другом, поскольку они всегда пульсируют *вместе*, совпадая и распадаясь. Конечно, в данном случае, как и у Гуссерля, феноменологический анализ вынужден до известной степени прибегать к фиксации в абстракции. При этом анализ является по-прежнему феноменологическим только в том случае, если эта остановка [или фиксация], происходящая не в живом настоящем, а во *вневременном «вдруг»* настоящего этого переворота, сразу же вновь приводится в движение во множественности мерцаний, посредством наиболее архаических прото-временений/прото-опространствлений феноменов. Речь идет о мерцаниях с их различными стилями временения и опространствления, исходно расколотых, *a priori* вне логики и вне эйдетики.

Кажется, что в итоге феномены как ничего кроме феноменов оказываются недоступны для наших чувств и для нашего мышления в их обычном понимании. Именно поэтому иногда мы называли^{3*} их «бланковыми феноменами [phénomènes en blanc]»: в расхожем смысле они *невидимы, неосязаемы и немислимы*, одним словом, *не явлены как таковые*, и кажется, что феноменология [phénoméno-logie], *stricto sensu*⁴,

¹ «Фунгирование (нем. fungieren) — термин используется для характеристики продуктивного функционирования интенциональности сознания» (*Бабушкин В.У.* Феноменологическая философия науки: критический анализ. М.: Наука, 1985. С. 180). — *Прим. пер.*

² Уточнение в скобках добавлено во втором издании. — *Прим. пер.*

^{3*} См. Phénomènes, temps et êtres.

⁴ Лат. *stricto sensu* — в строгом смысле. — *Прим. пер.*

как феноменализирующая схематизация феноменов, превращается, как у Хайдеггера, в феноменологию неявленного¹. За тем исключением, что в этой концепции, в отличие от хайдеггеровского «монизма» Бытия, нет ничего, что могло бы *a priori* сконденсировать феномены в некое Единое-бытие: не только Бытие не является определяющим — но Stiftung исходит из самого себя, не имея феноменологического основания (Grund), но при этом не без феноменологического истока (Ur-sprung для Fundierung). Более того, нет ничего *a priori* определенного в том, что всегда является неопределенной и исходной множественностью феноменов, неопределенно распространяющейся внутри самой себя как бессознательная, неопределенная, [неясная]² почва, заслоненная и закрытая тем, что учреждает (stiftet) сознание в прерывистом ходе генезиса или *per hiatus*³ различных типов Stiftungen. В этом смысле феномены являются «у-топическими», поскольку у феноменов нет «места» в том смысле, в котором у нас самих место есть. Из их схематических цепочек нельзя вывести «топологию»^{4*}, поскольку у них нет ни точки (центра), ни соседствующих областей^{5*}, хотя то, что *всякий раз* открывается в них, в их феноменализации, это неизбежно *другой*, отличный от нашего мир.

Так можно было бы с полным правом поставить вопрос, в какой степени эта феноменология еще является феноменологией, поскольку осуществление в опыте (дорогое сердцу Гуссерля удостоверение, *Ausweisung*) и не менее важный для него метод становятся проблематичными, по крайней мере на собственно феноменологическом по-

¹ Ср.: *Хайдеггер М.* Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / Ред. Е. Борисов и др. Минск: ЕГУ, 2001. С. 122. В пер. И. Инишева, выполненном с немецкого перевода французского оригинала, — «феноменология невидимого» (*Heidegger M.* Questions III et IV. Paris: Gallimard, 1976. P. 487), однако этот перевод, очень удачно передающий мысль Хайдеггера, не применим к тому, что во Франции, отсылая к этому тексту, называют une phénoménologie de l'inapparent. — *Прим. ред.*

² «Темные» и «неясные» — добавлено во втором издании. — *Прим. пер.*

³ Лат. *per hiatus* — через пропасть, посредством разрыва. — *Прим. пер.*

^{4*} Это важное замечание сделал нам Ж.Т. Десанти.

^{5*} Это то, что в нашей работе «Феноменологические исследования» мы достаточно неудачно обозначили как чистую периферию, бесконечную и нецентрированную. Это, можно сказать, платоновская *χορα* (χώρα), где феномены как ничего кроме феноменов архитектурно играли бы роль платоновских «элементов». Они были бы, по меньшей мере, «полями» (смещенными со своих мест) [*en creux*] (*décalsés d'un cran*), поскольку в самих себе не несли бы ничего «материального», привнося конкретность, (загадочная) часть которой происходит из того, что мы называем «другим источником» [*прим. автора* — добавлено во втором издании]. [См.: *Платон*. Тимей, 51a-b: «Начало, назначение которого состоит в том, чтобы во всем своем объеме хорошо воспринимать отпечатки всех вечно сущих вещей, само должно быть по природе своей чуждо каким бы то ни было формам. А потому мы не скажем, будто мать и восприимница [χώρα] всего, что рождено видимым и вообще чувственным, — это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий] либо из которого сами они родились. Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный [ἄσπορφος] и всевосприимлющий вид [εἶδον], чрезвычайным образом участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся». По поводу метафоры «полости» см. там же, 66a-b. Цит. по: *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 454, 472; см. также прим. А.Ф. Лосева. Там же. С. 617. — *Прим. пер.*]

люсе мерцания. Если в этой переосмысленной феноменологии и есть *Ausweisung*, «удостоверение», то оно может быть только *косвенным*. Раз уж речь зашла о методе, мы хотели бы указать два возможных направления [такого косвенного удостоверения]¹.

1) Первое направление ведет нас опосредованным образом к феноменологии *φαντασία*. Суть гиперболического *ἔλοχῆ* состоит, прежде всего, в приостановке на мгновение, вне времени всех привычных интенциональных отношений. При этом, помимо того, что гиперболическое *ἔλοχῆ* позволяет отделить² гуссерлевское *ἔλοχῆ* от концепции бесконечно делимой темпоральности, оно само находится в мерцании и, таким образом, так сказать, «пробуждает» мерцание кажимостей в феноменах, то есть, [происходящие] *ἄλλοι* (ἐξαιρέτως), мгновенные и множественные перевороты кажимостей в феномены и феноменов в кажимости как кажущиеся конкретности их феноменальности. Кажимости отрываются от явлений, и их множественные рассыпающиеся мерцания, перегруппируясь эфемерным и неустойчивым образом, составляют в феноменализации, в которой они схематизируются, *περὶ τὸ φαινόμενον* [сbatoisement] феноменов в их феноменальность. Таким образом, гиперболическое *ἔλοχῆ* нестабильно, хотя оно и используется методически — в анамнезе неконтролируемого (и смутно вспоминаемого) гиперболического *ἔλοχῆ* как того, что феноменологически первичным образом всегда уже имело место. Но этот метод не позволяет нам «устроиться» там на длительный период, чтобы «созерцать» (θεωρεῖν) то, что происходит. Его единственной целью является учреждение (stiften) habitus'a для некоего парящего, феноменологического взгляда, который позволил бы парить (schweben) кажимостям, которые скрываются за явлениями, не фиксируя их. Дело в том, что фиксация, несомненно, перенесла бы их в явления, взятые в тех или иных апперцепциях (чувственных, фантастических, мыслимых и т. д.). Как бы то ни было, в этом есть что-то от неконтролируемой и неожиданной «игры» кажимостей между собой, «парящих» где-то на заднем плане; что-то от безудержной игры *φαντασία* и сна, то есть от «ассоциаций», которые там, во *внезапной фантазии*, Einfall, кажутся свободными от всех интенциональных отсылок. Конечно, в *φαντασία* всегда есть *δόξα*, которая верит в то, что она апперципирует всегда что-то более или менее определенное. Но помимо того, что это «определение» всегда проблематично, учитывая изменчивый [protéiforme], нестойкий, колеблющийся, молниеносный (blitzhaft) и прерывистый характер *φαντασία*, (который делает практически невозможной точную фиксацию того, что подлежит интуитивному *изображению* [Darstellung]). А также помимо того, что «синтезы», которые осуществляются, например, в грезе, не совпадают с синтезами *бодрствования*, существует также *нередуцируемая дистанция*, на чем

¹ Рассуждение о методе в последних двух предложениях было добавлено во втором издании. — Прим. пер.

² Букв. открепить — désanctuer. — Прим. пер.

без конца настаивал Гуссерль, между *миром фантазии*, Phantasiewelt и реальным (real) миром, благодаря которой мир фантазии склоняется в сторону ирреальности (Irrealität) мерцающих к положению феноменов кажимостей. Мы интерпретируем эту дистанцию как эхо в сознании еще более глубокой дистанции, лежащей между собственно феноменологическим полюсом мерцания и его полюсом, где происходит Stiftung. Мир фантазии, Phantasiewelt находится, так сказать, *ближе всего* к полю кажимости и феноменов как ничего кроме феноменов, чью действительность (Wirklichkeit) он и удостоверяет. Таким образом, Phantasiewelt — это *косвенное* удостоверение того, что мы называем диким или архаическим феноменологическим полем, которое имеет место до Stiftung. Здесь под Stiftung мы понимаем учреждение образа, фиксирующее (и мгновение этой фиксации *может* затем войти в поток как настоящее) первичное явление *φαντασία* как явление чего-то (узнаваемого «предмета»). В данном случае гиперболическое *ἔλοχῆ* должно позволить кажимостям играть и парить в их фундаментальной неопределенности, до их фиксации, перекройки и определения в качестве апперцепций, несущих интенциональную структуру образного сознания. То есть, скажем, вместо того, чтобы сразу же распознать в проплывающем облаке привидевшуюся нам фигуру дракона, нужно позволить облаку парить как ничему кроме облака, *вместе с* мерцанием в нем других форм и других композиций. Это означает, что именно посредством своих быстрых, подвижных, нестойких, колеблющихся, внезапных и прерывистых игр *φαντασία* и грезы составляют хотя и косвенное, но, однако, наиболее точное удостоверение, *Ausweisung* феноменологического поля в его наиболее архаическом архитектоническом измерении. В этом-то и состоит их исключительная важность и основание для всех наших исследований¹. Но это также значит, что Гуссерль скорее благодаря имплицитному применению гиперболического *ἔλοχῆ*, чем посредством квази-*ἔλοχῆ* в отношении симулякра или εἰδῶλον фантазирующего сознания, открыл для себя чрезвычайно удивительную и чрезвычайно утонченную феноменологию *φαντασία*.

2) Второе направление кажется более необычным, поскольку касается того, что, собственно, участвует в схематизмах феноменализации, которые составляют схематический остов или каркас феноменов как ничего кроме феноменов именно потому, что образуют таким образом (и мы уже намекали на это) прото-время и прото-пространство как множественные «времена» до времени и множественные «пространства» до пространства. Это происходит в мерцающей схематизации мгновенных переворотов, переворотов в сердцевине самих мерцаний [schématisation en clignotement des revirements instantanés au sein des clignotements]. То есть заранее нет ни присутствия (времени, времени-щегося в присутствии, прежде всего без точно определенного настоящего-

¹ Эта фраза добавлена во втором издании. — Прим. пер.

го), ни окружающего мира (Umwelt) как совместности (simul¹) того, что уже имеет место, *в одновременности* или в *одном* времени присутствия, соразмерной пространству «всего сразу». Это значит, что в их исходной множественности феномены как ничего кроме феноменов, будучи неразличимыми, следуют друг за другом, накладываясь один на другой. Их различие было заметно лишь на мгновение и было показано нам в том или ином переливе, столь же головокружительно быстром, как и в высшей степени неустойчивом. Это означает также, что в силу этого неопределенного наложения мы никогда не имеем дело лишь с *одним* феноменом, который отражался бы в свойственной ему феноменальности, чтобы продемонстрировать *обрывки*² «своей» феноменальности как «свои» собственные кажимости. То есть нет отдельного (атомарного) феномена как носителя или *ὄλοκεῖμενον*³ «его» собственных феноменальных содержаний. Из-за этой в высшей степени парадоксальной ситуации *все* кажимости, все кажущиеся обрывки феноменальности неразличимым образом несут в себе следы взаимопроникающей множественности феноменов в их прото-временении/прото-опространствивании, которую тем не менее, как мы сказали, не всегда можно зафиксировать или распознать в присутствии сознания, а значит, и не всегда припомнить (у «вдруг» нет прошлого). Эту множественность, по сути своей *unvordenklich* — *незапамятную*, если воспользоваться выражением Шеллинга⁴, или способную к сверхстрастному и сверхвозможному [*transpassible et transpossible*], если воспользоваться выраже-

¹ Лат. simul — одновременно, в одно и то же время, совместно. — *Прим. пер.*

² Эта метафора характерна для поздних работ Мерло-Понти. См., напр.: Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпараги; под ред. Т.В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2006. С. 166, 204. — *Прим. пер.*

³ Древнегреч. субстрат. — *Прим. пер.*

⁴ Букв. «непредмыслимое» (нем.) — «неартикулируемое в мысли, предшествующее мышлению» (вариант перевода предложен В.П. Резвых в статье «Ф.В.И. Шеллинг и А.Ф. Лосев: Тезисы к постановке проблемы» // Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». 2010. № 12). См.: «Это событие есть незапамятный рок (*unvordenkliche Verhängnis*); незапамятное, поскольку оно есть событие, прежде которого сознание не способно помыслить ничего более, вспомнить ничего более. И оно есть рок, не только потому что оно должно мыслиться как происшедшее в состоянии среднем между осознанностью и бессознательностью, но преимущественно потому, что воля впоследствии видит себя застигнутой врасплох его последствиями, никоим образом ею не предвиденными и не входившими в ее намерение. Ибо она полагала, что в действительности сможет оставаться тем же, чем была в возможности, однако именно в этом она находит себя обманутой; для нее самой, таким образом, неожиданным является последствие ее деяния, оно предстает ей как не желаемое, неожиданное и непредвиденное». Цит. по: Шеллинг Ф.В. *Философия мифологии: В 2 т. Т. 2: Монотеизм. Мифология* / Пер. с нем. В.М. Линейкина; под ред. Т.Г. Сидаша, С.Д. Сапожниковой. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2013. С. 124; *Schelling F. W. J. Philosophie der Mythologie* (1842). Bd. 2 // F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Zweite Abtheilung. Zweiter Band. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta, 1857. S. 153–154. В обширном предисловии к французскому переводу лекций Шеллинга 1842 года по философии мифологии М. Ришир развернуто комментирует этот пассаж, подчеркивая важность выражения «*unvordenklich*». См.: *Richir M. Qu'est-ce qu'un dieu? Mythologie et question de la pensée* // Schelling F. W. J. *Philosophie de la mythologie*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1994. P. 45–46. — *Прим. пер.*

нием Мальдине¹, равным образом невозможно предвосхитить в присутствии сознания в рамках предсказуемого будущего (у «вдруг» нет будущего). Тем не менее в этом архитектурном регистре, где речь может идти только о прото-временении/прото-опространствивании мгновений переходов (которые сами по себе находятся вне времени), нельзя воспользоваться гуссерлевской дескрипцией настоящего, нагруженного ретенциями и протенциями. Поэтому прото-временение должно относиться к трансцендентальным горизонтам времени без предпосылки настоящего, оно должно относиться к присутствию, как всегда уже содержащему в себе *свое* прошлое и *свое* будущее, но без четко выделяемого настоящего. Таким образом, нужны горизонты времени, находящиеся на том же архитектурном уровне, что и «вдруг», то есть такие, которые нельзя понять или постичь лишь как характеристики этого «вдруг», но скорее следует понимать как, так сказать, со-размерные² ему горизонты. Речь идет как раз о горизонте с незапамятных времен и навсегда *незапамятного* трансцендентального прошлого никогда, по крайней мере *a priori*, не присутствовавших феноменов. Перед нами не что иное, как горизонт навсегда *несозревшего* трансцендентального будущего феноменов, которые никогда не должны быть в присутствии, по крайней мере *a priori*. В таком случае собственно феноменологический характер кажимостей как ничего кроме кажимостей как кажущихся обрывков феноменальности *a priori* неопределенной множественности феноменов (взятых каждый раз в их прото-временях/прото-опространствивающих схематизациях) состоит в том, чтобы *одновременно* проявляться как *трансцендентальные* реминисценции этого трансцендентального прошлого и как *трансцендентальные* предчувствия этого трансцендентального будущего, то есть одновременно как всегда незапамятные (приходящие откуда-то еще более издалека, чем всякая реминисценция) и как навсегда *несозревшие* (идущие дальше всякого предчувствия). Такова для нас на уровне опыта прото-времененная версия «вдруг», которая кажется чем-то вроде вечности у Рембо, но в данном случае относится к сфере трансцендентально-феноменологического. Именно благодаря ей кажется, тот или иной цвет — например желтый в случае Бергота³, — то

¹ См.: *Maldiney H. De la transpassibilité* // Maldiney H. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1991, а также перевод данного текста в настоящем издании. — *Прим. пер.*

² «Так сказать, со-размерные» — добавлено во втором издании. — *Прим. пер.*

³ См.: «Кто-то из критиков написал, что в „Виде Дельфта“ Вермеера (предоставленном гаагским музеем голландской выставке), в картине, которую Бергот обожал и, как ему казалось, отлично знал, небольшая часть желтой стены (которую он не помнил) так хорошо написана, что если смотреть только на нее одну, как на драгоценное произведение китайского искусства, то другой красоты уже не захочешь, и Бергот, поев картошки, вышел из дома и отправился на выставку. ...Наконец он подошел к Вермееру; он помнил его более ярким, не похожим на все, что он знал, но сейчас, благодаря критической статье, он впервые заметил человечков в голубом, розовый песок и, наконец, чудесную фактуру всей небольшой части желтой стены. Головокружение у Бергота усилилось; он впился взглядом, как ребенок в желтую бабочку, которую ему хочется поймать, в чудесную стенку. „Вот как

или иное *настроение*, Stimmung, тот или иной пейзаж и т. д. возникает из ниоткуда и в никуда, и загадочным образом волнует нас до самых глубин, и трогает как «божественное чудо», вырывает нас из нашего возраста и из случайных обстоятельств жизни, создавая у нас впечатление, будто мы никогда не старели и не должны никогда состариться. Она как тоска (Sehnsucht) по недостижимому, в которой смерть, рождение и жизнь выступают во всей рельефности — как если бы таким образом мы всегда и все еще были лишь на кромке мира или множества миров, которые мы можем лишь смутно предугадывать и не более. Таков исключительный опыт некоторых художников, который, однако, не лишен собственно феноменологического статуса, поскольку он позволяет удостовериться прото-временение/прото-опространствливание феноменов, удостоверит то, что это не просто спекулятивная конструкция, а результат того, что Гуссерль и Финк так верно называли «феноменологической реконструкцией».

Что же до приостановки *ἐποχή* — вне времени, в момент «вдруг» — *ἐποχή*, которое мы называем феноменологическим гиперболическим *ἐποχή*, то здесь, без сомнения, мы сталкиваемся с одной из наиболее непостижимых загадок — как это возможно? Как мы можем отстраниться, пусть только и на мгновение? Как возможно занять дистанцию по отношению ко времени и по отношению к первичному временению, к миру, к вещам и ко времени, как перестать быть всецело захваченным ими? Нет сомнений, что именно эта способность отстраниться сильнее всего отличает нас от животных. Необходимость, какого бы порядка она ни была, не в состоянии ее ни объяснить, ни отменить. Поместив ее в бытие, пусть даже и в бытие как таковое, мы бы тем самым неисцельно упразднили ее.

Перевод Г.И. Чернавина (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií) под редакцией А.В. Ямтольской и С.А. Шолоховой по изданию: *Richir Marc. Sur l'inconscient phénoménologique: poché, clignotement et réduction phénoménologiques // с L'art du comprendre. 1999. №8. Р. 116–131. Na vznik této publikace byla FHS UK poskytnuta Institucionální podpora na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace (MŠMT — 2013).* Работа над переводом была выполнена при поддержке Карлова университета в Праге.

мне надо было писать, — сказал он. — Мои последние книги слишком сухи, на них нужно наложить несколько слоев краски, как на этой желтой стенке“. Однако он понял всю серьезность головокружений. На одной чаше небесных весов ему представилась его жизнь, а на другой — стенка, очаровательно написанная желтой краской. Он понял, что безрассудно променял первую на вторую. „Мне бы все-таки не хотелось, — сказал он себе, — чтобы обо мне кричали вечерние газеты как о событии в связи с этой выставкой“. Он повторял про себя: „Желтая стенка с навесом, небольшая часть желтой стены“. Наконец он рухнул на круглый диван; тут вдруг он перестал думать о том, что его жизнь в опасности, и, снова придя в веселое настроение, решил: „Это просто расстройство желудка из-за недоваренной картошки, только и всего“. Последовал новый удар, он сполз с дивана на пол, сбежалась посетители и служащие. Он был мертв». *Пруст М.* Пленница. Л., 1992. С. 185–186; см. также: *Савченко Н.М.* Смерть Бергота // *Фигуры Танатоса: Искусство умирания / А.В. Демичев, М.С. Уваров (ред.).* СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. С. 26–29. — *Прим. пер.*

2. ИНТЕРПРЕТАЦИИ

От пассивности к аффективности

Понятие пассивности, каким оно сформировалось в истории философии, содержит в себе определенную двусмысленность: с одной стороны, со времен Аристотеля словом «пассивность» называют страдательность, то есть способность к претерпеванию, с другой стороны, этимологически слово «пассивный» отсылает к страстям, то есть к аффективным состояниям человеческой души. Сплетение онтологической и этической проблематики привело к тому, что, в соответствии с тезисом Аристотеля «действующее всегда выше претерпевающего»¹, пассивное («страстное» и «эмоциональное») оказалось стоящим на ценностной лестнице ниже активного («бесстрастного» и «рационального»).

Скептическое замечание Хайдеггера о том, что «принципиальная онтологическая интерпретация аффективного вообще после Аристотеля едва ли смогла сделать достойный упоминания шаг вперед»², не следует, впрочем, воспринимать буквально: еще Августин, отказавшись от стоического отождествления блага и бесстрастия, объявил, что аффективные состояния играют ключевую роль в спасении³, что должно было обеспечить их высокий онтологический и эпистемологический статус. Однако поскольку Августин видит в эмоциях скорее болезни, чем движения души, то он оставляет аффективное в заложниках у воздействия, *affectus*, провоцирующего определенное расположение душевной жизни. Аффективная жизнь субъекта по-прежнему рассматривается Августином в качестве относящейся к сфере пассивности и, соответственно, в качестве вторичной по отношению к воле как способности действовать⁴.

Прорыв, совершенный Гуссерлем в «Логических исследованиях», вывел философию за пределы метафизики каузальности, что дало возможность переосмыслить как место аффективных состояний в общей экономике субъективности, так и статус пассивности в целом. Мы позволим себе кратко обозначить основные моменты в гуссерлевском и хайдеггеровском подходах к пассивности и аффективности.

¹ De Anima III, 5, 430a (*Аристотель*. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 401).

² *Хайдеггер* М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 139.

³ Cf.: *De civitas Dei* XIV, 8–9.

⁴ Ср. у Хайдеггера: «Небрежение феноменами чувства и аффекта связано с тем, что *антропология* вообще первоначально ориентирована на *познание и волю*, одним словом, на *разум*. Тогда чувства оказываются именно тем, что *сопровождает* познание и волю, как градобитие сопровождает ураган» (*Хайдеггер* М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 269–270).

Феноменологический подход, заменивший «связь вещей» «связью истин», не подразумевает рассмотрение сферы пассивного в качестве сферы претерпевания, то есть сферы «негативной каузальности». Мир как место действия каузальных связей должен быть «взят в скобки», исключен из рассмотрения; предметом феноменологического анализа становится «мир, как он конституируется трансцендентальной субъективностью, но в той же мере и сама эта субъективность в качестве конституирующей мир»¹. Конституирование мира не происходит одновременно, «одним махом»; сознание есть поток, и в качестве такого — «непрестанный процесс становления»² смысла, его «никогда не кончающаяся история». Конституирование новых смыслов, новых предметностей оказывается возможным только на основе определенной сферы пред-данного, уже усвоенного сознанием, но еще не обработанного им на активном уровне. Этот уровень пред-данного, наличие которого делает возможным активный опыт как таковой, и есть то, что Гуссерль называет *пассивностью*. Пассивное — это то, что еще не стало активным³, еще не пущено активной частью сознания в оборот. У Гуссерля между активной и пассивной жизнью сознания нет непреходимой черты: активная и пассивная сфера переплетены, они взаимно определяют друг друга. Это может одновременно быть и активным, и пассивным, одновременно испытывать воздействие и быть активно обращено к предмету.

Кроме «исходной», или «первичной», пассивности, к которой относится область само-темпорализации и пробуждение Я, Гуссерль уделяет достаточно внимания другим формам пассивности: активная пассивность, вторичная пассивность, рецептивность. Строго говоря, Гуссерля интересует не пассивность сама по себе, а та сфера интенциональной жизни, которая связана с различными формами авто-аффицирования, или, если воспользоваться удачным выражением Дж. Менша, рекурсии⁴: переход интенциональных переживаний из фона в передний план (пассивный синтез, анализ мотивации), живая телесность и двойная интенциональность ощущения, феноменология эмоций. Кроме того, понятие пассивности оказывается тесным образом связано с одним из наиболее спорных моментов гуссерлевской феноменологии — с понятием первовпечатления.

Таким образом, Гуссерль удерживает сенсуалистский тезис Локка, согласно которому в основе жизни сознания лежат ощущения, воздействующие на Я; любая активность Я предполагает воздействие

¹ Bernet R. La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie. Paris, 1994. P. 6.

² Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926. Husserliana XI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 218–219. Далее цитируется как HUA XI.

³ Biceaga V. The concept of passivity in Husserl's phenomenology. Contributions to phenomenology. Vol. 60. London: Springer, 2010. P. xvii.

⁴ Mensch J.R. Embodiments: From the Body to the Body Politic. Evanston: Northwestern University Press, 2009. P. 21.

определенного стимула, пусть и не обязательно чувственного. Иначе говоря, процесс конституирования в конечном итоге контролируется Я. Хотя объективный мир был вынесен за скобки редукцией, Я продолжает быть аффицированным — уже не извне, но изнутри, своей собственной интенциональной жизнью, и в первую очередь — временем, плотью и эмоциями.

Роль аффицирования состоит в переводе фоновых переживаний в переживания переднего плана, то есть собственно в опыт; таким образом, аффицирование предшествует не только активной, но и рецептивной структуре Я¹. Не в созерцании, а именно в аффицировании как бытию-возбужденным (*irritiert sein*) осуществляется взаимодействие между Я и тем, что ему чуждо (*Ichfremde*), между Я и «преддверием» Я, где еще нет предметности как таковой, но лишь фазы становления, которые «еще не есть предметы, но и уже не ничто»². Любые акты Я оказываются возможны только на основании пассивности: «это почва, на которой разворачивается свободная активность Я»³. В некотором смысле любой акт Я оказывается своего рода *реакцией*, ответом на аффект: Я поддается аффективному стимулу и меняет направление взгляда. Однако несмотря на эту «респонсивность» (*antwortende Tätigkeit*)⁴, Я не теряет своего статуса «центра управления полетом»: Я активно решает, каким именно аффектам надо уступить, куда надо направить взгляд⁵.

Однако настоящая реабилитация пассивности в феноменологии начинается именно с Хайдеггера. Герменевтический поворот, по сути дела, означает, что субъект «выбивается из седла» (если воспользоваться выражением Левинаса⁶), лишается своей господствующей роли учредителя опыта. Из того, кто воспринимает и познает мир и является (в конечном итоге) основой познания, субъект (Я, человек) превращается в того, с кем нечто случается — опыт, познание, созерцание, отношения с другими, жизнь и смерть. *Dasein* заброшено в мир, как потом левинасовский субъект ответственности будет заброшен в отношении с Другим, а воплощенный субъект Анри — в собственную жизнь. Соответственно, субъективность пост-хайдеггеровского субъекта окажется принципиально пассивной, или, точнее, аффективной, полагающей претерпевание и преобразование этого претерпевания в качестве основной, определяющей своей черты.

Действительно, *Dasein* всегда уже имеет определенное настроение, всегда уже как-то настроено, и эта настроенность играет ключевую

¹ Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926) / Hrsg. von Margot Fleischer. Husserliana. Vol. 11. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 84.

² Ibid. S. 166, 164. Отметим также, что, согласно Гуссерлю, источник аффекта находится не в самом предмете, а в первичном впечатлении (Ibid. S. 168).

³ Ibid. S. 386.

⁴ Ibid. S. 50.

⁵ Ibidem.

⁶ Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974. P. 202.

роль для понимания мира. Иначе говоря, не опыт познания как таковой, не дающее созерцание является правомочным источником познания, но некоторая данность, всегда уже предшествующая этому опыту и обуславливающая его. Главный вопрос, который Хайдеггер будет решать дальше, — является ли эта данность разновидностью трансцендентного основания для субъекта познания или же мыслимо некое другое, невыводимое из предыдущих историко-философских схем отношение между уже-данностью и тем, кому эта данность дана и кто ею определенным образом уже задан.

Увязывая расположение с пониманием, рассматривая его как экзистенциальную, а не только трансцендентальную структуру, занимающую свое законное место на пути Dasein к истине, Хайдеггер выдвигает проблему аффективности на первый план. Речь идет не только о том, чтобы — в духе Августина или Паскаля — включить аффективность в сферу познания; хотя «чистое созерцание <...> никогда не смогло бы открыть ничего подобного угрожающему»¹, Хайдеггер далек от того, чтобы интерпретировать расположение в терминах августиновского «познания любовью»². В расположении Dasein обнаруживает и познает не только мир, которым оно сущностным образом задето³; оно обнаруживает и познает само себя — оно «себя всегда уже нашло»⁴, но нашло как то, что «само от себя известным способом ускользает»⁵. Другими словами, именно через аффективные структуры осуществляется доступ к самости субъекта, включающей в себя как самотождественность, так и изменчивость. Позже, в Серизи, Хайдеггер еще раз обратится к теме *lóthos*, но теперь уже в контексте *lóthēin*, и вслед за Платоном провозгласит рас-положение⁶ (dis-position) началом философии⁷.

Таким образом, после Хайдеггера стало возможным сделать предметом рассмотрения уже не до-феноменологическую, «наивную» пассивность, пассивность чистого претерпевания, пассивность только в

¹ Сартр припишет эту идею Гуссерлю: «Способность вселять ужас — именно свойство этой японской маски, свойство неисчерпаемое, неустранимое, определяющее самую ее сущность и отнюдь не сводящееся к совокупности наших субъективных реакций на кусок резного дерева. Гуссерль вновь внедрил ужас и очарование в сами вещи» (Сартр Ж.-П. Основы феноменологии Гуссерля: интенциональность // Сартр Ж.-П. Проблемы метода / Пер. с фр.; примеч. В.П. Гайдамака. М.: Прогресс, 1994. С. 179).

² Хайдеггер М. Время и бытие. С. 139.

³ «Так или иначе расположенное, присутствие *захвачено* сущим так, что принадлежит сущему, оно *сплошь настроено* им» (Хайдеггер М. О существе основания // Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Академический Проект, 2007. С. 209). См. также в курсе 1942/43 года: «Настроение как то настраивающее, которое, настраивая, определяет его сущность, то есть отнесенность бытия к человеку <...> как сущность бытия приносит человеку раскрытие сущего» (Хайдеггер М. Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 165–167).

⁴ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 135.

⁵ Ibid. С. 139.

⁶ Как смену установки философствующего субъекта.

⁷ Heidegger M. Identität und Differenz. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. S. 23. Русский перевод В.В. Библихина: Хайдеггер М. Что это такое — философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 120.

смысле «быть объектом чужого действия». Отрицательное понятие пассивности замещается позитивно определенным понятием аффективности¹, которая предшествует любым действиям агента и участвует в их конституировании. Измерение аффективности оказывается тем самым измерением историчности субъекта, который уже не является полновластным хозяином ситуации, но всегда зависим от уже существующих учреждений и установлений — в первую очередь языковых и символических. Субъект обнаруживает себя как воплощенного и принадлежащего изначально человеческой совместности.

Никто не выразил это так ясно, как Морис Мерло-Понти: «Воспринимающее сознание с помощью тела введено в мир, который не есть мир для меня одного, но также для других тел, и тем самым мир общей истории <...> в нем нет ни внешней, ни внутренней каузальности, нет *Sinngebung'a*»².

Я перестаю быть «тем, кто» действует и мыслит³ и превращается в того, «кого» видят (у Сартра⁴ или Мерло-Понти), «кого» обвиняют, ранят (Левинас), «кому» радостно или больно (Анри) или «кому» дается любая феноменальность: не именительный, а винительный или дательный падеж⁵ приличествует дескрипциям в «философии от первого лица»⁶.

Феноменология Мориса Мерло-Понти, первого из феноменологов аффективности, сосредоточена на двух «глубоких» феноменах — феноменах *языка и тела*. В опыте тела и в опыте языка субъект обнаруживает себя одновременно активным и пассивным, одновременно принадлежащим неким всегда уже ему предшествующим институциям и учреждениям (Stiftungen), а также участвующим в создании новых смысловых пластов, новой, своей собственной перспективы. Тело, этот лучший из инструментов познания, «пользуется своим бытием как средством для участия в бытии» вещей потому, что «относится к порядку вещей в той же мере, в которой мир является универсальной

¹ Понятие аффективности пришло во французскую философию через психологию (см. словарь Лаланда), а конкретно — через научного руководителя Левинаса Мориса Прадина. См. его важную статью: Pradines M. La notion d'affectivité en psychologie // Revue de synthèse. 1935. № 2 (10). P. 185–197.

² Merleau-Ponty M. L'institution: La passivité: Notes de cours au Collège de France (1954–1955). Paris: Belin, 2003. P. 168.

³ О ницшевском тезисе «Мышление есть деятельность» см.: Libera A. de. Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet. P. 40 и на дальнейших страницах.

⁴ Для Сартра пассивность «есть феномен двоякие относительный: относительный в сопоставлении с активностью того, что действует, и с существованием того, кто страдает. Это предполагает, что пассивность не может затрагивать само бытие пассивно сущего» (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 32), поэтому для него единственно важным примером пассивности служит «бытие объектом» (чужой активности), которое есть при этом «чистое небытие» (Ibid. С. 34).

⁵ О дательном падеже пишет Марион, о винительном — Левинас и Анри, но русское управление глаголов не всегда совпадает с управлением в романских языках.

⁶ Ricœur P. Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990. P. 14.

плотью»¹. Я перестаю быть только лишь субъектом видения, но внезапно осознаю, что Я — объект чужого взгляда; не только вижу, но и видим. В некотором смысле я ощущаю на себе взгляд мира: «я чувствую, как вещи глядят на меня»². Я как воплощенный субъект являюсь средой феноменализации для мира, и одновременно я соучаствую в явлении мира на правах выделенной точки, начала координат: «Мое тело состоит из той же плоти, что и мир (это воспринятое), и к тому же эта плоть моего тела участвует в мире, он ее отражает <...>. Но кроме того это значит: мое тело не просто есть воспринимаемое среди прочего воспринимаемого, оно есть мера всего воспринимаемого, Nullpunkt всех измерений мира»³.

Однако не следует преувеличивать суверенитет, самостоятельность этого «начала координат»: Я как воплощенная субъективность способно на речь и мысль только благодаря тому, что оно делит мир с другими⁴. Попытка представить Я как бестелесное «Я мыслю», для которого не существует зазора между знанием и действием, между пониманием и выражением, есть, согласно Мерло-Понти, непростительное упрощение: Я открывается себе так же, как оно открывается другому — через язык. Нет сначала Я мыслящего и лишь потом наделенного плотью и выражающего свои мысли; Я есть всегда Я говорящее и Я уязвимое: «в качестве воплощенного субъекта Я всегда доступен другому, как и другой мне <...> “я” говорящее существует в теле и в языке не как в темнице, но наделено волшебным аппаратом, переносящим его в чужую перспективу»⁵.

Мерло-Понти — как и Левинас, как и Деррида — видит в коммуникации с другим человеком не вторичный модус функционирования значения, а первоисходную ситуацию доступа к истине: «Речь и понимание не только предполагают мысль; более существенно, в основе самой мысли лежит способность к изменению и восстановлению под влиянием другого — под влиянием актуального другого, под влиянием различных возможных других, и в пределе — под влиянием всех. Та же самая трансцендентность слова, которую мы встречаем в литературном произведении, уже присутствует в обычном языке, едва лишь я перестаю довольствоваться уже готовым языком, который на самом деле

¹ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпараги; под ред. Т.В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2006. С. 199–200.

² Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris: Gallimard, 1999. P. 181. Русский перевод О.Н. Шпараги «я чувствую себя рассматриваемым вещами» очень точен, но представляется нам не вполне удачным.

³ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 328, перевод изменен.

⁴ А.В. Дьяков пишет, что Мерло-Понти «рассматривает феномены как высказывания. Поэтому и феноменология понята здесь как описание, которое не объясняет, но поясняет, то есть воспроизводит в дискурсе то, что высказано прежде всякого дискурса. Таким образом, феноменология делает “я воспринимаю” основанием “я мыслю”, а предикативную деятельность основывает на деятельности до-предикативной. Дискурс выражает то, что уже имплицитно содержалось в “немом” опыте» (Дьяков А.В. Желание видимое и невидимое: Лакан и Мерло-Понти // ХОРА. 2008. № 3. С. 16).

⁵ Merleau-Ponty M. La prose du monde / Texte établi et présenté par Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1969. P. 28–29.

есть лишь способ молчать, и начинаю действительно с кем-то говорить. В языке <...> бьется отношение с самим собой и с другим»¹.

Язык и плоть, язык-плоть, суть пространство истории, которая захватывает и преобразует Я; эта история никогда не есть частная история Я или даже история отношения Я с Другим; это всеобщая и бесконечная история мира. Я аффицировано этой историей и одновременно вносит в нее свой собственный вклад, собственные значения и смыслы: история, как и горизонт Видимого, есть абсолютная среда феноменализации, в которой мы укоренены, из которой рождаемся, и она же есть плод наших трудов².

Сходный подход к проблеме аффективности мы видим и в работах Марка Ришира — самого яркого из последователей Мерло-Понти³. Как и Мерло-Понти, Ришир разрабатывает тему историчности феномена; но если для Мерло-Понти история остается «большой историей», историей человечества, то Ришира интересует скорее «физиология и малая история»⁴, которую можно обнаружить у любого феномена и даже любого интенционального переживания. Ришир исходит из опыта: из опыта не полной прозрачности жизни сознания для рефлексии. Феноменологическая рефлексия работает не с жизнью сознания как таковой, а с выраженными значениями: язык сущностно вовлечен в феноменологическую дескрипцию. Рассуждения Ришира основаны на противопоставлении ранних гуссерлевских текстов (а именно «Логических исследований»⁵) поздним («Идеям I» и «Суждению и опыту»), однако если не углубляться в гуссерлевскую схоластику и обратиться к опыту, то главное соображение Ришира выглядит следующим образом: мы чувствуем смутно, и лишь описывая свои переживания, мы постфактум, рекурсивно придаем им прозрачную ясность⁶. В терминологии Ришира это наблюдение звучит следующим образом: пере-

¹ Ibid. P. 29–30.

² Ibid. P. 121. Нельзя не отметить неогегельянский, если не строго марксистский, характер этой схемы.

³ Тенгели и Гондек считают Ришира «самым оригинальным из представителей новой французской феноменологии» (Gondek H.-D., Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin: Surkamp, 2011. S. 41).

⁴ В том смысле, в котором это выражение использует поэтесса Мария Степанова.

⁵ Речь идет о следующем фрагменте из Введения ко второму тому «Логических исследований»: «В нашем случае, однако, собственная достоверность исследования требует того, чтобы этот систематический порядок [изложения чистой логики] все время нарушался, чтобы устранялись понятийные неясности, которые угрожали бы ходу самого исследования, прежде чем естественная последовательность вещей могла бы привести к этим понятиям. Исследование движется как бы зигзагом, и это сравнение подходит тем лучше, что благодаря внутренней зависимости различных понятий в сфере познания все снова и снова следует возвращаться к первичному анализу и испытывать эти понятия на новых понятиях, так же как новые на старых» (Husserl E. Logische Untersuchungen. Band II (1). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. S. 17. Русский перевод: Гуссерль Э. Логические исследования. С. 28).

⁶ Как пишет Клод Романо, общая для феноменологии и Венского кружка мечта о «нейтральном философском методе», то есть о методе, не контаминированном языком, историей языка и отложившимися в языке метафизическими предпосылками, потерпела крах (Romano C. Au cœur de la raison, la phénoménologie. P. 35).

живание исходно *недо-о-предел-ено*, оно *не дано* нам¹, но в процессе феноменологической дескрипции мы его *определяем с избытком*. Нет сознания, не выраженного и своим собственным выражением не искаженного. «Сознание, — пишет Ришир, — есть феномен языка»². Слои выражения не может не быть продуктивным слоем³, потому что в него вовлечено воображение, которое вовсе не является «точным отражением пред-предикативного в предикации»⁴: воображение, отображая невыраженную, пассивную жизнь сознания, ее ограничивает и тем самым понятийно формирует⁵.

Поэтому феноменологический метод (который Марк Ришир не отождествляет ни с редукцией, ни с дескрипцией) есть метод зигзагообразного движения⁶: мы должны постоянно вносить коррекцию в те ошибки, которые мы сами же и внесли при предыдущем описании. «Сами вещи», будучи включены в языковой, а следовательно, и исторический смысловой слой, нами узнаются, опознаются в качестве таковых на основе нашего эмпирического, случайного опыта жизни, включающего в себя не только практику использования вещей (в хайдеггеровском смысле), но и практику intersубъективных отношений, и, шире, практику социальной жизни и науки⁷. Другими словами, мое восприятие моих собственных переживаний, мое восприятие самого себя всегда неустранимым образом включает в себя символическое

¹ Ср.: «Обозначенные исследования зачастую выводят нас из узко феноменологической сферы. <...> ведь именно эта сфера не дана с самого начала, но обретает границы лишь в ходе исследования» (Ibid. С. 27).

² *Richir M. Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. P. 91.

³ Речь идет о знаменитом фрагменте из § 124 «Идей I», где Гуссерль пишет: «Слои выражения — вот что составляет его специфическое своеобразие — не продуктивен, если отвлечься от того, что он как раз и <...> сообщает выражение всем прочим интенциональностям... При этом слой выражающий совершенно сущностно неразделен по своему тетиескому характеру с тем слоем, какой претерпевает выражение, и в этом их совпадении друг с другом первый настолько принимает сущность последнего, что мы так просто и называем выраженное представление — представлением, выраженное верование, предположение, сомнение само по себе и как целое — верованием, предположением, сомнением, равным образом и выраженное желание или воление — желанием или волением» (*Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Книга I / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 271). Этот фрагмент разбирался Деррида в «Голосе и феномене» (*Derrida J. La voix et le phénomène*. Paris: Quadrige; P.U.F., 1967. P. 91–92) и в статье «Форма и выражение» (*Derrida J. La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage // Derrida J. Marges*. P. 189–198). Сходство между ришировской критикой «феноменологического платонизма» и дерридианской критикой «метафизики присутствия» бросается в глаза, однако существенное различие: в отличие от Деррида Ришир, задача которого заключается в построении новой трансцендентальной эстетики, включающей в себя своеобразную метафизику фактивности, занимает вполне традиционную позицию в вопросе о роли философствующего субъекта.

⁴ *Richir M. Phénoménologie, métaphysique, poétique // Les études phénoménologiques*. 1987. № 3 (5–6). P. 83.

⁵ Из этого следует, что валидность всех феноменологических дескрипций, полученных методом эйдетической вариации (то есть всего наследия Гуссерля), должна быть поставлена под вопрос — или, точнее, можно использовать, только поверяя их новым, собственным, опытом.

⁶ И именно поэтому, поясняет Ришир, «чтение Гуссерля представляется столь неблагодарным и столь трудным занятием» (*Richir M. Méditations phénoménologiques*. P. 14).

⁷ Ibid. P. 17.

установление — установление предшествующих мне смысловых и логических структур, которые в то же время изменяются в ходе моей собственной смыслопридающей деятельности.

Напрасно Гуссерль пытался редуцировать присущий смысловым моментам исторический, а значит, эмпирический и случайный характер: даже переход к усмотрению сущностей *лишь по видимости* позволяет прорваться из области не-данного в область данного¹. Феномен никогда не дан вполне, его феноменальный статус постоянно мерцает², осциллирует между данным и не данным, между явлением и иллюзией. Данность всегда «заражена» готовым смыслом, в то время как настоящее феноменологическое исследование направлено к смыслу-в-становлении (*le sens se faisant*). Феноменологическая архе-ология — как возвращение к истоку знания — невозможна³, потому что у словесной ткани, состоящей из переплетения бесконечного числа отсылок, — нет и не может быть начала, а феноменологический опыт, не имеющий словесного одеяния или, точнее, *не воплощенный в слове*, — немислим⁴.

Таким образом, феноменологический метод в его гуссерлевском варианте был основан на мифе об исходном дающем созерцании — мифе, который Ришир в своих ранних работах разоблачает как нарциссистский фантазм о всемогуществе Я⁵. Задача феноменологии⁶ заключается вовсе не в возвращении к исходному созерцанию или исходному смыслу — потому что этот исходный смысл невозможен как таковой, но только в коррекции, уточнении и (у)становлении все новых и новых смыслов: феноменологическая работа есть «подлинное творчество смысла», говорит Ришир⁷. В этом смысле самым лучшим феноменологом является художник или поэт.

Поэзия, согласно Риширу, высказывает то, что ускользнуло от символического установления; она использует ресурсы обыденного языка для того, чтобы перевернуть, развернуть, сломать уже устано-

¹ Ibid. P. 15, ср. также: *Richir M. Qu'est-ce qu'un phénomène? // Les études philosophiques*. 1998. № 4 (138). P. 447–448. О статусе эйдетики у Ришира см. также: *Gondek H.-D., Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich*. S. 50–51.

² Феномены мерцают как звезды, уточняет Ришир (Ibid. P. 448, а также с. 217–218 наст. изд.). Нельзя не отметить близость ришировской схемы французскому бергсонизму и, в частности, анализу «не-знаю-что-или-почти-ничто» у В. Янкевича. Как и у Ришира, феноменальный статус «не-знаю-что-или-почти-ничто» заключается в бесконечном малых колебаниях между явленностью и неявленностью; как и у Янкевича, иллюзия является для Ришира «органом-препятствием» доступу к истине.

³ Здесь следует вспомнить свидетельство Финка о том, что Гуссерль сожалел, что слово «археология», столь точно выражающее сущность философии, уже используется в качестве названия одной из позитивных наук (*Fink E. Studien zur Phänomenologie*. 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 199).

⁴ Гегельянский характер этой схемы особенно виден в ее ранних вариантах. Ср.: *Richir M. Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty // Textures*. 1972. № 4–5. Bruxelles; Paris, 1972. P. 77.

⁵ Ibid. P. 91.

⁶ Для Ришира, как и для Бергсона, теоретическая установка является одновременно и аффективно окрашенной (хотя бергсоновский исторический мессианизм остается Риширу совершенно чуждым).

⁷ *Richir M. Méditations phénoménologiques*. P. 20.

вившиеся логические и смысловые ходы. Другими словами, дело поэта заключается в том, чтобы ввести в игру те смыслы, которые превосходят существующую реальность языка¹. Смысл, который *сказывается* в стихе, не выразим в понятиях, в логических значениях, потому что он вводит в язык «сырое», «дикое» бытие². Стихотворение есть эхо ритма мира, и его ритмичность создает собственную темпоральность, «взрывающую»³ линейную темпоральность обычной логики⁴. Участие в поэтическом или музыкальном творении предполагает особую форму контакта с самим собой, особую форму невременного и непространственного авто-аффицирования, которая, с одной стороны, непосредственно телесна (когда поэт в поисках самого себя обращается к самому себе с речью), а с другой — вовлекает в игру «трансцендентальную интерфактивность»⁵ смысла (когда поэт слушает собственную речь, воспринимает себя через те или иные формы всеобщего, уже учрежденного смысла). Эта двойственность автоаффицированности подразумевает, что Я расщеплено одновременно двумя различными способами⁶, и постоянное осциллирование между двумя этими модусами расщепленности создает своеобразное *έτοιμή* (если понимать под *έτοιμή* отсутствие самоположенности Я). Разумеется, научный философский текст не обладает теми языковыми ресурсами, которые доступны искусству (поэзии, живописи, музыке), однако феноменолог, воспользовавшись радикализованной, преувеличенной (*hyperbolique*) редукцией, может приостановить работу символического установления и тем самым выявить осциллирование феноменов между явлением и иллюзией.

¹ Richir M. Phénoménologie, métaphysique, poétique. P. 100.

² Ср. у Мерло-Понти: «Аморфный» мир восприятия <...> — вечный источник начинания живописи <...> в своей основе является бытием в хайдеггеровском смысле, которое больше всякой живописи, всякой речи, всякой «установки» и которое, однажды схваченное философией в своей универсальности, оказывается содержащим все, что когда-либо будет сказано, и, тем не менее, позволяет нам его творить (Пруст): это *λόγος ἐνδύθητος*, который вызывает к *λόγος* профорикός». Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 245.

³ Richir M. Phénoménologie, métaphysique, poétique. P. 108.

⁴ Акцент на важности ритма для самостановящегося смысла снова сближает Ришира с Бергсоном, с его концепцией «подвижного смысла», действующего не только на разум, но и на телесность воспринимающего субъекта. Как пишет И.И. Блауберг: «Именно ритм, пунктуация и вся «хореография» речи автора доносят до читателя его мысли, смысл фраз, в которых слова, взятые по отдельности, ничего не значат» (Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 495).

⁵ Ришир очень много внимания уделяет интерсубъективной стороне аффективных состояний: настроение, чувство всегда могут быть разделены, всегда принадлежат какой-то межчеловеческой совместности, которую Ришир и называет «интерфактивностью» (Richir M. Variations sur le sublime et le soi. Grenoble: Jérôme Millon, 2010. P. 24).

⁶ Этот хиазм между непосредственно-телесной аффективностью и аффицированностью уже установленным, символическим, общим с другими смыслом, о котором говорит Ришир, хорошо виден на примере стихотворения М. Степановой «Тир в парке Сокольники» (Степанова М. Стихи и проза в одном томе. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 97): лирическая героиня стреляет в тире по мишеням, но в то же время это она сама, «в своей недальновидной юбочке», висит в этом самом тире мишенью, прибитая «за бедро», потому что между нею и ней самой вклинилась история («танковый бабах» осени 1993 года и шире — «большая история» в целом).

Тема фактической историчности феномена, унаследованная французской феноменологией у неогегельянства, сплетаясь с анализом аффективных структур, становится своеобразной «теорией сингулярностей» в жизни субъекта. Эти «сингулярности» могут происходить на микро-уровне — как, например, у Ришира — или на макро-уровне, как у Мерло-Понти; они могут носить характер локальной «коррекции» субъективности в результате своеобразной рекурсии (авто-аффицированность языком, плотью, фантомной плотью, игрой воображения) либо, напротив, описываться как драматическое или, скорее, катастрофическое событие, которое не столько определяет какие-то отдельные моменты в жизни субъекта, сколько производит самого субъекта в качестве того, кто может говорить от первого лица. Как пишет Левинас, «Я начинается не с само-воздействия суверенного Я, которое к тому же, во вторую очередь, способно сострадать другому; но [Я начинается] посредством безначальной, предшествующей любому само-воздействию травмы возникновения Другого»¹.

Именно в терминах травмы или глобальной катастрофы, имевшей место в диахроническом, «незапамятном» прошлом, Левинас будет описывать гетеро-аффицированность Другим, а Мишель Анри — авто-аффицированность Жизнью вечной. Разумеется, порожденный в результате подобной катастрофы субъект уже не будет замкнутой на себя самодостаточной целостностью; однако в равной мере этот субъект не будет и взрывающейся изнутри, диффузной, но в то же время бесплотной самостью, наподобие хайдеггеровского *Dasein*. Новый субъект французской феноменологии будет субъектом ранимым или, точнее, всегда уже *раненым*². Именно *опыт страдания*, в котором переплетаются уязвленность извне и моя собственная уязвимость, станет парадигмальным примером аффицированности и для Левинаса, и для Анри.

Хотя «глубокие» (или «особые»³) феномены и «не видны невооруженным глазом», французская феноменология вовсе не стремится превратиться в герменевтику: речь идет о формах доступа к сокрытому, которые не сводятся к истолкованию, а выявляют это сокрытое иначе. Мы имеем доступ к этим сокрытым не-феноменам или сверх-феноменам, потому что они некоторым образом на нас влияют, воздействуют, травмируют. Другими словами, для того, чтобы эти недо- или сверх-феномены могли явиться, нужна определенная среда феноменализации — но уже не «световая» среда абсолютной видимости, а «плотная» среда уязвимой, ранимой субъективности⁴. Если скрытый феномен из чего-то и интерпретируется, «вычитывается», то лишь из того текста, который — в соответствии с библейской метафорой, ко-

¹ Levinas E. Dieu, la Mort, et le Temps. Paris: Grasset, 1993. P. 209.

² Левинас пишет о конечном, которое «ранено» бесконечным (Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991. P. 230).

³ Gondek H.-D., Tengelji L. Neue Phänomenologie in Frankreich. S. 216.

⁴ См. статью Р. Бернета в наст. изд.

торой Кафка придавал столь страшную форму¹, — вырезан «на плотных скрижалях сердца»². Так субъект оказывается уже не «агентом» познания, а «носителем» претерпевающей, отвечающей на различные воздействия телесности. Именно поэтому аффективность не исчерпывается просто уязвимостью или травмированностью. Рана не просто переживается и отодвигается в прошлое, она определенным образом усваивается и присваивается, она приобретает статус значения, смысла, логоса. Живая плоть субъекта становится своего рода книгой, куда языком ран, разрывов и катастроф вписывается история мира.

3.А. Сокулер

О чем говорит язык?

Учение Левинаса и исследования в когнитивной психологии

В данной статье мы попытаемся, во-первых, рассмотреть понимание языка в учении Э. Левинаса, проследив его вплоть до утверждения, что в основе языковых значений лежит значимость, присущая человеческому лицу; во-вторых, сравнить выстраиваемое Левинасом понимание языка с данными современных когнитивных исследований; в-третьих, обсудить, какие выводы можно извлечь из этих данных применительно к учению Левинаса, в-четвертых, высказать в заключение некоторые соображения об отличии образов языка у Левинаса и Деррида.

Язык в учении Левинаса

Язык оставался одним из центральных сюжетов философии XX века и сохраняет такую позицию в первое десятилетие века XXI. Он становился фокусом размышлений таких разных мыслителей, как Рассел, Витгенштейн, Хайдеггер, Гадамер, Розенцвейг, Деррида. К сожалению, результаты их размышлений невозможно собрать в единую конфигурацию, поскольку они опирались на принципиально разные предпосылки и шли в совершенно разных направлениях. Тем более интересно, что у Э. Левинаса в книге «Иначе, чем быть, или Превыше бытийствования»¹ и других текстах язык выступает принципиально двойственным явлением, и в этой двойственности можно различить два облика языка, заданные двумя ведущими философскими направлениями XX века, родоначальниками одного из которых были Рассел и Витгенштейн, а другого — Хайдеггер.

Говоря о языке, Левинас различает «сказанное» (le Dit) и «говорение» (le Dire). В первом приближении это различие можно было бы описать как различие результата действия и самого действия. Сказанное есть продукт говорения и его след. Говорение есть действие, разворачивающееся во времени. Говорение диахронично, а в сказанном диахрония редуцируется до синхронии. Сказанное редуцирует — как бы останавливает — диахронию темпоральности. Более того: оно расчленяет нерасчленимый непрерывный поток бытия на отдельные определенные сущие².

¹ Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Nijhoff, 1974.

² См. подробнее: Сокулер З.А. Говорение и сказанное в учении Э. Левинаса: о том, что может и что не может быть выражено в языке // Вестник Московского университета. Сер. 7. 2012. № 5. С. 26–40.

¹ «В исправительной колонии» машина «пишет» приговор на теле осужденного.

² 2 Кор. 3, 3.

Подчеркивая такие свойства языка, Левинас, разумеется, не является первооткрывателем. О том, что язык «расчленяет» реальность, писали Э. Сэпир и Б. Уорф. Рассел и Витгенштейн говорили о том, что язык увлекает нас в ловушку: имеющиеся в языке существительные или именные обороты заставляют допускать соответствующие им объекты. Рассуждения Левинаса о языке принимают эти установки и идут дальше.

Левинас подчеркивает, что языку присуща способность редуцировать диахронию, делая движение, изменение, действие не глаголом, а существительным, то есть превращая их в некий вид объектов. В этом можно увидеть продолжение темы «языковых ловушек», разрабатывавшейся Расселом и Витгенштейном. Картина языка у Левинаса вбирает в себя эту линию философии языка, но не сводится к ней. Левинас пишет о том, что сказанное, с одной стороны, систематическим и необходимым образом искажает говорение, но, с другой стороны, неразрывно с ним связано. Даже структура простого утвердительного суждения «А есть В» несет в себе след диахронии говорения.

Сфера «сказанного» совпадает с языком, как он трактуется большинством философских интерпретаций. Однако указание на то, что сказанное не автономно, а представляет собой след или «перевод» говорения, открывает иное, метафизическое измерение языка и меняет способ его рассмотрения. Для аналитической философии, структурализма и постструктурализма язык полностью конвенционален. Для Хайдеггера же он есть «дом бытия». А у Левинаса язык выступает и тем, и другим. Сказанное, безусловно, конвенционально, но говорение, связанное со временем, несущее в себе диахронию, являет тем самым природу бытия, человеческого существования особенно. Своеобразие левинасовского подхода к языку состоит в том, что он совмещает два разных образа языка, устанавливая между ними сложные диалектические отношения. (Надо только пояснить, что левинасовская диалектика не предполагает никакого «снятия» различия и напряжения между двумя названными гранями языка.)

Напряжение не «снимается» и не преодолевается, оно принадлежит самой сути языка — и человеческой экзистенции. Человек несомненно потоком времени, в котором он непрерывно утрачивает свою самостоимость, однако язык, посредством которого он пытается ухватить суть мира и того, что с ним происходит в мире, превращает нерасчленимый поток в синхронные ансамбли самостоимительных сущих. Эта двойственность языка проявляется в том, что язык есть одновременно и «разрастание глагола», и система имен¹.

Мы употребили здесь слово «экзистенция», не характерное для Левинаса, чтобы избежать употребления в данном контексте слова «бытие», ибо человеческая экзистенция, по Левинасу, «расположена» как раз в точке разрыва, когда бытие, раскалываясь, открывается тому, что «превыше бытия». Представляется, что для Левинаса человеческая эк-

зистенция не может занять определенное «место» ни в бытии, ни в том, что превышает бытия.

Параграфы книги «Иначе, чем быть, или Превыше бытийствования», посвященные языку, сначала выглядят описанием языка как данности. Язык и присущая ему диалектика говорения и сказанного предстает своего рода фактом, который открыло и зафиксировало философское исследование. И описание это, как мы отмечали выше, лежит в русле доминировавших в философском пространстве трактовок языка, одновременно оказываясь оригинальнее и глубже, поскольку вобрало в себя образы языка, создававшиеся как в аналитической философии, так и в экзистенциальной философии Хайдеггера. Само по себе это сочетание является достаточно смелым и неожиданным, однако мысль Левинаса движется дальше. Помимо «говорения, коррелированного со сказанным», Левинас постулирует как его основание и условие возможности — говорение изначальное (или предначальное).

Здесь, конечно, интерпретатору мысли Левинаса следовало бы выстроить логический переход от всего сказанного выше о языке к выводу о том, что философское рассмотрение языка не может ограничиться только «сказанным» и «говорением, скоррелированным со сказанным». Однако мы не можем так гладко выстроить свой текст. Причина этого в том, что сам Левинас не предоставил нам такой возможности. Его тексты, как мы их видим, показывают, что Левинас пробует различные заходы, чтобы фундаментализировать названный переход. Например, в эссе «Заметки о смысле» (с. 18–38 настоящего сборника) Левинас начинает рассуждение, констатируя, что для философской традиции естественным местом смысла является познание; затем он анализирует то, каким образом эта классическая установка реализуется в учении Гуссерля о «наделении смыслом», осуществляемым интенциональным сознанием. Интонация левинасовского текста вначале звучит вполне сочувственно, но быстро становится все более критической. Левинас пытается передать читателям свою неудовлетворенность рассуждениями Гуссерля и таким путем подвести их к необходимости другого понимания источника смысла. Но это подведение никак не может превратиться в дедуцию иного подхода и просто прерывается риторическим вопросом: «Но неужели мысль имеет смысл только посредством познания мира?» Так же и в работе «Иначе, чем быть, или Превыше бытийствования» интонация становится осторожной, вопросительной и воплощается в условном наклонении используемых глаголов. «Но состоит ли способность говорить у человека, — какой бы ни была функция, строго коррелятивная сказанному, — на службе бытия?» — вопрошает Левинас, замечая, что в таком случае субъективность оказалась бы сведенной к одному из значений, принимаемых переменной, пробегающей по области бытийствующего¹.

¹ *Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 70, 71.*

¹ *Ibid. P. 66.*

Но вопросительность в его тексте перемежается фразами с непрекаемой, авторитарной и чуть ли не проповеднической интонацией¹. Нам представляется, что такое сочетание интонаций является знаком принципиального, но в то же время и проблематичного момента концепции Левинаса. Он старается сделать очевидным для читателя, что язык и языковая коммуникация не могут объясняться «сами по себе», и потому мы должны увидеть за ними, как условие их возможности, говорение, превышающее любое сказанное, превышающее даже и любое говорение, скоррелированное со сказанным. Это говорение, следовательно, принадлежит иному измерению, — измерению того, что «превыше бытия»: «Ибо значение говорения превышает (*va au-delà*) сказанное; не онтология порождает говорящего субъекта. Напротив, значение говорения, превышающее (*allant au-delà*) бытийствование (*l'essence*), собранное в сказанном, одно только и сможет оправдать представление бытия, или онтологию»². Говорение, о котором идет речь в цитированном высказывании, не может быть фактом, оно принадлежит измерению более высокого, чем факты. Оно не связано ни со словами, ни со звуками. Такое говорение явлено в *значении*. «Речь шла бы о значении, чье обозначаемое (*signifié*) не является чем-то, определяемым темой сказанного, “какой-то такой вещью” <...>»³. Речь, таким образом, идет о значении особого рода. Говорение, не связанное со сказанным, являет себя в значении, — или значение являет себя в говорении, не связанном со сказанным. Это значение составляет условие возможности любых языковых значений, предъявляющих себя в сказанном, при этом само оно скорее соответствует смыслу, который мы вкладываем в слово «значение» в выражении: «это имеет большое значение». Речь идет о значении в смысле ценности и значимости. Таким значением обладает человеческое лицо, лицо другого человека. Нагое, открытое, незащищенное, и в то же время способное на «мягкое насилие»: с этого лица глаза говорят мне, они запрещают мне насилие, они бередят душу и лишают покоя безмолвным повествованием о своих нуждах и бедах, о своей незащитности и обреченности смерти. Сила этих просьб и запретов, с которыми обращается лицо, показывает его значимость. Сила этих просьб и запретов — это и есть близость Другого. Таково пред-начальное говорение, предшествующее любому сказанному и составляющее условие возможности языковой коммуникации и языкового значения. Поэтому говорение, предшествующее

¹ Ср. как сын Левинаса Микаэль вспоминает голос своего отца в его выступлениях: «Это был голос задыхающийся, неуверенный, спадающий к регистрам доверительности, чтобы взметнуться в *accelerando* и *crescendo*, прерываемых робким “не правда ли?”, словно в попытке ухватить ускользающее понятие. Это голос затравленный и авторитарный, ироничный и рыдающий одновременно<...>» (*Levinas M.* Introduction — *La transmission posthume. L'écriture désespérée, l'écriture inspirée: les Carnets de captivité et autres inédits* // Housset E. et Calin R. (dir.). *Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 2012. № 49. P. 16).

² *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 66.

³ *Ibid.* P. 67.

любому сказанному, — это ответственность за Другого, это близость¹ Другого. Ведь говорить — значит отвечать другому. Но этот пред-начальный ответ не выразим в словах. В говорении, которое предшествует любому сказанному, не происходит обмена знаками, информацией. Происходит нечто гораздо более глубокое: принятие на себя нравственных обязательств по отношению к Другому², принятие на себя обязанности помогать; предшествующее любому решению или выбору, происходящее в полной пассивности субъекта признание значения — значимости — Другого. Предначальное — ан-архическое — говорение (*le Dire pré-originaire*) значит — поставить себя на место Другого (*la substitution*). «Акт “говорения” с самого начала будет здесь введен как предельная пассивность в выставленности Другому, каковая есть не что иное, как ответственность за свободные инициативы другого»³. В основе наших разнообразных словесных игр лежит говорение, однако «говорение как раз не сводится к игре слов. Предшествуя словесным знакам, которые оно соединяет, языковым системам и игре семантических оттенков, — предшествуя языкам — оно является близостью одного к другому, принятием обязательств, “один-ради-другого”, значимостью значения»⁴.

Истоки человеческой коммуникации согласно исследованиям когнитивной психологии

Ответственность за Другого и ради Другого предъявляется субъекту в его пассивности. Она не оставляет места для его выбора и решения; она сама выбирает субъекта, и последний уже не может уклониться от своей избранности, — хотя мы прекрасно знаем, что люди в подавляющем большинстве прекрасно умеют уклоняться от обременительной избранности, причем сам Левинас не питает иллюзий относительно человеческой природы. Тем не менее, — а может быть, именно по этой причине, — в его текстах ответственность за Другого, пред-начальное говорение предстает как особого рода факт, predeterminedенный в абсолютно прошедшем незапамятном прошлом.

Мы понимаем всю рискованность употребления слова «факт» применительно к тому, что «превыше бытия», и все же текст Левинаса оставляет такое впечатление, что автор ищет способ обосновать непреложность этого факта, не потеряв при этом его особость, ибо последний принадлежит измерению не сущего, а должного. Речь, разумеется, не идет о фактах человеческого поведения, а именно о факте реальности должностования, вызывающего к людям.

¹ См., например: *Ibid.* P. 75, 244.

² *Ibid.* P. 80.

³ *Ibid.* P. 81.

⁴ *Levinas E.* L'Intrigue de l'Infini, Textes reunis et présents par Marie-Anne Lescourret. Flammarion, 1994. P. 139.

В этом контексте нам представляется небезынтересным обратиться к некоторым научным исследованиям истоков человеческого языка, чтобы посмотреть, какого рода факты они обнаруживают, и можно ли найти среди них соответствия с левинасовской идеей пред-начального говорения как ответственности за Другого¹. Ценный материал для таких размышлений содержит книга М. Томаселло «Истоки человеческого общения»².

Прежде всего надо обрисовать основные идеи этой работы. Томаселло доказывает, что искать эволюционных предшественников человеческого языка в *голосовых* сигналах, подаваемых человекообразными обезьянами, не имеет смысла. Их вокализации неразрывно связаны с эмоциональным состоянием и ни для кого не предназначены. Например, обезьяна, заметившая змею, приходит в возбуждение и издает определенные крики, которые другие обезьяны, услышавшие ее, распознают как свидетельствующие о приближении змеи. Но это не значит, что обезьяна кричит, чтобы предупредить других. Она точно так же кричит и тогда, когда никто ее не слышит. Этот крик является проявлением рефлекса, выражением ее возбуждения, а не актом коммуникации. Недаром крики одинаковы у особей внутри одного вида, и человекообразные обезьяны не обучаются новым звуковым сигналам.

Принципиальным моментом концепции Томаселло является тезис, что истоки человеческого языка надо искать в жестикуляции приматов. В самом деле, он показывает, что *жестовые* сигналы человекообразных обезьян обладают важными чертами, присущими человеческой коммуникации: «В жестовых репертуарах особей внутри одного вида и даже одной стаи имеются большие индивидуальные различия; в том числе, существуют уникальные жесты, изобретенные отдельными индивидами; <...> обезьяны, как правило, выполняют жест только тогда, когда реципиент в достаточной степени внимателен, и после этого зачастую следят за реакцией реципиента и ждут ответа; обезьяны со значительным опытом общения с человеком легко изобретают или выучивают различные новые жесты»³.

Поэтому автор считает, что именно жестовый язык приматов является эволюционным предшественником человеческой коммуникации, а «первыми специфически человеческими формами коммуникации были пантомимическая коммуникация и, прежде всего, указательный жест»⁴.

¹ См. также: Косилова Е.В., Кричевец А.Н. Субъект и Другие // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2011. № 6.

² Томаселло М. Истоки человеческого общения / Пер. с англ. М.: Языки славянских культур, 2011 (Tomaseello M. Origins of Human Communication. The MIT Press, 2008). Я признательна проф. А.Н. Кричевцу, который обратил мое внимание на эту работу. См. также: Кричевец А.Н. Cogito, Другой и представления о психическом // Психологические исследования. 2010. № 5 (13).

³ Ibid. С. 40–41.

⁴ Ibid. С. 28.

Читатель поймет, какое отношение это имеет к вопросу о пред-начальном говорении, когда увидит, чем жестовая коммуникация людей отличается от жестовой коммуникации приматов. Эти различия приобретают особое значение в свете того, что именно здесь — если принять эволюционную гипотезу автора — коммуникация животных ближе всего подходит к человеческой.

Если звуки, издаваемые человекообразными обезьянами, предопределены генетически, то в том, что касается жестов, обнаруживается креативность и индивидуальность наших эволюционных предшественников. Обезьяны сами изобретают различные жесты, например, для приглашения поиграть, пойти куда-то вместе, выпрашивания еды. Эти жесты повторялись и становились привычными, если партнер реагировал на них желаемым образом.

Чело­векообразные обезьяны, живущие среди людей, часто научаются указательным жестам, чтобы показать человеку, чего они хотят. Описывая примеры такого поведения обезьян, автор подчеркивает, что указательные жесты *используются обезьянами исключительно в функции требования*. Интересно, что человекообразные обезьяны используют указательные жесты исключительно в общении с человеком, но не в общении друг с другом. Автор предлагает такое объяснение этого примечательного факта: опыт показал обезьяне, что люди дают им пищу или оказывают помощь, когда обезьяна в этом нуждалась. Но по отношению друг к другу обезьяны этого не делают. То есть люди помогают обезьянам, но у других обезьян нет мотива оказывать друг другу помощь.

Исследования показали, что человекообразные обезьяны понимают, что другие видят, а что — нет. При жестовой коммуникации приматы отслеживают направленность внимания друг друга. «Такое внимание к вниманию окружающих в процессе коммуникации встречается только у приматов; возможно, его нет даже у низших обезьян»¹. «Общая схема коммуникативного акта при использовании жестов у человекообразных обезьян: проверить, на что смотрит партнер → если необходимо, обойти его → сделать жест → проверить реакцию партнера → если необходимо, повторить или использовать какой-нибудь другой жест»². Приматы способны следить за взглядом другого. Например, если человек смотрит или указывает на пищу, которую обезьяна в данный момент не видит, то, проследив направление его взгляда или жеста, она пойдет и возьмет эту пищу.

Но тут есть одна весьма важная деталь, которая показывает глубокое различие между жестовой коммуникацией людей и человекообразных обезьян. Она вскрывается в следующем любопытном эксперименте. Экспериментатор «прячет» еду в одной из трех закрытых корзин, а его помощник за ним «подсматривает». Затем «подсматривающий»

¹ Ibid. С. 49.

² Ibid. С. 50.

дает обезьяне подсказку, указывая ей на ящик, в котором спрятана еда. «Удивительным образом после этого обезьяны выбирали корзинки случайно, хотя практически в каждой пробе они очень сильно хотели найти пищу. Довольно часто обезьяна отслеживала указательный жест и взгляд “помощника” в сторону правильной корзины, но впоследствии ее не выбирала»¹. Однако если условия эксперимента изменялись так, что «помощник» показывал, что он сам тоже хочет получить эту еду, но не может до нее дотянуться, то совершенно такой же жест — протянутую в сторону корзинки руку — обезьяна прекрасно понимала и выбирала именно эту корзинку.

Следовательно, причиной поведения обезьяны в первом эксперименте было то, что она не понимала *намерений* человека, а именно, она не понимала, с какой стати он показывает ей на какую-то корзинку. Она не предполагала у него *намерения помочь*. Интересно, что в таком же эксперименте задачу легко решали маленькие щенки (но не волчата!) и младенцы 14 месяцев. Они, в отличие от обезьяны, понимали *намерение человека помочь* и выбирали ту корзинку, на которую он указывал.

Человеческая жестовая коммуникация, разумеется, богаче и сложнее жестовой коммуникации приматов. Она может быть очень эффективной и передавать самое разнообразное содержание. Вспомним, например, о ситуации туриста в чужой стране, языка которой он не понимает. Небольшая пантомима и (или) указательный жест в человеческом общении могут передать достаточно сложную и богатую информацию. Каким образом? Объяснение указывает на принципиальный момент концепции Томаселло: люди способны на *совместное, разделяемое с другими* знание, внимание и намерения. Если вернуться к примеру с туристом, то возможность объясниться жестами в чужой стране опирается на совместное знание туристов и аборигенов о том, что обычно нужно в этих местах туристу и что вообще может быть нужно человеку. Благодаря этому вы можете ткнуть пальцем в карту, и случайный прохожий поймет, что вы хотите знать, как добраться до этого места, и жестами же попытается вам это объяснить. А если вы покажете прохожему, например, на ушиб или ранку, то он поймет, что вы ищете место, где оказывают первую помощь.

Или представим себе ситуацию, когда на прогулке А указывает В на какую-то машину. Значение этого жеста определяется областью *совместных знаний* обоих. Например, если А знает, что В интересуется машинами, то этот жест будет означать, что он хочет обратить внимание В на интересную модель. Если А знает, что на этой машине едет жена В, то значение жеста будет другим. Обратим внимание на то, что смысл жеста зависит не только от того, что А знает, но и от того, что В знает, что А знает. Если А знает, что на этой машине ездит жена В, но В не знает, что А это знает, то В поймет тот же самый жест иначе. Таким

¹ Ibid. С. 54.

образом, подчеркнем это еще раз, богатые выразительные возможности жестовой коммуникации у людей опираются на возможность *совместного знания*. Люди должны что-то знать вместе, и знать, что они вместе это знают. «Реципиенту совместное знание необходимо, чтобы определить, на что направлено внимание коммуниканта <...> и почему он вступает в общение <...>»¹.

При этом, как подчеркивает исследователь: «Крайне важный момент относительно совместных знаний заключается в том, что они позволяют людям подняться над собственной эгоцентрической точкой зрения»². Чтобы понять, на что указывает А, В должен понять, почему А думает, что для В важно посмотреть в данном направлении. Обратим внимание, что использование простого указательного жеста имеет сложный психологический рисунок: А мысленно ставит себя на место В, представляя, что должно заинтересовать или быть полезным В, который, в свою очередь, истолковывает этот жест, исходя из того, что А, указывая ему на что-то, имеет в виду то, что должно быть В интересно³. При этом В как бы ставит себя на место А, который поставил себя на место В, и т. д. Что это, как не исходный, простейший вариант той «подстановки», о которой пишет Левинас? Подстановки, составляющей условие возможности человеческой коммуникации и человеческого языка.

Томаселло стремится показать, что в основе человеческой коммуникации лежит жестовая коммуникация (во всяком случае, при этом допущении картина эволюции, приведшей к появлению человеческого языка, состоящего из конвенциональных знаков, становится более понятной). При таком предположении наглядно видны и непрерывность развития, ведущего от человекообразных обезьян к человеку, и разрыв в этом развитии, состоящий в том, что человеческая коммуникация «обусловлена в первую очередь их (людей) видоспецифическими кооперативными коммуникативными мотивами»⁴. Исследователь выделяет следующие мотивы: «Первый и наиболее очевидный коммуникативный мотив у людей — это мотив просьбы, <...> (то есть добиться, чтобы другие сделали то, что от них хотят), который в общем случае является свойством намеренных коммуникативных сигналов всех человекообразных обезьян»⁵. Однако и тут есть важное различие между приматами и людьми. Для людей свойственно выражать свои желания

¹ Ibid. С. 80.

² Ibid.

³ Включая и такую мотивацию, как желание показать В, что ему, А, интересно. Но такая мотивация исходит из предположения, что В *небезразлична информация, относящаяся к А*. Например, если во время покупки продавщица укажет мне на женщину, стоящую за мной в очереди, я не пойму этот жест как указание на то, что именно такую шляпу хотелось бы иметь продавщице, поскольку у нее нет оснований полагать, что мне это интересно или как-то меня касается. Конечно, я буду интерпретировать ее жест, исходя из ситуации в магазине (например, что я задерживаю очередь или задеваю, сама этого не замечая, стоящую за мной женщину и т. п.).

⁴ Томаселло М. Истоки человеческого общения. С. 85.

⁵ Ibid. С. 86.

в разнообразной и, как правило, более мягкой форме, в зависимости от того, насколько реципиент готов сотрудничать и помогать. Зачастую люди просто информируют других о своем желании, исходя из того, что другие настроены на помощь. Например, фраза «Я хочу пить» выступает как просьба, поскольку говорящий исходит из того, что простое информирование о его желании побудит окружающих исполнить его. Водитель застрявшей машины часто просто указывает проезжающим водителям на то, что является причиной его проблем, и получает помощь от незнакомого ему человека¹.

Таким образом, установка на сотрудничество и взаимопомощь является предпосылкой даже этого примитивного мотива коммуникации. Но гораздо более отчетливо она присутствует во втором мотиве коммуникации: «Второй базовый мотив человеческого общения, по-видимому, уникальный для нашего вида, отражается в том факте, что люди часто предлагают свою помощь другим даже без соответствующей просьбы»². Один из распространенных примеров такого рода: вы что-то уронили, и прохожие указывают вам на оброненную вещь. Или, в вагоне метро, вас хлопают по плечу и показывают, что за вашей спиной освободилось место. Указательный жест часто функционирует как информирование и предложение помощи одновременно, потому что А информирует В о том, что должно быть важно для В. «<...> можно сказать, что просьбы отражают направление от-Тебя-ко-Мне, поскольку я хочу, чтобы ты выполнил мое желание, тогда как информирование отражает направление от-Меня-к-Тебе, поскольку я хочу удовлетворить твои интересы и пожелания»³.

Не менее интересным и важным в контексте обсуждаемой темы является и третья выделяемая исследователем базовая мотивация коммуникативного акта: желание разделить с другими свои чувства и переживания, то есть желание *приобщения*. Например, на прогулке вы вряд ли станете любоваться особенно красивым видом без того, чтобы указать на него спутнику.

Таким образом, человеческая коммуникация опирается на предположение коммуникантов о взаимной готовности к взаимопомощи. Это является нормой человеческой коммуникации до такой степени, что ее нарушения влекут социальное отчуждение вплоть до подозрений в ненормальности. Так, предоставление информации, в которой нуждаются

¹ «При всем своем сходстве, указательные жесты, которые выполняют шимпанзе, когда указывают людям на ту пищу, которую хотят получить, не являются кооперативным требованием, поскольку обезьяны пытаются заставить человека сделать необходимое им действие прямо, а не путем информирования его о своих желаниях. Они не ожидают, что если сообщить о нем другому, то человеку (тем более шимпанзе) это будет небезразлично. Но людям — реципиентам часто есть дело до желаний других. У них есть собственные причины, по которым им нравится выполнять чужие просьбы, если эти просьбы не слишком обременительны. И поскольку коммуниканты — люди осведомлены об этом, то во многих ситуациях им достаточно всего лишь дать знать о своих пожеланиях» (Ibid. С. 87).

² Ibid.

³ Ibid. С. 88.

ся другие люди, во многих типичных ситуациях — сообщить, сколько времени, как пройти в некоторое место, и др. — является социальной нормой.

Томаселло интересуется вопросом о происхождении разделенного знания и установки на сотрудничество в онтогенезе и филогенезе. Для наших целей интерес представляет исследование того, как развивается жестовая коммуникация у младенцев. Она появляется еще до того, как ребенок овладевает языком, но в ней присутствуют основные принципы и мотивы человеческой коммуникации, о которых говорилось выше. Замечено, что у младенцев еще в возрасте трех месяцев появляется движение, которое выглядит как указательный жест: младенец держит свою ручку с вытянутым указательным пальчиком. Однако никаким коммуникативным содержанием такой жест не обладает. Осмысленный указательный жест — это попытка с определенной целью управлять вниманием других людей. Формирование такой способности требует некоторого понимания *других людей*. Оно складывается между девятью и двенадцатью месяцами. В этот период младенцы приобретают способность понимать, что другие тоже чего-то хотят и что они выбирают какие-то средства для осуществления своих желаний; младенцы также приобретают способность вступать во взаимодействие с другими людьми, основанное на формировании и реализации *совместных намерений*. Они, что очень важно, оказываются способными создавать совместные с другими людьми знания. То есть указательный жест появляется у младенцев тогда, когда у них формируются базовые предпосылки для способности к разделенному с другими знанию и вниманию и к сотрудничеству с другими.

Наблюдения показали, что младенцы в возрасте 11–13 месяцев употребляют указательный жест во всех перечисленных выше функциях. Они указывают взрослому на тот предмет, который тот ищет (если имеют возможность его видеть). Указательный жест, особенно в сопровождении обиженного хныканья или радостного повизгивания, часто служит для того, чтобы создать сферу совместного знания и поделиться с другими. Например, 13-месячный младенец наблюдает за тем, как отец наряжает елку. Когда в комнату входит дедушка, он указывает дедушке на елку и радостно визжит, что можно интерпретировать как желание разделить с дедушкой свою радость по поводу наряженной елки.

Томаселло указывает также на синхронность в развитии жестовой и языковой коммуникации. Дело в том, что усвоение ребенком конвенциональных языковых значений требует понимания того, для чего взрослый использует данное слово, а это, в свою очередь, предполагает умение понимать, на что направлено внимание другого человека, чего он хочет, почему для достижения своей цели он выбирает такие средства, а не другие. Поэтому усвоение языка требует способности формировать совместные знания, совместное внимание, совместные цели

и совместную деятельность, направленную на осуществление общей цели, без чего, как мы видели, невозможна и человеческая жестовая коммуникация.

Можно сказать, что только после того, как ребенок увидит в окружающих его людях именно людей и осуществит первую «подстановку», ставя себя на место других и определяя, что нужно или интересно другому, у него появляется жестовая коммуникация и начинается овладение языком.

Насколько эти данные релевантны для учения Левинаса?

Мы обратились к исследованиям Томаселло, потому что они, как нам представляется, подкрепляют утверждения Левинаса относительно пред-начального говорения. Эти исследования показывают, что языку предшествует, составляя условие его возможности, начальная форма «подстановки» и «установка на сотрудничество», как это называет Томаселло, в которой тоже можно увидеть примитивную форму того, что Левинас называет «ради-другого». Человек, как учит Левинас, не выбирает эти установки, а получает их в полной пассивности, предшествующей оппозиции активного и пассивного. Что касается работы Томаселло, то в ней как раз показывается, что человек не выбирает установку на сотрудничество и соответствующие способности, потому что они являются видоспецифическими для *Homo sapiens*. Они просыпаются в индивиде, и в той мере, в какой их актуализация не выбирается, а обусловлена генетически, на долю любого нормального индивида выпадает «изначальная пассивность, более пассивная, чем сама пассивность». Такая пассивность открывает его пониманию нужд другого человека. В то же время любой здоровый младенец активно и неутомимо стремится продвигаться по предзаложенным в нем ступенькам развития. Так что воистину эта предельная пассивность есть в то же время и активность; можно сказать, таким образом, что она предшествует оппозиции пассивности и активности.

Но что мы доказали, обратившись к исследованиям Томаселло? Что отсюда следует для учения Левинаса? — И много, и мало. С одной стороны, у Томаселло можно найти фактический материал, подкрепляющий утверждения Левинаса о «близости», «пассивности» и об установке «ради-другого» как об изначальных условиях возможности человеческого языка. Однако нуждается ли учение Левинаса в подобном фактуальном подкреплении? Ведь нельзя забывать, что сам Левинас поднимает эту установку и «близость» в трансцендентную высь, связывает с метафизическим измерением, разрывая, противопоставляя бытие (онтология) и то, что превыше бытия (метафизику). Но в то же время Левинас, очевидно, не может допустить, чтобы измерение того, что превыше бытия, совсем утратило связь с действительностью и превратилось в утопию. Как нам представляется, Левинас стремится

ся фундаментализировать это измерение в эмпирической данности человеческой природы и ищет подступы к нему, исходя из телесности, смертности, старения, любви, деторождения¹. Поэтому мы полагаем, что использование результатов исследований Томаселло не противоречит духу философии Левинаса.

В то же время очевидно, что рассмотренные здесь эмпирические подкрепления слишком слабы. Речь идет о присущей людям и достаточно рано проявляющейся в онтогенезе спонтанной готовности помогать, — когда это не затруднительно и не противоречит собственным интересам. Так что описываемая спонтанная готовность отличается от готовности отдать последнюю рубашку и последний кусок хлеба, от ответственности за неподвластную мне свободу Другого.

Трансценденция, о которой пишет Левинас, трудна и травматична для субъекта. Иначе не было бы ей такой цены, она не свидетельствовала бы о выси и не составляла бы славу Бесконечного. Таким свидетельством может быть только поступок, который не просто выбран свободно, но осуществлен в предельном усилии самопреодоления — за пределами всех своих возможностей. А человек, как мы знаем, обладает не только установками на сотрудничество: он склонен делить всех на своих и чужих и распространять названную установку только на своих, а на чужих реагировать «аллергически». Человек, далее, безусловно эгоистичен, о чем твердят моралисты и проповедники. В любом случае, если и существует генетическая предрасположенность как биологический фундамент той «пассивности, которая пассивнее любой пассивности», о которой пишет Левинас, то ее проявления опосредуются таким множеством других предрасположенностей и социальных ориентаций, идеологием, оправданий, что за человеком остается свобода выбора.

И тем не менее даже в мире, где агрессивное отношение к чужакам по большей части социально санкционировано, Левинас остается правым, говоря об изначальной и пред-начальной *избранности к «близости» Другого*. Эта метафизическая избранность не гарантирует того, что люди в действительности стремятся к нравственности своих поступков. Но она гарантирует, что бесчеловечность не может быть основой стабильного существования общества.

Сказанное, говорение и трансцендентальное означающее

Идеологемы, социальные стимулы для «аллергии» по отношению к другим, всевозможные оправдания эгоизма, нарциссизма, эстетизация жестокости принадлежат сфере «сказанного», живущей по своим законам. (Разумеется, в нее входят не только эти малоприятные образования!)

¹ См. также: *Bensussan G. De la «signification corporelle du temps» // Housset E. et Calin R. (dir). Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini. Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, 2012, № 49. P. 315–324.*

Вообще, сфера сказанного, как нам представляется, хорошо описывается в терминах Жака Деррида. Деррида, правда, говорит не о «сказанном», а просто о языке. Для него язык образует систему, в которой значения определяются игрой взаимных различий. Как нам представляется, Левинас не стал бы спорить с этим¹. В таком случае, продолжает Деррида, для стабильности значений этой системы требуется некоторый центр, лежащий вне системы, или, как он это называет, «трансцендентальное означаемое»: «Действительно, понятие *центрированной* структуры — это понятие обоснованной игры, построенной на некоей основополагающей неподвижности и успокоительной достоверности, которая сама по себе выведена из игры»². Такое трансцендентальное означаемое мы бы сравнили с эталоном метра, хранящимся в Париже. Не будь этого эталона, у нас осталась бы только система различий между метром, километром, сантиметром, аршином и т. д. Нетрудно представить, во что бы превратился вскоре метр, не будь такого выведенного из игры различий эталона, и сколько появилось бы в разных краях разных метров.

Деррида в своих работах постоянно доказывает, что у системы различий, создающей язык, нет внешнего по отношению к ней «трансцендентального означаемого»: «И это позволяет прийти к мысли, что центра нет, что его нельзя помыслить в форме присутствующего сущего, что у него нет естественного места, что он представляет собой не закрепленное место, а функцию, своего рода не-место, где происходит бесконечная игра знаковых замещений. Вот в этот-то момент язык и завладевает универсальным проблемным полем; этот момент, когда за отсутствием центра или начала все становится дискурсом — при условии, что мы будем понимать под этим словом систему, в которой центральное, изначальное или трансцендентальное означаемое никогда полностью не присутствует вне некоторой системы различий. Отсутствие трансцендентального означаемого раздвигает поле возможностей игры значений до бесконечности»³. Тут, кстати, можно вспомнить и Витгенштейна с его знаменитым примером «игры». В самом деле, что такое «игра»? «Игрой» является все то, что называется игрой, и нет никакого общего признака, присущего всем играм и только им (такой признак в данном случае играл бы роль «трансцендентального означаемого»). Поэтому невозможно предсказать, какие образчики человеческой деятельности в будущем могут называться играми, то есть как изменится употребление этого слова.

¹ Ср.: «Все слова нашего языка являются следствием бесчисленных метафорических мутаций, происходящих в истории языка, и тем не менее оставляют впечатление слов, взятых в своем буквальном значении. Является ли метафора абсолютно забытой? Можно спросить, не совпадает ли она с самим смыслом, <...>» (*Levinas E. La Métaphore // Parole et silence et autres conférences. Œuvres. Vol. 2. Édition Grasset & Fasquelle, 2009. P. 327*).

² *Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 446.*

³ *Ibid. С. 447–448.*

Это означает, что значения «плывут» до бесконечности. Поскольку у каждого из нас важное место на рабочем столе занимает *мышка*, покоящаяся на собственном *коврике*, то нам трудно спорить с этим утверждением Деррида. А если диссеминация значения происходит даже с названием вида грызунов, то что и говорить о философских терминах, таких как «бытие», «сознание» или «субъект». За ними не стоит ничего, кроме исторической смены децентрированных систем, в которых только игры различий образуют значения — смещения значений — важнейших философских терминов. Последние не имеют никаких «трансцендентальных», то есть независимых от систем различий и противопоставлений, означаемых.

Как нам представляется, позиция Деррида не противоречит позиции Левинаса, ибо она относится к *сфере сказанного*. В этой сфере происходит диссеминация значений, в ней нет никаких якорей, удерживающих расплывающиеся и перетекающие значения. А Левинас не говорит ли, что сказанное искажает и «предает» говорение? Нам кажется допустимым представить себе, что это «предательство» проявляется и в отсутствии «трансцендентальных означаемых». В то же время в постоянной диссеминации язык еще раз являет то, что он скрывает: свойственную ему историчность, темпоральность, говорение.

Принципиальное отличие учения Левинаса от позиции его постоянного и сочувственного критика Деррида состоит в том, что для Левинаса сказанное связано не только со скоррелированным с ним говорением. Еще глубже лежит то, что составляет условие возможности и того, и другого: пред-начальное говорение. Оно-то и составляет центр, трансцендентальный по отношению к системе языковых различий и потому недоступный диссеминации. Будучи центром, он и должен в каком-то отношении ограничивать диссеминацию. Понятия «другой», «человек», «ближний» имеют значение, ставящее предел диссеминации. Это открывается субъекту, «я», в его ответственности и выставленности близости Другого. Значение этих слов открывается в выразительности человеческого лица, безмолвной просьбе о помощи, в непоправимости смерти другого. Таким образом, трансцендентальные означаемые существуют. Они, как показывает Левинас, составляют условие возможности человеческого языка и всего того, что на нем высказывается. Язык, о чем бы он не сказывался, так или иначе указывает на них.

С.А. Шолохова

Сверхстрастность и терапевтический подход в дазайн-анализе

В данной работе мы ставим своей целью изучить те перспективы, которые открываются перед дазайн-аналитической терапией Людвига Бинсвангера с учетом понятия сверхстрастности, введенного Анри Мальдине. При этом мы предлагаем обратиться к философии Эмманюэля Левинаса, в особенности к его идее свободы как гетерономии. По нашему мнению, для того, чтобы оценить продуктивность применения идеи сверхстрастности в дазайн-аналитической терапии, основанной на идее восстановления свободы больного, необходимо прояснить левинасовский подтекст самого понятия сверхстрастности, а именно лежащую в его основе идею аффицированности другим как конститутивной для субъективности. Отметим, что мы не претендуем на то, чтобы создать основы для психотерапии психотиков, мы стремимся лишь очертить поле исследования, которое раскрывается перед терапевтической практикой в свете понятия сверхстрастности. Для этого нам потребуется провести предварительное методологическое и концептуальное изучение дазайн-аналитического подхода, его смысла и возможностей.

Основные принципы дазайн-аналитической терапии

Психиатр в третьем поколении, Людвиг Бинсвангер столкнулся с душевной болезнью прежде всего в качестве врача. В ходе своей медицинской практики он довольно быстро разочаровался в существующих на тот момент психиатрических методах. Немаловажную роль сыграл в этом и «болезненный» практический опыт, а именно многочисленные случаи самоубийств среди больных. Все это побудило Бинсвангера к «научному исследованию с целью улучшения психиатрии»¹. Уже в 1907 году Бинсвангер знакомится с Фрейдом. И тогда как сами идеи психоанализа на тот момент еще не пользовались большой популярностью, а сам Фрейд ощущал себя находящимся в изоляции, Бинсвангер, вдохновленный новым герменевтическим методом, надеялся ввести психоаналитические техники в классический курс лечения. Однако на практике применение психоанализа не дало ожидаемых результатов: далеко не для всех пациентов психоаналитическая терапия, требующая

много времени и усилий, оказалась подходящей. Особенно наглядно ограниченность аналитического метода проявилась при лечении больных психозом, составлявших большинство пациентов клиники Бельвю¹. Именно неудачей психоаналитической модели в ее применении на практике зачастую и объясняют поворот, который происходит в исследованиях Бинсвангера в 20-е годы прошлого века: сначала к феноменологии Гуссерля, а затем и к хайдеггеровской онтологии. Что касается самого Бинсвангера, то он не переставал настаивать на том, что его проект дазайн-анализа создавался не как продолжение (или улучшение) психоанализа, но как фундаментальное антропологическое исследование, ставящее под вопрос сами основы психиатрии и психоанализа. В центре исследований Бинсвангера — теоретические принципы психиатрии, «концептуальные принципы, согласно которым психиатрия с психологической и психотерапевтической точки зрения воспринимает, мыслит и действует у изголовься больного»². Целью Бинсвангера, таким образом, было пересмотреть психиатрическую практику как таковую, опираясь на новую феноменологическую и антропологическую теорию.

Итак, феноменология для Бинсвангера — это прежде всего новый метод изучения патологических состояний. Первый усвоенный им урок феноменологии — гуссерлевское требование «возврата к самим вещам» — учит нас искать доступ к феноменам, как они даются сами по себе, то есть не опираясь на какие-либо теории или системы. Но что означает подобный подход в клинической ситуации, то есть для понимания болезни и больного? Он означает, что изучать следует не причины болезни, но «как» болезни, то есть «как» она воспринимается самим больным, а также каким образом она осознается врачом.

Опираясь на последние достижения биологии и зоологии своего времени, Бинсвангер переосмысляет ситуацию, в которой оказывается психотик. Уже Якоб фон Икскуль в своих исследованиях окружающего мира животных и человека, ставших классикой практически сразу после их выхода в свет, показал, что не существует одного-единственного мира для всех. Каждое живое существо обладает своим собственным миром³. Аналогичным образом и психотик живет в своем собственном мире, который является не просто другим миром, отличным от мира «нормального», но прежде всего его собственным миром, в той же мере уникальным, в какой уникален и сам больной. Согласно Бинсвангеру, единственный способ понять, что представляет собой его мир, — следовать экзистенциальной аналитике Dasein, в которой мир осмысливается не как совокупность сущего, фактов и вещей, но как единство, кон-

¹ Санаторий Бельвю — психиатрическая клиника в Крейцлингене (Швейцария), основанная дедом Бинсвангера. Сам Людвиг Бинсвангер становится ее директором уже в тридцать лет.

² Цит. по изданию: Gros Caroline. Ludwig Binswanger. Entre phénoménologie et expérience psychiatrique. Paris: Les Éditions de La Transparence, Collection «Philosophie», 2009, P. 15.

³ См.: Uexküll Jakob von. Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin: J. Springer, 1921.

¹ Kubn Roland. L'œuvre de Ludwig Binswanger, son origine et sa signification pour l'avenir // P. Férida, M. Wolf-Férida. Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, «Collection Phéno», 2004. P. 36.

ституированное наброском мира. Понятие бытия-в-мире становится, как пишет Бинсвангер, «методологической нитью Ариадны»¹ психиатра, позволяющей ему достичь научного понимания душевной болезни. Итак, в рамках этого подхода, болезнь определяется как «отклонение от фундаментальной и сущностной структуры и структурных частей бытия-в-мире как трансценденции»², а психиатрия — как изучение «с научной точностью» этих отклонений, понятых исходя не из некоего общего, определенного в качестве нормального мира, но по отношению к миру самого больного.

В основе возможности бытия как здесь-бытия и, следовательно, в основе присутствия в мире лежит трансценденция — фундаментальная структура существования. Однако трансцендирование сущего в направлении мира (бытие-в-мире) немислимо без трансцендирования в направлении самости. Следовательно, если набросок мира психотика позволяет увидеть преобразование, которое происходит с его миром, в таком случае он дает нам увидеть и то преобразование, которому подвергается его самость. Для мира психотика, пишет Бинсвангер, характерно господство одного определенного наброска мира, выдающего себя за единственно возможный набросок, заслоня собой жизненный горизонт Dasein³. Как следствие, самость зависима от этого наброска мира, она ему подчинена. Самость отдалается от общего мира и выпадает из общей исторической жизни, которые Бинсвангер называет гераклитовским термином *κοινός κόσμος*. В этом и состоит смысл неподлинного существования: Dasein более не понимает само себя исходя из себя самого и своих собственных возможностей в их бесконечной множественности.

Если болезнь заключается в неспособности Dasein по-настоящему понять себя, то целью терапии должно стать освобождение его от навязчивого проекта мира, чтобы он мог в полной мере воспользоваться своей способностью быть. Но никто, кроме него самого, не может вырвать больного из сложившейся ситуации, только он сам может «решиться быть собой», то есть решиться быть здесь⁴. Он сам должен принять решение покинуть *ιδίος κόσμος* и вернуться в общий мир, не сводящийся к какому-то одному наброску⁵. Тем не менее решающую

¹ Binswanger L. Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même // Binswanger L. Introduction à l'analyse existentielle. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971. P. 247.

² Binswanger L. Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie // Binswanger L. Discours, parcours et Freud. Paris: Gallimard, 1970. P. 56.

³ Мы можем наблюдать это, например, в бреде преследования, где больной полагает себя жертвой наветов и преступлений.

⁴ Binswanger L. Analytique existentielle et psychiatrie // Binswanger L. Discours, parcours et Freud. P. 104.

⁵ Бинсвангер использует термин *ιδίος κόσμος* также для описания мира сна. В этом смысле сон является своего рода формой неаутентичного, то есть несобственно человеческого существования. Пробуждение ото сна, то есть переход в общий для всех мир, невозможно без решения, чья сингулярность определяет пробуждение субъективности. Именно эта модель пробуждения ото сна используется Мальдине для объяснения пере-

роль в процессе освобождения играет все же врач. Пациент нуждается в его вмешательстве — без него ему не удастся взять контроль над происходящим. Но в чем состоит роль терапевта? Бинсвангер пишет, что терапевт должен оказать «воздействие» на пациента, непосредственно воздействовать на его симптомы. Врачу недостаточно преодолеть безразличие к пациенту, он не может удовольствоваться неким «настоящим», глубоким диалогом, в котором якобы раскроется вся история жизни пациента. Он должен быть готов осуществить поступок, которого больной не ожидает. Он должен удивить его, застать врасплох. Больной не сможет решиться покинуть свой мир, если он не будет прежде изумлен¹ и тем самым вырван из того наброска мира, от которого оказался в зависимости. Словно для того чтобы дать себе отчет в своей ситуации, он должен быть прежде — силой удивления — отстранен от самой этой ситуации².

Остается тем не менее выяснить, каким образом соотносятся между собой вмешательство терапевта, освобождение больного и его возможное выздоровление. Действительно, тогда как больной не способен открыть для себя новые горизонты без помощи терапевта, что руководит действиями последнего? Для Бинсвангера в основании терапевтического акта не лежат ни решение, ни тем более заботливость со стороны врача (подобная хайдеггеровской *vorspringende Fürsorge*, забегающей вперед озабоченности³). Терапевт понимает ситуацию больного постольку, поскольку у него вместе с больным есть нечто сущностно общее, а именно бытие-в-мире. Они совместно присутствуют в мире. И это совместное присутствие бытия-терапевтом и бытия-больным можно сравнить со звучанием в унисон — оно имеет место на аффективном уровне, на уровне тональной настроенности, *Stimmung*. Используя термин Роланда Куна, мы можем сказать, что они входят в «человеческий резонанс». Бинсвангер именует эту согласованность любовью. В любви рождается «мы» — встреча между «я» и «ты». Именно благодаря ей «бороться за свободу своего партнера по

хода от состояния просто живого существа к тому, кто живет и существует. Существование в таком случае является своего рода пробуждением и начинается в индивидуальном, точнее, индивидуализирующем решении раскрыться бесконечному — то есть тому, что превосходит один конкретный проект мира (см.: Binswanger L. Rêve et existence // Binswanger L. Introduction à l'analyse existentielle).

¹ См. примеч. 5 на с. 179 наст. изд.

² Так, например, сам Бинсвангер во время одного из сеансов, стремясь остановить мучительную икоту своей больной, вдруг схватил ее за горло, словно желая ее задушить. Смертельно испуганная больная, отчаянно пытаясь вдохнуть, сразу же перестала икать. Подчеркнем, что удивить больного невозможно, не воздействуя непосредственно на его симптом, а значит, на тело больного. Бинсвангер использует термин Leib, противопоставляя его Körper и понимая под ним «телесное сознание» (Binswanger L. De la psychothérapie // Binswanger L. Introduction à l'analyse existentielle. P. 132). Речь, таким образом, идет о терапии, которая рассматривает пациента в его духовном и телесном единстве и прибегает к терапевтическим приемам, предполагающим духовно-телесную целостность пациента.

³ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Академический Проект, 2011. С. 298.

существованию» становится для терапевта «задачей его собственного существования»¹.

Мы приходим к выводу, что терапевт понимает ситуацию больного и выстраивает терапевтический процесс исходя из того, что в основе как пассивной, так и активной, осознаваемой жизни сознания лежит чувственность (*sensibilité*). В свою очередь ключом для понимания аффективной стороны отношений между врачом и пациентом может послужить, по нашему мнению, разработанное Мальдине понятие сверхстрастности. Действительно, учитывая, что даэзин-аналитическое определение болезни опирается на идею о трансценденции, раскрытости сфере собственных возможностей (которая может быть существенно ограничена заданным наброском мира), идея сверхстрастности как «бесконечной способности к раскрытию» представляется нам в таком случае исключительно важной. Понятие сверхстрастности кажется нам тем более актуальным в данном контексте, что способность, о которой идет речь в сверхстрастности, непосредственным образом отсылает к области чувственного².

Сверхстрастность в клинической ситуации

Остановимся на различных семантических слоях понятия сверхстрастности. Во-первых, это понятие позволяет радикальным образом осмыслить трансцендентность. Сверхстрастность свойственна существованию, экзистенции, которая есть прежде всего *ek-sistence*, то есть выход за пределы себя. Во-вторых, «страстный» в корне сверхстрастности отсылает к способности страдать, испытывать, которая, согласно Мальдине, не сводится к чистой рецептивности, нейтральной и анонимной. Сверхстрастность означает претерпевание, способность раскрыться, воспринять нечто как то, что касается непосредственно того, кто испытывает. Речь, таким образом, идет о личной вовлеченности посредством чувственности. В-третьих, «сверх» в сверхстрастности помимо трансцендирования означает также преобразование³: выходя за свои собственные пределы, Я преобразуется, чтобы обрести самого себя. Преобразование является, таким образом, сущностным моментом существования как преодоления кризиса субъективности. Я становится самим собою, становясь другим.

Итак, поскольку сверхстрастность отражает фундаментальную структуру субъективности, с ее помощью мы можем описать и проанализировать ситуацию, в которой оказываются пациент и терапевт. Во-первых, мы можем описать психотическое состояние как неудачу или неосуществление сверхстрастности: психотик не способен пере-

¹ Binswanger L. Analyse existentielle et psychothérapie. P. 120.

² Во французском термине «сверхстрастность» (*transpassibilité*) чувственность (*sensible*) не присутствует, но подразумевается, поскольку страстность (*passibilité*) — предрасположенность к претерпеванию — предполагает чувственность.

³ Во французском языке это более ярко выражено, поскольку *trans-* в *transpassibilité* созвучно *transformation*.

жить происходящее с ним как касающееся его самого и преобразиться с приходом нового события. По каким-то причинам событие не находит себе места в его личной истории, и в то же время в той мере, в какой больной им затронут, оно продолжает преследовать его, становясь в итоге единственным событием его жизни. Во-вторых, с помощью понятия сверхстрастности мы можем проанализировать структуру субъективности терапевта. Как и в случае хайдеггеровского *Stimmung*, сверхстрастность означает не симпатию, доброжелательность или некую форму солидарности, но фундаментальную структуру, лежащую в основе самой возможности солидарности. Сверхстрастность не сводится к сознательному решению, но отсылает к тому уровню субъективности, на котором основывается любая активность сознания. Смысл рождается посредством чувственного¹. «Душа никогда не мыслит без чувственного выявления» — так цитирует Мальдине Аристотеля. При этом решение переводить *φαντασματος* как «чувственное выявление», а не как «образы» или, как в русском варианте, «представления», может быть понято двояко. С одной стороны, оно может быть проинтерпретировано как отказ от сведения мышления к представлению: образы, которыми мыслит мышление, не имеют ничего общего с зафиксированными, статичными образами, имеющими место в представлении. С другой стороны, оно может быть понято как выступление против отождествления мышления и ощущения, неизбежно несущего с собой стирание области чувственного, тогда как задача Мальдине — осмыслить факт, составляющий особенность человеческого существования, а именно что человек «живет и мыслит», ощущает и воспринимает.

Размышляя над динамичностью чувственности, Мальдине опирается на работы Эрвина Штрауса, который показал, что чувственность является «уровнем общения и значимости, предшествующим любому опредмечиванию»². Штраус выявил прочувствование (*ressentir* — букв. быть задетым приятным или неприятным образом сильными впечатлениями) в глубине чувственности (*sentir*). И хотя под прочувствованием имеется в виду основа субъективного опыта, речь тем не менее не идет об «обнаружении самого себя», иначе говоря, об «аффицировании себя самим собой». Прочувствование — это «более изначальная ситуация», в которой еще нет различения субъекта и предмета. Штраус именует эту ситуацию «патическим моментом»³, понимая под ним

¹ Мальдине говорит о раскрытии смысла, подчеркивая тем самым индивидуальную вовлеченность в процесс понимания, процесс, который тем не менее не находится целиком и полностью во власти субъекта, но предполагает определенного рода пассивность, а именно страстность, способность претерпевать, пережить происходящее как касающееся непосредственно его самого.

² Maldiney H. Le dévoilement de la dimension esthétique dans la phénoménologie d'Erwin Straus // Maldiney H. Regard, Parole, Espace. Lausanne: Éditions L'Âge d'homme, collection «Amers». P. 134.

³ Патический — *pathique*, восходящее к *πάθος* — греч. страсть, от которого образованы *passible*, страстный и *transpassible*, сверхстрастный. Можно было бы также перевести *moment pathique* как «момент страстности».

изначальное отношение живого существа к своему миру, несводимое к совокупности внутренних переживаний. Мальдине развивает эту идею: поскольку значение, о котором идет речь в прочувствовании, является до-тематическим, оно выражается не в терминах смысла как такового, а как разновидность направления, или направленности смысла, *Bedeutungsrichtung*¹. Именно следуя этому направлению и происходит действительное раскрытие смысла. Теперь становится понятно, каким образом соотносятся понимание и страстность: понимание не есть нечто добавочное, вторичное по отношению к существованию, оно — «конститутивная форма присутствия»². Более того, горизонт бытия-в-мире раскрывается, следуя направлениям смысла, которые вырисовываются в момент прочувствования.

Однако поскольку психотический кризис характеризуется отсутствием этой раскрытости смыслу, то есть замыканием субъекта на самом себе, клиническая ситуация кажется проблематичной. Действительно, о каком понимании со стороны врача может идти речь, если даже элементарное общение представляется невозможным? Однако прежде чем дать напрашивающийся — отрицательный — ответ на данный вопрос, констатируя безысходность терапевтической ситуации, проанализируем закрытость, свойственную миру больного с учетом выявленной сферы страстности.

Как следует понимать сущность параноидального бреда? Мальдине рассматривает два возможных ответа на этот вопрос. С одной стороны, мы можем объяснить бред, опираясь на гуссерлевскую феноменологию, то есть как потерю интересубъективности. Такой ответ не удовлетворяет Мальдине, поскольку в нем упускается из виду тот факт, что интересубъективность может быть понята не иначе как «исходя из структур присутствия, которые оказываются задействованы в бреде»³. Вслед за Хайдеггером Мальдине настаивает на том, что «интенциональность возможна лишь в опоре на трансцендентность и является ее формой, разновидностью»⁴. Бред, следовательно, не является результатом окончательного распада интересубъективности. То, что внутри, интериорность, никуда не исчезает. Исчезает, напротив, сама граница между внутренним и внешним. Точнее, она искажается. Трансцендирование, пишет Мальдине, оказывается видоизмененным, «испорченным» изнутри таким образом, что бытие-при превращается в бытие-посреди. Так, например, одна из пациенток Бинсвангера — Сюзанна Урбан, узнав, что ее муж болен раком, начинает страдать бредом преследования, где она неизменно оказывается жертвой домыслов и преступлений: по ее ощущениям, «хотя она по-прежнему автор своих слов, она одновременно становится предметом своих собственных

высказываний»¹. Мальдине пишет, что «акт, выражающий существование, будь он аутентичным или нет, изначально не имеет отношения к созерцанию или представлению, но к ситуации, которую переживает живое существо. В основе поведения лежит аффективно окрашенная ситуация. Среда, раскрытое — ясное или затемненное (в случае Сюзан Урбан являющееся в форме ужаса и ужасающего) — это пространство и время как форма и среда присутствия, а не представления»². Обратим внимание на это «затемненное раскрытое», это «испорченное» трансцендирование, составляющее присутствие в случае больной. Не является ли идея «испорченной» трансценденции противоречием?

Действительно, как было сказано выше, ущербное существование в безумии, вызванное нехваткой трансцендирования, делает для больного любую встречу, любое событие невозможными. Человек словно отнесен прочь, оторван от вещей. Однако прежде всего он оторван от самого себя³. Но в таком случае о каком, пусть даже «затемненном» раскрытии может идти речь? И как вообще может иметь место встреча больного с врачом? Подобная встреча кажется парадоксальной: «Психоз в момент встречи ощущается как не-встреча. Действительно, когда другой человек находится перед нами, мы испытываем некоторую трудность бытия, к которой прибавляется другое неудобство — трудность оказаться в присутствии самого себя»⁴. Тем не менее именно эта парадоксальность, ощущаемая при встрече, эта «трудность бытия» и является решающей. Согласно Мальдине, неловкость от встречи с больным свидетельствует о том, что общение не может быть сведено к разумному — она выявляет значимое измерение страстности. Настоящее общение — не просто обмен информацией, оно происходит не лицом к лицу, которое есть, согласно Мальдине, лишь еще одна форма опредмечивания, но в «маргинальном» пространстве, полном «потенциальностей»⁵. Под маргинальностью в данном случае понимается все то, что не поддается аппрезентации, но тем не менее конституирует общую атмосферу встречи. Настоящим является такое общение, которое не стремится схватить другого, понять его до самых мельчайших деталей, ничего не упуская из виду. Настоящее общение оставляет нетронутым самый важный секрет другого человека — секрет его инаковости, оно не претендует на него и тем самым позволяет другому быть, быть тем, кто он есть, тем, кем он должен быть. И делает оно это, раскрывая другому путь к тому, чтобы стать основанием собственных возможностей.

Теперь мы можем в полной мере осознать утверждение Мальдине, согласно которому настоящее понимание человека, на которое должен

¹ Ibid. P. 43.

² Ibid. P. 44.

³ *Maldiney H.* Rencontre et psychose // *Cahiers de psychologie clinique.* 2003/2. № 21. P. 11.

⁴ *Maldiney H.* L'homme dans la psychiatrie // *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe.* 2001/1. № 36. P. 37.

⁵ *Maldiney H.* L'homme dans la psychiatrie. P. 36.

¹ См. примеч. 3 на с. 152 наст. изд.

² *Maldiney H.* Comprendre // *Maldiney H.* Regard Parole Espace. P. 32.

³ *Maldiney H.* Réponse à Ludwig Binswanger // *Présent à Henri Maldiney.* Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme, 1973. P. 46.

⁴ Ibid.

опираться в своей практике психиатр, — это «то, в котором понимание следует по тому же пути, что и человеческое существование»¹. Сам вопрос о человеке приобретает новую форму. Определяя существование как раскрытость смыслу, способность обрести смысл, Мальдине строит феноменологию страстности, которая выявляет тождественность экзистенциальных структур со структурами значимости. Именно эта «взаимная имманентность понимания и существования» — имманентность, имя которой страстность, — должна стать фундаментом для используемого в психиатрии метода, задача которого отныне — «прорваться к [наиболее собственным] возможностям того, кого нужно понять: неважно идет ли речь о больном или здоровом человеке — в любом случае мы имеем дело с существованием»². Однако, возвращаясь к вопросу об эффективности лечения, то есть о практическом значении нового герменевтического метода психотерапии, нам остается уточнить, в чем черпает свою освобождающую силу вмешательство терапевта.

Если мы попытаемся развить идею даэзин-аналитической терапии, опираясь на понятие сверхстрастности, то станет очевидно, что лечение должно состоять в восстановлении сверхстрастности больного³. Однако не идет ли в таком случае речь о том же терапевтическом принципе, который применяется в даэзин-анализе бинсвангерского толка? Не говорим ли мы снова о душевной болезни как о патологии свободы, которую нужно восстановить посредством вмешательства терапевта, чья роль заключается в том, чтобы пробудить сознание больного?⁴ По нашему мнению, между этими двумя подходами прослеживается довольно четкая разница; она заключается в различном понимании свободы, лежащем в основе, с одной стороны, бинсвангерской теории, с другой — концепции сверхстрастности у Мальдине. Так, мы можем утверждать, что представление Бинсвангера, согласно которому восстановление свободы происходит через восстановление сферы собственного — собственных возможностей, способности-быть *Dasein* — опирается на понимание свободы как свободной воли автономного субъекта. Однако такое понимание свободы явным образом несовместимо с понятием сверхстрастности. Действительно, идея свободы и в целом понимание процесса субъективации, которые мы на-

¹ *Maldiney H.* De la transpassibilité // *Maldiney H.* Penser l'homme et la folie. Grenoble: Jérôme Millon. P. 263.

² *Maldiney H.* L'existant // *Maldiney H.* Penser l'homme et la folie. Grenoble: Jérôme Millon. P. 226.

³ См., например: *Bouderlique J.* Transpassibilité et transpossibilité // *D. Pringuey et F.-S. Kohl (dir.)*. Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2001.

⁴ Именно таким образом формулируют задачу даэзин-аналитической психотерапии Ноден и Азорен — как «восстановление не личной идентичности, но скорее сферы собственного, то есть того, что принадлежит непосредственно ему» (*Naudin J., Azorin J.M.* Psychothérapie des schizophrènes // *D. Pringuey et F.-S. Kohl (dir.)*. Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie, 2005. P. 181). Для этого необходимо заставить больного «ясно осознать свою ситуацию в мире и средства, которые помогут ему преодолеть ее и вернуть себе свободу» (*Ibid.* P. 173).

ходим у Мальдине, оказываются гораздо ближе к философии Левинаса, чем к хайдеггерской онтологии. Остановимся подробнее на этом моменте и проясним, каким образом отдельные левинасовские понятия получают свое развитие в философии Мальдине¹.

Свобода как гетерономия и левинасовский подтекст понятия сверхстрастности

В одном из текстов сборника «Мыслить человека и безумие» Мальдине упоминает Левинаса в рамках дискуссии о том, является ли понятие проекта мира достаточным для определения того, что такое личность: «Как настаивает на том Эмманюэль Левинас, другой человек — это тот, кого я не могу выдумать. Всей своей инаковостью он сопротивляется редукции к тождественному, будь то (точнее, тем более если это) редукция к Я, к самости моей собственной способности-быть. <...> Создатель своего собственного наброска [мира] не является создателем наброска [мира] другого. Инаковость не может быть схвачена способностью-быть, присущей присутствию от первого лица»². Быть при другом — не то же самое, что быть при мире, то есть не то же самое, что быть свободным в отношении своих собственных возможностей. Быть при другом, пишет Мальдине, предполагает «трансцендентность в пассивности, трансцендентность, которая не тождественна наброску мира», которая не есть «опережающая саму себя разомкнутость». Речь идет о такой раскрытости, которая «привносит в существование, осознающее себя существованием, изумленность события»³. Это означает, что помимо разомкнутости наброска мира, то есть разомкнутости как разомкнутости сфере собственных возможностей (в хайдеггерском смысле возможного, то есть возможного как того, что делает возможным), существует раскрытость невозможному, а значит, тому, что возможно быть не может и, более того, даже не определяется исходя из него. Такое невозможное — это событие — новое, неожиданное, выходящее за пределы представимого. Я присутствует при его явлении: событие — это откровение, а субъект его свидетель. Характерная для раскрытости невозможному пассивность, представляющая собой «первый набросок сверхстрастности»⁴, напоминает нам о левинасовской «пассивности более пассивной, чем всякая пассивность», лежащей в основе свободы и определяющей свободу отныне не как автономию, но как гетерономию.

Уже в самых первых своих работах Левинас отказывается мыслить человека, с одной стороны, как обладающего некоторой сущностью, природой и, следовательно, свободной волей, с другой стороны, как

¹ Отметим, что нашей целью не является изучение того влияния, которое Левинас оказал на Мальдине. Более того, в силу существенных различий между двумя философиями, мы можем позволить себе сравнивать их рассуждения лишь со множеством оговорок.

² *Maldiney H.* La personne // *Maldiney H.* Penser l'homme et la folie. P. 255.

³ *Ibid.*

⁴ См. выше с. 165.

сущее, в котором истина бытия находит свое выражение. Всякой онтологии, в которой бытие, согласно Левинасу, играет роль третьего термина, обуславливающего уместимость сущих и потому растворяющего инаковость в тождественном, Левинас противопоставляет этику как первую философию, в которой «шок от встречи» с другим не стирается нейтрализующей силой бытия. Событие встречи с абсолютной инаковостью конститутивно для зарождения и развития субъективности.

Так, в поздних работах Левинаса, и в особенности в «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности», встреча с другим — это не просто столкновение с чем-то внешним, перед лицом которого Я остается пассивным и равнодушным. При встрече с другим субъект преобразуется — он осознает себя ответственным за другого — и именно в этом преобразении он становится собой. Пассивность как условие становления самости является «более пассивной, чем любая пассивность» — она находится у истока всякой пассивности. Другими словами, зарождение субъективности (в терминах позднего Левинаса — этической субъективности) спровоцировано аффицированностью извне. Действительно, самость неспособна обрести себя сама, она не может быть результатом своих собственных действий. Она, пишет Левинас, есть «абсолютная пассивность»¹, «жертва преследования, парализующего любые попытки встать и заявить о себе как существующем *для себя*»². Именно в этом смысле Левинас говорит о свободе как ответственности, то есть о свободе как вызванной другим и невысказанной без него. В этом — смысл изначальной асимметрии в отношении с другим, на которой настаивает Левинас уже в своих ранних работах: «Присутствие Другого — привилегированная гетерономия — не разрушает свободу, но, наоборот, жалует ее»³. Подчеркнем, что неверным было бы предположить, что другой ограничивает свободу, что свобода оказывается в опасности с его приходом. Свобода не соотносится ни со свободной волей, ни с силой решения. Идея Левинаса заключается в том, что свобода может быть помыслена лишь исходя из изначальной близости с другим. Свобода — это выставленность лику другого, гетероаффицированность. Исходная близость с другим — это, следовательно, чувственная близость. Как и Мальдине, под чувственным в данном случае Левинас имеет в виду не чувственное созерцание, но «чистую чувствительность», предшествующую всякой деятельности сознания (активной или пассивной). Речь, таким образом, идет не об отношении с другим как познании, предполагающем схватываемые с помощью созерцания данные, но о собственном теле, которое выставляет себя перед другим, о себе, становящемся для-другого⁴.

¹ *Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Le livre de poche, collection «biblio essais», 2006. P. 165.*

² *Ibid.*

³ *Ibid. P. 60.*

⁴ *Ibid. P. 111.*

Именно опираясь на идею свободы как гетерономии, свободы как ответственности за другого, мы предлагаем трактовать понятие сверхстрастности у Мальдине. По нашему мнению, сверхстрастность исключительно близка по смыслу левинасовской идее аффицированности другим, провоцирующей зарождение субъективности. Действительно, несмотря на то, что сам Мальдине утверждает, что страстность соответствует хайдеггеровской *Beindlichkeit*, нам кажется, что страстность ею не исчерпывается. Мальдине идет дальше, чем Хайдеггер и, следовательно, чем Бинсвангер. Помимо аффективности в смысле настроенности под страстностью подразумевается сущностная уязвимость субъекта. Это в свою очередь позволяет осознать травматическую и в то же время преобразующую силу встречи с другим, а именно тот риск, который несет с собой встреча с чем-то новым (с событием или с человеком)¹. Так раскрытость оборачивается трагедией для психотика: будучи не в силах принять раскрывающиеся перед ним бесконечные горизонты опыта, субъект оказывается неспособным преобразиться и замыкается в существующем состоянии, воспроизводя его до бесконечности².

Исходя из вышесказанного, проблема эффективности терапевтического действия, которую мы поставили, опираясь на размышления Бинсвангера, может быть переформулирована. У Бинсвангера, как мы помним, эта проблема ставится исходя из идеи изначальной общности как основания для вмешательства терапевта, то есть исходя из идеи объединяющей людей любви. Однако, ссылаясь на размышления Левинаса — согласно которому Я становится самим собой исключительно во взаимодействии с другим, лишь будучи, как он выражается, взятым им в заложники, отданным ему до самых глубин его субъективности, — мы предлагаем взять за основу асимметричный характер этой общности. Вследствие подобного смещения перспективы исследования задача терапии (в классическом даэин-анализе — восстановление свободы) обретает новый смысл, поскольку под свободой отныне понимается не решение принадлежать к сообществу и воплощать в нем свои собственные возможности, но возможность держать ответ перед другим, то есть быть ответственным перед ним и за него. Исходя из этого, мы предлагаем говорить не о восстановлении сверхстрастности, но скорее о побуждении к ее возникновению. Ведь если недостаточность сверхстрастности не означает ее отсутствия, то раскрытость, которая от нее зависит, не может быть в прямом смысле слова восстановлена — она нигде не исчезала. Испорченная трансцендентность не может быть

¹ Именно в этом и состоит принципиальная разница между позициями Левинаса и Мальдине. Если для Левинаса событие — это встреча с другим, то для Мальдине событие этим не ограничивается. Речь может идти не только о встрече с другим человеком, но и вообще о встрече с чем-то неизвестным (будь то неожиданная встреча с лесным животным или новость о болезни близкого).

² «Общение с другим, — пишет Левинас, — может быть трансцендирующим лишь постольку, поскольку оно опасно, поскольку оно рискованно. Но этот риск стоит того». *Ibid. P. 190.*

исправлена, но каждый раз — с возникновением каждого нового события — может быть вызвана. Роль терапевта, таким образом, состоит не в пробуждении сознания у пациента, но прежде всего в установлении контакта с ним, настоящего общения, без которого больному невозможно вырваться из своего патологического состояния. Действительно, сверхстрастность — не просто какая-то абстрактная, изначально заданная способность. Сверхстрастность немыслима без другого, без его первенства, без насильственности его вторжения. Я невозможно без другого, и потому оно взывает к нему, взывает к его помощи — никто, кроме другого, не может помочь Я обрести свое собственное существование.

Ж. Бенуа

С той стороны границы

Наверное, самой яркой чертой позднейшей феноменологии надо считать ее сосредоточенность на проблеме границ. Задача феноменологии в том виде, в котором мы унаследовали ее от Гуссерля, заключалась в том, чтобы создать образ нормальной (то есть соответствующей своим собственным нормам) феноменальности, в которой данное соответствует интенции, адекватно ей или хотя бы соразмерно. Усилия же позднейшей феноменологии были направлены не столько на то, чтобы разрушить эту схему феноменальности, сколько на то, чтобы исследовать ее границы.

Границы феноменологии ставились под сомнение дважды, в двух направлениях, которые можно отождествить с работами Ж. Деррида и Ж.-Л. Мариона. Я бы назвал их *апофатическим* и *катафатическим* направлениями [*voie négative et voie positive*] соответственно — не без отсылки к богословскому смыслу этих терминов.

Апофатический путь заключается в утверждении, что в феноменологии никакая определенная норма феноменальности не может найти своего адекватного наполнения. Если мы правильно понимаем суть этого тезиса, то смысл его сводится к следующему: норма (то есть предмет) дана быть не может. Против этого нечего возразить, хотя в некотором смысле это тривиально. Витгенштейн в *Philosophische Bemerkungen* задал резонный вопрос: что значит «быть данным» для треугольника, то есть для математической фигуры «самой по себе», как выражаются платоники? Очевидный ответ состоит в том, что пример с треугольником тут не годится: вопрос в таком виде попросту не имеет смысла, то есть смысл в нем не дан ясно и четко.

Зато вещи вполне могут быть даны в соответствии с той нормой, которая конституирует треугольник в качестве идеальной фигуры. Я вполне могу сказать, что платок Адели имеет треугольную форму или что Metropolitan Correctional Center [Чикагская тюрьма] имеет форму прямоугольного треугольника. Треугольник не дан, потому что он является своего рода нормой для данного, нормой, позволяющей в том или ином смысле данное измерить.

Как и всякая мера, норма немыслима вне контекста, в котором она укоренена: в одном случае мы можем рассматривать нечто в качестве треугольника, в другом случае — нет. В равной степени норма в качестве меры обладает своей собственной шкалой и своей собственной погрешностью измерения. Смысл этой погрешности, которая внутренне прису-

ща любой мере, заключается не в том, что мы применяем понятие треугольника к тому, что «настоящим» треугольником не является, словно треугольник — это вещь, такой погрешностью не запятнанная, словно треугольник можно представить как то, что может быть дано в некотором метафизическом, но не в обычном физическом опыте. Нет, истина заключается в том, что в той мере, в которой треугольник является реальностью — то есть реальностью, о которой можно вынести суждение: это треугольник, в той мере, в которой он образует понятие треугольника, — он является треугольником с некоторой погрешностью измерения, зависящей от ситуации, в которой мы это понятие применяем. Погрешность, таким образом, вовсе не отделяет нас от идеального треугольника неким зазором, но является условием применимости этого понятия. Другими словами, погрешность является условием его нормативности. «Бытие треугольником» — это бытие, *определенное с некоторой, зависящей от каждого конкретного случая погрешностью измерения.*

«Апофатический путь» позднейшей феноменологии состоит в том, чтобы рассматривать эту свойственную всякой мере погрешность как *зазор*: словно «треугольник», реализованный всегда в не вполне треугольных реальностях, дан быть не может. Логический анализ показывает, что здесь имеет место некоторая путаница. Действительно, если речь идет о норме — о «треугольности», — то не стоит удивляться тому, что эта норма не «дана», потому что не в этом ее роль: норма не принадлежит к числу тех вещей, которые могут или должны быть даны, но, скорее, образует некоторую меру, позволяющую характеризовать разные виды данного. Конечно, в ряде случаев норма может опираться на действительность некоего данного, объявляя это данное образцовым. Но и в этот момент она остается нормой и, как таковая, не «дана». Попросту говоря, не следует от нее ждать того, чем она не является. Зато эта норма позволяет при определенных условиях увидеть треугольник на том месте, где я вижу Metropolitan Correctional Center, выделяющийся среди всех других зданий района Чикаго-Луп. То, что я здесь вижу, благодаря норме может быть адекватным образом охарактеризовано нормой «треугольник», потому что именно для этого норма и существует. Только *в этом смысле треугольник может быть дан.* Утверждать, что треугольник никогда не может быть дан «поистине», — это значит одновременно *применять и не применять* норму «треугольник» — то есть применять, не учитывая погрешность, связанную с обстоятельствами ее применения, в то время как эта погрешность составляет неотъемлемую часть нормы, более того: именно эта погрешность придает ей смысл.

Разумеется, это замечание в конечном итоге указывает на фундаментальный, парадоксальный и вывернутый наизнанку платонизм Деррида. Если под платонизмом понимать философский жест, состоящий в том, чтобы в ряде аспектов *объявить идеальности реальными* (то есть в конечном итоге их овеществить), то Деррида, настаивая на том, что

реальность этих идеальностей *невозможна*, лишь выворачивает этот тезис наизнанку. В этом можно увидеть своеобразное воспроизведение платонизма: реальность объявляется невозможной и именно из-за того, что с точки зрения логики она нереализуема. Итак, в мысли Жака Деррида обнаруживается своего рода негативный платонизм¹.

Этот негативный платонизм захватывает сферу феноменологии в целом. Он применяется не только к математическим идеальностям, форма которых не обнаружима в чувственном мире, но и к объектам вообще и даже парадоксальным образом к объектам восприятия. Деррида извлекает максимум возможного из гуссерлевской доктрины восприятия в оттенках, которая — и в этой интерпретации нельзя не отметить влияние Сартра — делает предмет в некотором роде недостижимым, поскольку он всегда вытеснен в горизонт наших интенций. Объект восприятия как таковой есть одновременно и некая идеальность. Не обращая внимания на гуссерлевский анализ, в котором подчеркивается, что мы имеем дело с самим объектом, а не только с оттенками, или, скорее, переворачивая мысль Гуссерля, Деррида приходит к выводу о невозможности восприятия — к выводу, который немецкому философу был совершенно чужд, ведь Гуссерль рассматривал частичные наполнения, присущие восприятию, как полностью удовлетворительные в своем роде, причем именно этот род наполнения интенции и является для восприятия наиболее адекватным.

По целому ряду параметров философия Деррида представляется очень кантовской. Иногда даже кажется, что ее путеводной нитью служит непримиримое противоречие между данным и нормой, в самой своей основе феноменологии чуждое. И Деррида действительно предлагает определенную критику феноменологии.

Может показаться, что эту тропу — и тех, кто по ней идет, — мы назвали *апофатическим путем поздней феноменологии* несколько опрометчиво. Однако это не так. В самом деле, слово «апофатический» в данном случае имеет привкус нехватки. Важно здесь не только то, что норма не может быть дана, не может получать адекватного наполнения, но и то, что у нас есть опыт этой неудачи и что этот опыт высказывается именно в терминах *невозможности* наполнения.

В этом смысле Деррида в глубине души остается феноменологом (хотя он никогда и не переставал им быть²). Деррида всегда говорит о

¹ Оставим пока что в стороне вопрос о том, заслуживает ли вообще платонизм своего имени. Действительно, все то, что у Платона касается *онтологического* рассмотрения Идей, может вести к подобной интерпретации. Однако этот аспект платоновского текста не должен заслонять то, что может быть прочитано как деонтологизация Идей, как их восприятие в качестве нормы — я имею в виду противоположную тенденцию, знаменем которой является трансцендентность Идеи Блага. В частности, это одно из прочтений, которое *также* можно извлечь из Левинаса, помимо так называемого этического поворота феноменологии: наконец-то нормативности Идеи воздается должное. Из всего этого выстраивается *Платон без платонизма.*

² В книге «Intentionnalité et actes de langage, entre déconstruction et langage ordinaire», которая должна выйти в издательстве «Hermandad», Рауль Моати (Raoul Moati) ясно показал, что наследие Деррида следует рассматривать именно в рамках гуссерлевской фено-

некотором опыте и ни о чем другом. Попросту говоря, он является апофатическим феноменологом, который сделал неудачу феноменологии своей излюбленной темой. Феноменология, как ему кажется, по определению обречена на неудачу. Однако эта неудача имеет смысл только изнутри самой феноменологической структуры: именно потому, что мы рассуждаем в терминах «наполнения» (и в той мере, в какой мы это делаем), мы приходим к необходимости объявить о невозможности наполнения и тем самым о неудаче.

Я довольно долго считал, что в феноменологии возможен и другой подход и что тот вопрос, который Деррида ставит перед феноменологией, а именно вопрос о феноменализации нормы, по сути дела к феноменологии не относится. В конце-то концов, почему нельзя схватывать феномены в изначальной простоте, без оглядки на какую бы то ни было норму, которую пытаются к ним применить? Разве предмет собственно феноменологии не составляют просто феномены?

В итоге я пришел к выводу, что Деррида был прав по крайней мере в следующем: норма, о которой он говорит, не внеположна феноменам. Само представление о феномене может быть понято только исходя из определенной нормативной структуры, потому что сказать, что нечто является, — значит в некотором смысле уже рассматривать его как то, что *должно* явиться, а значит, рассматривать его согласно определенной структуре наполнения [интенции]. В противном случае мы бы удовлетвоились констатацией, что нечто «есть». Если под «феноменом» подразумевается явление чего-то (на что указывает сам смысл слова «феномен»), то феномены, не обладающие определенной структурой наполнения [интенции], просто не имели бы места. Таким образом, если бы выяснилось, что эта структура затронута какой-то принципиальной невозможностью, то те феномены, которые мы видим посредством этой структуры, также были бы отчасти отмечены своей собственной невозможностью.

Разумеется, с этим последним выводом Деррида я не могу согласиться. С моей точки зрения, его идея о невозможности наполнения основана на ложном, или, во всяком случае, идеалистическом представлении о том, что такое наполнение интенции. В самом деле — что же представляет собой этот конститутивный дефект, который Деррида приписывает тем или иным видам наполнения, как не их форму?

Например, если допустить такое понятие, как перцептивное познание (что не предполагает немедленного отождествления восприятия с подобным познанием), то чем тогда будет видение стола, если не видением той его части, которая обращена ко мне? Если у меня есть основания сомневаться в том, что это именно стол, то мне надо будет обойти его кругом и удостовериться в том, что объект, с которым я имею дело, не представляет собой ничего аномального. Но пусть даже в этом слу-

менологии — включая те труды Деррида, где поднимаются вопросы, по видимости далекие от феноменологической проблематики.

чае я получу все требуемые подтверждения, пусть моя направленность на познание окажется полностью осуществленной, наполненной — другие ситуации, другие контексты, другие вопросы потребуют других форм верификации. Что же еще может значить слово «восприятие»?¹ Делать же отсюда вывод о невозможности восприятия мне представляется, по меньшей мере, странным.

По сути дела, если мы утверждаем «невозможность» восприятия (или любого другого нормативного осуществления духа, а точнее — любой установки, рассматривающей такое осуществление в качестве нормы), то предполагается, что мы сначала рассматриваем восприятие как то, что «возможно», то есть то, что «может стать возможным». Но это вовсе не само собой разумеется: разве восприятие не является реальным до того, как становится возможным, разве не из реальности восприятия следует исходить, и, в частности, когда еще только предстоит разобраться, возможно восприятие или нет (предполагая, что к данной ситуации понятие восприятия вообще может быть приложимо)? Тем не менее такой подход сущностно связан с феноменологией, которая его воспроизводит даже тогда, когда пытается от него отказаться и начать исходить из действительности — как это было в случае Мерло-Понти, пытавшегося в конечном итоге ввести действительность обратно в возможность. И, вне всякого сомнения, этот подход предполагается самим употреблением простого термина «феномен»: феномен есть то, что решительно располагает свой предмет внутри структуры, характерной для процесса становления возможным [possibilisation].

В такой перспективе можно лишь удивиться тому сходству, которое имеется между *катафатическим путем* в феноменологии и *апофатическим*. Иногда даже кажется, что один из них попросту выворачивает наизнанку утверждения другого и что каждый из них объявляет возможным именно то, что другой только что признал невозможным.

Речь, однако, не идет о возвращении к истокам, к благоразумной возможности того, что было сделано по мерке нормы согласно классической схеме теории наполнения интенции. То направление, которое мы называем катафатическим путем в позднейшей феноменологии, не столько отстаивает возможность того, что сторонники апофатической феноменологии объявляют невозможным, сколько провозглашает возможной *саму эту невозможность*. В известном смысле это направление не столько аннулирует, сколько снимает или замещает констатацию невозможности, которая была заявлена феноменологией апофатической. Оно просто-напросто видит в этой невозможности другой вид возможности: возможно все, даже невозможное — опознавая в этом одну из форм трансцендирования.

¹ Следует признать, что мы используем слово «восприятие» скорее в его когнитивном понимании. Но в некотором смысле этот выбор неизбежно вытекает из задач *феноменологии* восприятия.

Так, «насыщенный феномен» может поначалу показаться своего рода неудачей наполнения интенции. Однако по сравнению с апофатическим путем, в оценке этой неудачи всего лишь меняется знак: если апофатическая феноменология настаивает на том, что то, что помыслено, что подразумевается, — не может быть дано, то для катафатической феноменологии, напротив, дано больше, чем можно помыслить. С формальной точки зрения мы видим полную симметрию относительно апофатического пути. Если может быть так, что дано меньше, чем подразумевается, то почему же не может быть дано больше, чем помыслено? В некотором смысле этот аргумент неуязвим. Его единственное слабое место заключается в исходном пункте: ведь запросто может быть так, что здесь мы не имеем дело с пространственностью, где допустимы рассуждения в терминах большего и меньшего, и не исключено, что рассуждения о том, что данности где-либо больше или меньше, чем подразумевания, вообще не имеют смысла. В конце концов, то, что измеряет норму, не может быть к ней ближе или от нее дальше. Единственное, что можно сказать в каждом конкретном случае, — это применима норма или нет. И если она применима, то она дает определенный результат. Предмет длиной в три сантиметра не более и не менее адекватен линейке, чем тот, который имеет в длину один метр: они в равной степени этой линейкой измеримы. И хотя искривленные предметы не могут быть с той же легкостью измерены линейкой (во всяком случае, непосредственно), было бы бессмысленно утверждать, что феноменальности в них больше или меньше, чем в предметах прямоугольной формы.

Катафатический путь позднейшей феноменологии движется в тех же рамках, что и апофатический путь, поскольку предполагает, что можно рассуждать о норме и феноменах в терминах сравнительных величин. Равным образом представители катафатического пути большей частью согласны с оценкой ситуации, предложенной в рамках апофатического пути, в частности касательно того, что не может быть дано. Катафатическая феноменология лишь меняет знак, утверждая, что в реальности насыщенные феномены могут быть даны, хотя и не могут быть (в полной мере) помыслены, другими словами, утверждая, что то, чего не хватает, и есть норма.

В свое время эта идея произвела на меня сильное впечатление — но ценой некоторого непонимания. Я не отдавал себе отчета в том, что катафатический путь позднейшей феноменологии идет совершенно параллельно апофатическому пути. Соответствие между этими двумя направлениями в феноменологии принадлежит ей самой и тем самым вовсе не дает возможности покинуть область феноменологического — на что я тщетно надеялся.

Действительно, утверждать, что в насыщенном феномене дано больше, чем подразумевается, вовсе не значит освободить феномен от [акта] подразумевания — и тем самым высвободить его из поряд-

ка смысла. Это значит объявить, что он принадлежит нередуцируемой множественности смысла, и поместить его в горизонт открытого, или, по крайней мере, неопределенно широкого многообразия подразумеваний.

Таким образом, феномен сохраняет свою интенциональную структуру, которая попросту умножается и размазывается, словно в калейдоскопе.

Вопрос заключается в том, имеет ли смысл рассматривать такой образ феноменальности. По сути дела, трудность состоит в следующем: в традиционной феноменологической перспективе требовалось выяснить, может ли данная интенция найти свое наполнение в данном созерцательном переживании или нет — а вовсе не составить исчерпывающий список интенций, которые объективно соответствуют данному созерцательному переживанию. Гуссерль настаивает на том, что каждое созерцательное переживание может быть описано сколь угодно большим числом различных способов. Вопрос же заключается в том, чтобы выяснить про каждую из возможных дескрипций, адекватна она или нет.

В некотором смысле катафатический путь позднейшей феноменологии осознает себя только в соотношении с ее апофатическим путем. Катафатический путь начинается с того, что усваивает себе главный, сущностный тезис апофатического пути, а именно тезис о неадекватности каждого из возможных подразумеваний отдельному созерцательному содержанию. Именно эта структурная неадекватность каждого из возможных подразумеваний вписывает в самую сердцевину феноменов отсылку к необходимости нередуцируемого многообразия подразумеваний. Так катафатический, позитивный путь превращает негативное — неудачу смысла — в нечто позитивное: в переживание насыщенности, которая в первую очередь есть насыщенность смыслом. Нельзя сказать, что насыщенный феномен ничего не означает: он сверх-означает, сверх-осмыслен.

Благодаря этому сохраняется его статус феномена, то есть статус данного, пронизанного вопросом о смысле собственного бытия-данном.

В то же время имеется еще и деликатный вопрос о том, можно ли называть феноменом то, что требует применения целого ряда различных норм. Действительно, что образует переживание феномена, как не его подчинение определенной норме, которой он измеряется, в соотношении с которой он оценивается? На первый взгляд может показаться, что «насыщенный феномен» может быть феноменом только в несоответствии той или иной норме, в той негативной мере, в которой эта норма ему навязана. Но тогда было бы затруднительно присвоить феноменологический статус насыщению, а катафатический путь позднейшей феноменологии совпал бы с апофатическим — настолько, насколько он остается феноменологическим. Феноменологическое содержание насыщения отождествлялось бы тогда с пассивным опытом [l'expérience] ограниченной интенциональности.

Чтобы разрешить эту апорию, Жан-Люк Марион предложил хитрый ход: используя некоторые формулировки Левинаса, вернуться к интенциональной структуре. Когда в насыщении данное ускользает от подразумевания, это должно пониматься как своеобразное возвращение к нему, причем уже не подразумевание будет определять подразумеваемое, а наоборот.

Открытым остается вопрос, является ли подобное описание единственно возможным. Разумеется, следует подчеркнуть, что подлинное значение этой идеи состоит вовсе не в простой рефлексивности или взаимности. Дело не в том, что подразумеваемое мною подразумевает меня самого, что моя нацеленность, отражаясь в том, на что я нацелен, возвращается ко мне — хотя преимущество другого и состоит в том, чтобы быть рефлексивным, нацеленным [на меня] объектом. Все эти перипетии по сути дела ничего не меняют в структуре подразумевания. Дело, скорее, в том, что некоторый тип подразумевания таков, что норма, его структурирующая, идет от вещи, а не от подразумевающего. Это значит также, что дело заключается не столько в том, чтобы узнать, может ли быть дано нечто, соответствующее подразумеванию, сколько в том, чтобы узнать, возможно ли осуществить нацеленность, требуемую этой вещью. Именно такова схема «контр-интенциональности», которая (и в этом Жан-Люк Марион совершенно прав) вполне соответствует феноменологически истолкованной структуре зова¹.

Тут самое важное — это, безусловно, *удержание интенциональной структуры*. Она, конечно же, расширяется — возможно, за те пределы, в которых она имеет смысл, — но важнее, что эта структура все же удерживается. Насыщенный феномен остается именно что феноменом: направление, в котором он подстраивается под норму, противоположно направлению канонической интенциональности. Утверждение, что насыщенный феномен не пронизан интенциональностью, что не интенциональность конституирует его в качестве феномена («явления чего-либо»), вовсе не следует из того, что в конституирующей его интенциональности уже присутствует своего рода возвратное движение. Факт выхода за пределы интенциональности подтверждается в реструктуризации самой интенциональной схемы и, по сути (как того требует «редукция»), не идет дальше этого подтверждения. Рамки феноменологии снова раздвигаются до предела, который скорее в нее включается, а не преодолевается: если на апофатическом пути граница феноменологии определялась негативно, через неудачу, то теперь, на катафатическом пути мы имеем дело с позитивно определенной границей, связанной с переопределением интенциональности, приобретающей иную форму по причине изменения направления.

¹ Лично я считаю, что не было никакой нужды в истолковании зова в терминах сугубо феноменологических, а именно в качестве абстракции, определяющей грамматику. В результате такого подхода — несмотря на все предпринятые усилия — зов оказывается приклеен к субъекту и, значит, утерян в качестве такового. К сожалению, я не могу здесь говорить об этом подробнее.

Одна и та же проблема стоит перед двумя симметричными ветвями позднейшей феноменологии: проблема расширения границ феноменологии. Апофатическая феноменология решает эту задачу путем отрицания интенциональности объекта, путем неудачи, другая — путем превосходения той же самой интенциональности объекта, путем выворачивания ее наизнанку.

Какова моя собственная позиция в этом контексте? Мои собственные исследования, направленные на поиск возможного выхода из феноменологии¹, заставили меня испробовать поочередно и тот, и другой способ. Лишь недавно я осознал, что ни один из них не выводит за пределы феноменологии.

В феноменологии я оказался «попутчиком» потому, что в самой идее «выхода из феноменологии» содержится внутреннее противоречие: эта идея может быть высказана только на языке самой феноменологии, что нас к ней неизбежно возвращает. В этом же мы видим и принцип объяснения всей «позднейшей феноменологии»: это феноменология, которая уже знает, что есть нечто, кроме феноменологии, но которая не в состоянии выйти за свои собственные пределы. В итоге одна из ветвей феноменологии с наслаждением оплакивает ее неудачи, пытаясь продолжать феноменологию исходя из ее критики; другая же ветвь называет эту неудачу триумфом и находит способ объявить феноменологию непобедимой ровно в тот момент, когда она отворачивается от настоящих философских проблем, становящихся все более и более болезненными.

Я, таким образом, принимал участие в этой драме «выхода из феноменологии», не будучи удовлетворен ни неудачей, ни триумфом — пока внезапно, в соответствии с витгенштейновской метафорой, мне не стало ясно, что достаточно просто уйти, то есть действительно осуществить выход, поставив вопрос в совсем других терминах. Разве философия заключается не в том, чтобы показать мухе выход из мухоловки?²

Я долго пытался решить вопрос о *границах интенциональных структур*, прежде чем мои взгляды изменились и я понял, что сама постановка вопроса ошибочна. Ведь и я был частью той самой позднейшей феноменологии, которая меня сформировала и которую я сейчас в общих чертах описал.

Сегодня же передо мной стоит совсем другой вопрос — как возможна за пределами интенциональных структур встреча с реальным, то есть с тем бытием, которое есть лишь то, что оно есть, каким бы ни был вкладываемый в него нами смысл.

Мои исследования, таким образом, разворачивались сразу в двух направлениях, которые я сначала считал никак не связанными между собой.

¹ См. программу, изложенную в предисловии к *Autour de Husserl*. Paris: Ed. Vrin, 1994.

² *Витгенштейн* Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1 / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. С. 186. — *Прим. пер.*

Во-первых, я стал двигаться в направлении реалистической интерпретации интенциональности, в направлении выявления ее реальных условий. Тут на первый план выходит контекстуальность всякой интенциональной установки. Любая установка, которая описывает вещи в качестве того или этого, применяя к ним определенные нормы, уже тем самым предполагает, что соответствующие онтологические условия исполнены. Поэтому в качестве образца я выбрал понятие выражения, ведь выраженная мысль всегда носит определенный характер. Все, что говорят люди, всегда или истинно, или ложно, потому что все, что говорится, говорится в совершенно определенных обстоятельствах, предполагающих совершенно особую конфигурацию реальности. Эти обстоятельства реальны: способность мыслить некую определенную вещь зависит от того, что собой представляем мы и что собой представляет эта вещь. В этом смысле реальность не только не является недостижимой и желанной, чем-то, что из интенциональности вытекает, но она всегда тут и предшествует всякой интенциональности.

В этой перспективе дефекты, связанные с определением интенциональности, понимаемые по образцу неудачи осуществления языкового акта (*misfire*), сыграли значительную роль на одном из этапов моих исследований¹. Сам факт, что в определенных условиях определенная интенциональность оказывается попросту невозможной, на мой взгляд, доказывает богатство и содержательность реальности — здесь — прежде любых интенциональных структур.

Единственное, что мне следовало бы доказать — и неудача в этом тоже была бы очень значима, — что эта критика укоренена в позднейшей феноменологии, а именно в ее апофатическом варианте.

С другой стороны, меня очень занимало все, что можно истолковать как случаи сбоя в самих интенциональных структурах, а не в том, что им предшествует. Именно в этих терминах я пытался развивать некий реализм восприятия²: восприятие способно *застигать врасплох*, восприятие может радикально обесценивать подразумевание или применяемое к нему значение, причем не просто опровергая его, но делая так, что оно задним числом предстает как совершенно бессмысленное, требующее полного переопределения. Примером может быть случай категориального пересмотра качества восприятия: если сначала мы думали, что имеем дело с неодушевленным предметом, а затем поняли, что это — живое существо, то восприятие стилистически видоизменилось так, чтобы принять во внимание его движение и проч. Меня здесь интересует выход за пределы верификационной и, соответственно, фальсификационной модели, которую Гуссерль применял к восприятию, и переход к такой модели восприятия, при которой данные восприятия накладывают своего рода ограничения на интенциональность,

¹ Эти взгляды я высказывал в *Les limites de l'intentionnalité*. Paris: Vrin, 2005, и в *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*. Paris: Cerf, 2009.

² Ср.: «*Réfutation de l'idéalisme phénoménologique*», глава XII в книге *Les limites de l'intentionnalité*.

заставляя ее порой совершенно изменить форму. Меня занимает возможность перестать задавать миру один и тот же вопрос. Словно то, что казалось безобидной палкой, вдруг обернулось змеей.

Можно заметить, что если этот анализ и позволяет ввести неинтенциональную составляющую в то, что мы называем восприятием, то все равно по-прежнему предполагается, что восприятию в целом остается присущ интенциональный характер: интенциональность становится свойством не столько описания восприятия, сколько самого восприятия. «Реальность» воспринимаемого уже не измеряется неудачей интенциональности. На этом уровне мы сталкиваемся с уже привычным нам ходом мысли, относящимся к апофатическому пути позднейшей феноменологии.

Несмотря на всю эту риторику неудачи, не следует упускать из виду¹, насколько эта схема зависит от «катафатического пути» той же самой позднейшей феноменологии, хотя и привносит туда значительные изменения. Почему, например, воспринимаемое, захватывая врасплох, может тем самым переопределить интенциональность своего рода обратным движением, в котором устанавливается нечто, обладающее опасным сходством с контр-интенциональностью? Как и в «катафатической феноменологии», реальность оказывается сведена к производимому ею «сюрпризу».

Это рассуждение вполне годилось для «катафатической феноменологии», ставившей своей целью утверждение верховенства феноменологии вообще. Однако если мы заняты поиском реальности, то есть поиском того, что полностью независимо от придаваемого нами смысла (и тем самым от интенциональности, к этому смыслу относящейся), то такое рассуждение нам не подходит. Реальности вовсе не обязательно удивлять, чтобы быть реальной.

Также в течение довольно продолжительного времени я занимался изучением фихтевского *Anstoß*'а, который, как мне казалось, мог бы послужить ограничением для интенциональности. Однако и это направление исследований с самого начала было обречено на неудачу. Действительно, любое такое «ограничение» обязано быть определенной модификацией интенциональных структур и, следовательно, самой интенциональности. Позднейшая феноменология уже сняла все сливки, обращаясь к предельным формам трансформации, «экстремумам» интенциональных структур, будь то неудача интенциональности или ее разворот в обратном направлении. Я же ищу совсем другое: то, что интенциональности радикально чуждо, то, что от интенциональности не зависит — в самом смысле бытия тем, что оно есть (а не в смысле представленного в том или ином качестве — пусть даже представленного ущербным или многозначным образом). Но как его найти, если требовать доказательств? Ведь едва мы декларируем, что присутствие [реальности] нарушает игру интенциональности, мы немедленно впи-

¹ Как это пронизательно заметил Джузеппе ди Сальваторе.

сываем его в эту игру — игру, которая, вне всякого сомнения, присуща самому понятию присутствия.

На самом деле мне потребовалось довольно много времени, чтобы понять, в чем состоит предвзятость попытки достичь реализма восприятия, точнее, некоего частного восприятия. Конечно, важно отдавать себе отчет в том, что, вообще говоря, «воспринимать» означает непосредственно испытывать реальность, а значит, само понятие восприятия отсылает к реальности, и обратно. Однако не стоит считать, что восприятие предоставляет нам реальность, лишь взламывая дверь интенциональности, что оно предоставляет нам реальность лишь иногда, в отдельные редкие моменты — словно остальное наше существование реальности непричастно, и только восприятие связывает нас с ней.

С другой стороны, если «воспринимать» означает непосредственно испытывать реальность (что может служить неправомочным определением реальности или, по крайней мере, понятия реальности), то не стоит ожидать, что отдельные [акты] восприятия смогут соотносить нас с реальностью лучше, чем другие, или что эти отдельные [акты] восприятия смогут послужить доказательством того, что воспринимаемая реальность действительно такова «в реальности». На самом деле, если мы определяем соотношение к реальности через то, что мы понимаем под «восприятием» вообще (или через какое угодно каноническое понятие восприятия), то было бы странно и даже бессмысленно утверждать, что отдельные восприятия дают больше «ощущения реальности», чем другие. Да и вообще, не очень понятно, что именно понимается под «ощущением реальности».

Итак, первый шаг в направлении *нефеноменологического реализма* заключается в том, чтобы осознать неинтенциональный характер восприятия. Если под словом «воспринимать» мы понимаем «испытывать реальность», то бесполезно приписывать этому «восприятию» интенциональную структуру. Тогда наше первое соображение будет относиться к фактичности восприятия: восприятие есть просто-напросто то, что оно есть. Ряд современных исследователей называют это «грубостью» или «неисправимостью» восприятия. Это не значит — как в лучшем случае уверяют нас феноменологи, — что в восприятии реальность «дана»; в известном смысле воспринятое и *есть* реальность. Во всяком случае, оно имеет облик реальности в том смысле, что воспринятое — это одно из измерений самого понятия «реальность».

Теперь мы уже не обязаны подтверждать реальность воспринятого в опыте перцептивного «сюрприза», этого скороспелого светского аналога марионовского «расцвета» [*l'éblouissement*]. Реальность воспринятого составляет часть его простого определения в качестве воспринятого. Реальность (как то, что отличается от интенциональности, то есть как бытие-воспринятым, а не бытие-подразумеваемым) — это момент в грамматике, а вовсе не в какой-то структуре, которую еще предстоит установить и сохранить в ее отличии от интенциональности (то есть наряду с ней). Когда я говорю: «я вижу нечто», я имею в

виду, что вижу нечто, *независимое от моей способности видеть*. Тогда утверждать, в соответствии с Аристотелем, что то, что я вижу, и есть *видимое*, — означает просто повторить, что я нечто вижу. При этом я не делаю никаких утверждений о видимом как таковом. Бытие видимым реально, а не интенционально, и к нему относится другой вид определения: видимое, — это бытие того, что есть. Нет видения без *видимого* — и эта завязанность на *реальное* есть условие такого употребления слова «видеть», которое является центральным для определения того, что зовется восприятием.

Провозгласив определяющей чертой восприятия фундаментальную реальность воспринятого, мы оказались на пути ко второму шагу в направлении *нефеноменологического реализма*. Этот шаг заключается в том, чтобы осознать, что интенциональность (присущая нашему дискурсу о восприятии, а вовсе не самому восприятию и никак не воспринятому) не является в своем конститутивном отношении к реальности единственной, не ее одну можно определить подобным образом. На самом деле, реальная связь является определяющей чертой целого ряда дискурсивных установок, которые мы можем объединить словом «интенциональность».

Это и есть то, что я в начале своих исследований имел в виду под «контекстуализмом», когда стремился укоренить интенциональность в реальности. Ошибка моя заключалась в том, что я пытался связать эту укорененность интенциональности в реальном с неудачей или хотя бы с возможностью неудачи — словно реальность, на этот раз оказавшись для нас ближе интенциональности, тяготела бы над ней как одно из *внешних* условий.

Однако по мере очищения и грамматицирования понятия интенциональности ко мне пришло понимание, что интенциональность — это не мифическая обманка для некоторого процесса, который происходит в реальности. Реальность не есть нечто внешнее по отношению к интенциональности — потому что не бывает интенциональности, не включающей в свою структуру определенную реальность в качестве конститутивной для того, что интенционально подразумевается. Акт подразумевания сам по себе отсылает к реальностям, и лишь по отношению к этим реальностям он может быть корректным или некорректным — в соответствии с основной интуицией витгенштейновского «[Логико-Философского] Трактата», всякое предложение истинно или *ложно* только по отношению к какому-либо факту¹.

Завязанность интенциональности на реальное в качестве производящей нормы происходит внутри реального, в отношении к реальному, и есть не осуществление интенциональности (ведь тогда интенциональность чудесным образом, в обход всех препятствий достигла бы кон-

¹ «4.25. Если элементарное предложение истинно, то атомарный факт существует; если элементарное предложение ложно, то атомарный факт не существует» (*Витгенштейн* Л. Логико-философский трактат / Сер. Памятники философской мысли. М.: Канон+, Реабилитация, 2008. С. 106). — *Прим. пер.*

такта с реальным) — но просто ее определение. В некотором смысле интенциональность и сводится к этому определению. Когда мы говорим об интенциональности, мы утверждаем лишь одно: *наличие норм*.

Теперь видно, что вопрос о преодолении интенциональной структуры в направлении неинтенционального сущего был, по сути дела, неправильной постановкой задачи. Чтобы войти в контакт с реальным, интенциональности нет нужды промахиваться или наткаться на препятствия. Интенциональность не способна к контакту с реальным потому, что она представляет собой вовсе не реальность, а норму для реальности. Разумеется, у этой нормы в каждом случае имеются какие-то реальные условия, но если эти условия не выполняются, это значит лишь то, что в данном случае применяется какая-то другая норма.

Теперь видно, что в моей исходной постановке вопроса касательно «возможности» любой данной интенциональности, определяемой онтологическими условиями более высокого ранга, содержалась ошибка. В действительности вопрос вообще не стоит ставить: эти условия представляют собой условия лишь там, где данная интенциональность действует (по всей строгости) и включает их в себя в качестве отдельных аспектов собственной грамматики. Если эта интенциональность есть в наличии, то это значит, что ее условия выполнены *по определению*.

Разумеется, возможна ситуация, когда нам надо сменить по отношению к реальности установку, а значит и использовать другой интенциональный формат. Но было бы ошибкой считать, что интенциональность может быть интенциональностью даже в тех случаях, когда это понятие явственным образом не применимо, то есть в тех случаях, когда нельзя говорить о ее адекватности или неадекватности тому формату, который она определяет. Едва мы поняли, что змея — это не палка, быть на нее направленным как на палку уже не имеет никакого смысла, и более того, мы не направлены на нее как на палку. Вопрос теперь заключается не в том, палка это или нет, а в том, что же это на самом деле, и разработка этого вопроса требует других направленностей и других дескрипций. Относительно каждой интенциональности следует пытаться понять не столько то, «как она возможна», сколько ее собственную логику.

Однако эта логика всякий раз ставит нас перед реальностью, реальностью как просто сущим — как «тем, что есть попросту то, что оно есть». Интенциональности не обязательно наткаться на препятствия, чтобы встретить реальное сущее, потому что она существует лишь в применении к нему: ее смысл заключается в том, чтобы быть нормой для этого сущего и тем самым позволить мыслящему агенту осуществить нормативное схватывание этого сущего. Таким образом, интенциональность конститутивно — а не по определению и не ретроактивно — отнесена к реальному сущему. Мыслить — значит занять определенную нормативную установку по отношению к миру, установку, в которой нормы применяются к самой реальности мира. Смещение

интенциональной грамматики нормы и реальной грамматики предмета нормы ведет к теоретическому фантазму, которым и является интенционально сущее. Это смещение заставляет нас также ставить ложный вопрос о том, каким именно образом интенциональность достигает реальности. По ходу дела мы забываем, что большая часть норм — по крайней мере те, о которых мы можем спросить, как они достигают реальности, — являются нормами лишь применительно к реальности.

Вот те возражения, которые мы можем выдвинуть против «апофатического пути» позднейшей феноменологии. Это направление феноменологии, выхватившее отдельные аспекты гуссерлевской конструкции и затушевавшее другие, настаивает на том, что, воспринимая вещь в оттенках и нюансах, мы никогда не достигаем «самой вещи». На это можно ответить, что, когда мы говорим о восприятии чего-либо, мы имеем в виду именно саму вещь и что восприятием называется «восприятие самой вещи» и ничто иное. Естественно, определенный тип вопросов о том, каким именно образом когнитивный агент, «воспринимающий в оттенках», может воспринять саму вещь, в конечном итоге вызывает сомнения в том, что то, что мы воспринимаем, и есть сама вещь; но такие вопросы пытаются разделить то, что неделимо, а именно идею восприятия в самом общем смысле этого слова и проблему соотношения с реальностью в понятии восприятия, куда реальность, в некотором смысле, входит в качестве составной части.

На самом деле апофатическая, или, если выражаться небрежно, пост-модернистская, установка занимается тем, что выдает за невозможное то, что образует само определение имеющейся у нас нормативной увязанности с реальностью. Вне всякого сомнения, она представляет собой изнанку модернистской («трансцендентальной») установки, состоявшей в объяснении возможности подобной нормативной увязки, в то время как на самом деле именно исходя из наличия этой увязки и ее функционирования мы вообще можем объявить нечто «возможным» или невозможным.

В такой перспективе «катафатический путь» выглядит ничем не лучше «апофатического». «Катафатический путь» заключается в разработке гиперболизированного смысла возможного, словно возможное может разворачиваться по ту сторону возможностей, открываемых некоторой интенциональностью. Именно в этом состоит значение «контр-интенциональности», которая остается интенциональностью лишь постольку, поскольку речь идет о возможном: о том, что возможностей становится больше, чем предполагалось.

На самом же деле следует окончательно признать, что интенциональность не может быть «преодолена». Подлинная проблема заключается в том, что же мы действительно думаем (то есть прежде всего высказываем) по поводу определенного рода вещей. В той мере, в которой мы занимаем по отношению к этим вещам какую-либо интенциональную установку, мы их рассматриваем в том или ином качестве, в

положительных или отрицательных терминах, этой установке свойственных. На этом уровне рассмотрения бессмысленно утверждать, что данные термины к некоей ситуации не применимы. Покуда мы внутри данной установки, вещи определяются в терминологии, соответствующей выбранной установке. Ничто в описываемом не может ускользнуть от выбранной установки, потому что *самим фактом своего наличия* установка описываемому в какой-то степени уже соответствует: мы всегда уже *суть* внутри определенной установки по отношению к вещам мира. Ясно, что в мире есть вещи, которые не могут быть описаны в выбранной установке, так как она им не соответствует, но это не должно становиться поводом для тревоги или для преодоления установки как таковой: это лишь часть ее определения в качестве установки.

Зато мы можем сменить одну установку на другую. Тогда вещи будут оцениваться по-другому, они приобретут иное значение. Но нет никакого смысла говорить, что они окажутся «по ту сторону» предыдущего значения, ведь то значение придавало им определенную ценность внутри другого порядка рассмотрения. Мы просто начинаем рассматривать вещи иначе. И не феномен нас обязывает рассматривать его иначе, но мы сами его иначе рассматриваем. Или точнее: феномен «нормативно» обязывает нас рассматривать его иначе ровно в той мере, в которой он является феноменом и в которой данный способ рассмотрения ему внутренне присущ.

Реальность не превосходит подразумевание, она к подразумеванию логически безразлична. Для реального сущего никакого значения не имеет тот способ, которым мы его подразумеваем. А вот для нас самих это важно в высшей степени. Для кого же еще это может быть важно? И что еще может быть важно?

С той стороны границы (не в потустороннем) нет ничего, кроме осознания того, что никакой границы, которую можно было бы пересечь, — нет, ведь с самого начала до самого конца мы находились вовне.

Остается лишь понять различные виды бытия, которыми мы обладаем, но это уже дело другой философии — другого способа заниматься философией, который не может быть назван «феноменологией».

Перевод А.В. Ямольской под редакцией С.А. Шолоховой и В.В. Земсковой.

Глоссарий

- апперцепция — фр. *aperception*, нем. *Apperzeption*
 аппрезентация — фр. *apprésentation*, нем. *Appresentation*
 архитектурника — фр. *architectonique*, нем. *Architektonik*
 аффицированность — фр. *affectivité*, нем. *Affektivität*
 видимость — фр. *visibilité*, нем. *Sichtbarkeit*
 влечение — фр. *pulsion*, нем. *Trieb*
 временение — фр. *temporalisation*, нем. *Zeitigung*
 вдруг — греч. *ἑξαιφνης*
 возможность — фр. *possibilité*, нем. *Möglichkeit*
 воплощение — фр. *incorporation*, нем. *Verleiblichung*
 выставленность — фр. *exposition*, нем. *Aufweisung*
 выражение — фр. *expression*, нем. *Ausdruck*
 данность — фр. *donation*, нем. *Gegebenheit*
 действительность — фр. *effectivité*, нем. *Wirklichkeit*
 докса — греч. *δόξα*
 другой (человек) — фр. *l'autre, autrui*, нем. *Andere*
 другой, чужой — фр. *étranger*, нем. *Fremde*
 здесь-бытие — фр. *l'être-là*, нем. *Dasein*
 зов — фр. *appel*, нем. *Ruf*
 изумление — фр. *surprise*, нем. *Staunen*, *Verwunderung*
 инаковость — фр. *altérité*, нем. *Andersheit*
 испытывание — фр. *épreuve*
 кажимость — фр. *apparence*, нем. *Schein*
 лик — фр. *visage*, нем. *Antlitz*
 личность — фр. *personne*, нем. *Person*
 набросок — фр. *projet*, нем. *Entwurf*
 наполнение — фр. *remplissement*, нем. *Erfüllung*
 настроенность — фр. *tonalité*, нем. *Stimmung*
 ноззис — греч. *νόησις*
 нозма — греч. *νόημα*
 образ — фр. *image*, нем. *Bild*
 ожидание — фр. *attente*, нем. *Erwartung*
 опыт — фр. *expérience*, нем. *Erfahrung*
 основание (как процесс) — фр. *fondation*, нем. *Begründung, Fundierung*
 основание (база) — фр. *fondement*, нем. *Fundament, Grund*
 ответственность — фр. *responsabilité*, нем. *Verantwortlichkeit*
 откровение — фр. *révélation*, нем. *Offenbarung*
 ощущение — фр. *sensation*, нем. *Empfindung*
 парение — фр. *flottement*, нем. *Schwebe*
 переплетение — фр. *entrelacement*, нем. *Verflechtung*
 подразумеваемое — фр. *visé*, нем. *Vermeinte*
 претерпевать — фр. *subir*, нем. *erleiden*
 присутствие — фр. *présence*, нем. *Anwesenheit, Präsenz*
 протенция — фр. *protention*, нем. *Protention*
 проявление — фр. *manifestation*, нем. *Bekundung*
 представление — фр. *représentation*, нем. *Repräsentation*
 процесс становления возможным — фр. *possibilisation*, нем. *Ermöglichung*
 ретенция — фр. *réention*, нем. *Retention*
 сам по себе — фр. *en soi*, нем. *An-sich*
 самость — фр. *ipséité*, нем. *Selbstheit*
 сверхвозможность — фр. *transpossibilité*, нем. *Transpossibilität*
 сверхстрастность — фр. *transpassibilité*, нем. *Transpassibilität*
 связь — фр. *rapport*, нем. *Beziehung*; фр. *liaison*, нем. *Verbindung*
 симулякр — фр. *simulacre*, от лат. *simulacrum*
 седиментация — фр. *sédimentation*, нем. *Sedimentation*
 событие — фр. *événement*, нем. *Ereignis*
 созерцание — фр. *intuition*, нем. *Anschaung*
 сознание — фр. *conscience*, нем. *Bewusstsein*
 сомнение — фр. *doute*, нем. *Zweifel*
 страсть — фр. *passion*, от греч. *πάθος*
 страстный — фр. *passible*
 субстанция — греч. *ὕποκειμενον*
 существование — фр. *existence*, нем. *Dasein*
 так-бытие — фр. *être-ainsi*, нем. *Sosein*
 телесность — фр. *corporeité*, нем. *Körperlichkeit*
 живая телесность — фр. *chair*, нем. *Leib*
 учреждение — фр. *institution*, нем. *Stiftung*
 уязвимость — фр. *vulnérabilité*, нем. *Verwundbarkeit*
 фантазия — греч. *φαντασία*
 феноменизировать — фр. *phénoménaliser*, нем. *phänomenalisieren*
 феноменологизировать — фр. *phénoménologiser*, нем. *phänomenologisieren*
 экстериорность — фр. *extériorité*, нем. *Ausserlichkeit*
 эпохе — греч. *ἐποχή*
 явление — фр. *apparition*, нем. *Erscheinung*

Сведения о переводчиках и авторах научных статей

Анастасия Сергеевна Детистова — выпускница философского факультета РГГУ (2007) и магистерской программы «Erasmus Mundus — Europhilosophie» (2009), аспирантка Учебно-научного центра феноменологической философии философского факультета РГГУ. Тематика исследований: история западной философии, феноменология (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер), французская феноменология (М. Анри, Э. Левинас, М. Ришир). Публикации: Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии: научно-теоретический журнал. 2012. № 6. С. 139–148; Фантазия и сознание образа у Э. Гуссерля // Философия. Язык. Культура. Вып. 2 (НИУ ВШЭ). СПб.: Алетейя, 2001. С. 31–42; Философская экзегеза искусства у Э. Левинаса // Философия. История. Культура. М.: РГГУ, 2011; Феноменология восприятия Э. Гуссерля: трансцендентный и имманентный планы // Вестник РГГУ. М.: РГГУ. № 17.

Валерия Владимировна Земскова — выпускница философского факультета Российского Государственного Гуманитарного Университета (РГГУ), в настоящее время — студентка магистратуры Русской антропологической школы РГГУ (направление — историческая культурология). Среди последних публикаций: Поэтические начала философии Данте // Философский журнал VOX. № 8. 2010. Июнь.

Зинаида Александровна Сокулер — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, автор нескольких монографий, в том числе «Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX века» (1994), «Знание и власть: наука в обществе модерна» (2001), «Герман Коген и философия диалога» (2008).

Владимир Игоревич Стрелков — доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского Государственного Гуманитарного Университета. Специалист по истории зарубежной философии. Автор следующих работ: Национальные образы философии. М.: РГГУ, 2013 (в соавторстве с В.Д. Губиным); Власть истории. Очерки по истории философии истории. М.: РГГУ, 2007 (в соавторстве с В.Д. Губиным); Смерть и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 34–37, и др.

Георгий Игоревич Чернавин — доктор философии (PhD) университетов Тулузы (Франция) и Вупперталя (ФРГ), аспирант философского факультета СПбГУ, пост-докторант Карлова университета в Праге. Автор монографии *Transzendente Archäologie—Ontologie—Metaphysik. Methodologische Alternativen in der phänomenologischen Philosophie*

Husserls (Трансцендентальная археология—Онтология—Метафизика: методологические альтернативы в феноменологической философии Гуссерля). Libri Virides 7. Nordhausen, 2011.

Светлана Андреевна Шолохова — выпускница философского факультета Российского Государственного Гуманитарного Университета, а также программы Master Erasmus Mundus Europhilosophie, в настоящее время работает над докторской диссертацией по феноменологии и психопатологии в католическом Университете Лувена. Вместе с Флорой Бастиани была составителем тома, посвященного французской феноменологии: «Rencontrer l'imprévisible. À la croisée des phénoménologies contemporaines» (Встреча с непредвиденным. На перекрестке современных феноменологий, 2013).

Григорий Борисович Юдин — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Лаборатории экономико-социологических исследований Национального исследовательского университета — Высшая Школа Экономики. Из последних публикаций: Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 122–132; Объективация и объективность в эпистемологии П. Бурдьё // Социологический журнал. 2011. № 2. С. 5–20; Иллюзия научного сообщества // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 3. С. 57–84.

Анна Владимировна Ямпольская — кандидат философских наук, доцент и ведущий научный сотрудник Учебно-научного центра феноменологической философии Российского Государственного Гуманитарного Университета, научный сотрудник Центра фундаментальной социологии Национального исследовательского университета — Высшая Школа Экономики, автор монографий «Эмманюэль Левинас: философия и биография» (2011), «Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода» (2013).

Жослен Бенуа — французский философ, выпускник Высшей нормальной школы, преподаватель Парижского университета — I Пантеон-Сорбонна; директор парижского Гуссерль-архива. Автор нескольких монографий, в том числе: Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible (Кант и границы синтеза: Чувственный субъект, 1996); Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique (Беспредметные представления: у истоков феноменологии и аналитической философии, 2001); Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a (Основы Реалистической Философии. Размышления о том, чем мы обладаем, 2011).

Содержание

Предисловие составителей 3

1. ПЕРЕВОДЫ

Предисловие к переводу статьи Эмманюэля Левинаса
«Заметки о смысле» (*А.В. Ямпольская*) 11

Эмманюэль Левинас. Заметки о смысле 18

Предисловие к переводу статьи Мишеля Анри
«Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии
будущего» (*А.В. Ямпольская*) 39

Мишель Анри. Неинтенциональная феноменология: задача
феноменологии будущего 43

Предисловие к переводу статьи Жан-Люка Мариона
«Насыщенный феномен» (*С.А. Шолохова*) 58

Жан-Люк Марион. Насыщенный феномен 63

Предисловие к переводу статьи Мориса Мерло-Понти
«Сомнения Сезанна» (*В.И. Стрелков*) 100

Морис Мерло-Понти. Сомнения Сезанна 102

Предисловие к переводу статьи Рудольфа Бернета
«Травмированный субъект» (*А.С. Детистова*) 119

Рудольф Бернет. Травмированный субъект 123

Предисловие к переводу статьи Анри Мальдине
«О сверхстрастности» (*С.А. Шолохова*) 145

Анри Мальдине. О сверхстрастности 151

Предисловие к переводу статьи Марка Ришира
«'Ελοχί, мерцание и редукция в феноменологии» (*Г.И. Чернавин*) 204

Марк Ришир. 'Ελοχί, мерцание и редукция в феноменологии 209

2. ИНТЕРПРЕТАЦИИ

А.В. Ямпольская. От пассивности к аффективности 229

З.А. Сокулер. О чем говорит язык? 241

С.А. Шолохова. Сверхстрастность и терапевтический подход
в даэин-анализе 256

Ж. Бенуа. С той стороны границы 269

Глоссарий 285

Сведения о переводчиках и авторах научных статей 286