

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-1-384-417>

*РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ДЖОВАННИ ЯН ДЖУБИЛАТО (РЕД.)*

LEBENDIGKEIT DER PHÄNOMENOLOGIE:  
TRADITION UND ERNEUERUNG / VITALITY OF PHENOMENOLOGY:  
TRADITION AND RENEWAL\*

Nordhausen: Traugott Bautz GmbH, 2018. ISBN 9783959484190

*АЛЕКСЕЙ САЛИН*

Кандидат философских наук.  
МГУ имени М. В. Ломоносова.  
119234 Москва, Россия.  
E-mail: alexsalin22@gmail.com

*НАТАЛИЯ САФРОНОВА*

Кандидат философских наук.  
МГУ имени М. В. Ломоносова.  
119234 Москва, Россия.  
E-mail: offsafronova@gmail.com

Цель рецензируемого нами сборника — картографировать основные течения, возникшие в рамках феноменологической традиции, и показать, что все эти течения не остановились в прошлом, а продолжают жить и поныне. Предполагается, что феноменология всегда остается проектом, даже если он отчасти выполняется, так как открытие новых типов созерцаний предполагает пересмотр всех рассматривавшихся ранее областей опыта, а с каждым новым пересмотром старые созерцания сами обновляются. Таким образом, феноменология всегда предполагает некоторое круговое движение. Собственно, задача сборника состоит именно в этом: пересмотреть всю существующую на данный момент традицию, чтобы выявить темы, актуальные для современной философии в целом. Рассматриваются пересечения феноменологии и аналитической философии языка и сознания, феноменологии и деконструкции, феноменологии и герменевтики, феноменологии и нового реализма, феноменологии и политической фи-

---

\* Статья подготовлена в рамках деятельности выдающейся научной школы МГУ имени М. В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

© ALEXEY SALIN, NATALIA SAFRONOVA, 2020

лософии. Способность феноменологии включаться во все эти пересечения демонстрирует ее живую творческую силу.

*Ключевые слова:* феноменология, мир, меонтика, герменевтика, жизненный мир, интенциональность, телесность, язык, дазайн-анализ, ойкос, деконструкция.

GIOVANNI JAN GIUBILATO (HG. / ED.)

LEBENDIGKEIT DER PHÄNOMENOLOGIE:  
TRADITION UND ERNEUERUNG / VITALITY OF PHENOMENOLOGY:  
TRADITION AND RENEWAL\*

Nordhausen: Traugott Bautz GmbH, 2018. ISBN 9783959484190

ALEXEY SALIN

PhD in Philosophy.  
Lomonosov Moscow State University.  
119234 Moscow, Russia.  
E-mail: alexsalin22@gmail.com

NATALIA SAFRONOVA

PhD in Philosophy.  
Lomonosov Moscow State University.  
119234 Moscow, Russia.  
E-mail: offsafronova@gmail.com

The main goal of the book *Vitality of Phenomenology/Lebendigkeit der Phänomenologie* (ed. by Giovanni Jan Giubilato) is not only to outline the variety of philosophical movements that emerged within the field of phenomenology, but also to demonstrate the “vitality” and relevance of phenomenological ideas in the contemporary philosophy. The underlying assumption of the book is that phenomenology by its definition should stay an open project: even if some “discoveries” have been already made in this field, there still stays a possibility of renewal and transformation of our experiences and modes of contemplation. Thus, the movement of phenomenological thought always presupposes a certain kind of circularity and interplay between tradition and renewal. Therefore, the present miscellany of articles aims to cover a wide scope of ideas, which are crucial for the phenomenological tradition, and to show how they function in the contemporary thought. Connections between phenomenology and analytic philosophy of mind, phenomenology and hermeneutics, phenomenology and deconstruction, phenomenology and neorealism, and even the phenomenological implications in political philosophy are all brought to light by this stimulating book.

*Key words:* phenomenology, world, meontics, hermeneutics, lifeworld, intentionality, corporeality, language, Daseinsanalysis, oikos, deconstruction.

---

\* This research project was supported by the outstanding scientific school of Lomonosov Moscow State University “Transformations of culture, society, and history: A philosophical and theoretical reflection.”

Лучшим способом начать рецензию на сборник „Lebendigkeit der Phänomenologie: Tradition und Erneuerung/Vitality of Phenomenology: Tradition and Renewal“ будет указание на основные цели этого сборника. Зачем он, собственно, был написан? И именно этому, конечно, посвящается введение, написанное редактором и издателем Джованни Ян Джубилато. Он пытается вывести некоторые общие черты феноменологии в целом. И он говорит, что феноменология предполагает:

- «1) свою оформленность в качестве школы;
- 2) свою традицию;
- 3) связи, устанавливаемые сквозь многие поколения;
- 4) путешествия в новые земли;
- 5) задачу их исследования и картографирования их различных “регионов”» (Giubilato, 2018, 9).

Если первые три пункта, наверное, мало у кого вызовут затруднения, то четвертый и пятый пункт стоит прояснить: речь идет о том, что всякий настоящий феноменолог всегда настаивает на открытиях неких новых структур среди наших обыденных, живых созерцаний (иначе он не феноменолог, а просто историк феноменологии) и на их картографировании, выделении взаимосвязей между новыми и старыми областями опыта.

Однако далее Джубилато оговаривается, что для феноменологии важны не только открытия новых регионов опыта, но еще и одна методологическая особенность — зигзагообразность их феноменологического картографирования (Giubilato, 2018, 10). Она связана с тем, что поле созерцаний, о которых говорят феноменологи, — это не просто кусок земли, не простой материк. Особенность поля сознания заключается в том, что открытие новых регионов предполагает модификацию старых, каждый тип созерцаний открывается с новой стороны при обнаружении соседних. Нужно постоянно передвигаться туда-сюда-обратно. Поэтому феноменологическое движение предполагает циркулярность: новые созерцания постоянно заставляют феноменологию пересматривать саму себя как целостность. Неслучайным поэтому оказывается знаменитый альянс феноменологии и герменевтики с ее фигурой круга.

Из этой циркулярности Джубилато выводит как раз свой тезис о «жизненности» феноменологии: она бессмертна, так как предполагает постоянное переоткрытие старых тезисов с обнаружением нового опыта. Тем самым, любой феноменологический проект всегда оказывается незавершенным, а значит, его можно развивать дальше. Любой из представленных на страницах сборни-

ка феноменологов — Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти — оказывается живее всех живых, так как их анализы можно пересматривать бесконечно (Giubilato, 2018, 12–13).

В этом смысле можно сказать, что Джубилато и авторы сборника отваживаются на феноменологический анализ самой феноменологии как движения: существовавшие феноменологические концепции представлены в сборнике как элементы новой территории, каждый из которых изменяется, модифицируется при добавлении к анализу соседствующего подхода, и при этом указывается на постоянную открытость данных подходов, на возможность дальнейшего их развития. Странно, что сам редактор не представляет свою работу таким образом, но идея напрашивается сама собой. Таким образом, главная цель данного проекта — показать возможность развития феноменологии, показать жизнь, бурлящую внутри даже самых старых текстов из этой традиции.

#### *PHENOMENOLOGY AND LINGUISTIC ANALYSIS*

*Guido Antônio de Almeida, pp. 15–57*

Открывается сборник статьей Гвидо Антонио де Альмейда о гуссерлевской теории значения. В этой статье автор приводит основные аргументы против этой теории, выдвигаемые в рамках аналитической философии языка. Эти аргументы Альмейда берет из статьи Эрнста Тугендхата «Феноменология и лингвистический анализ» (Tugendhat, 2005):

1. Феноменология основывает свою теорию значения на понятии интенциональности, которая представляет собой отношение субъекта к объекту.

2. Поскольку интенциональность есть отношение субъекта к объекту, значение должно открываться с помощью интроспекции как метода.

3. Теория интенциональности Гуссерля не позволяет корректно исследовать то, что не имеет характера объекта, а это как раз и происходит в случае значения.

4. Это, в свою очередь, объясняет, почему значение с самого начала понимается Гуссерлем в качестве характеристики определенного вида интенциональных актов.

5. Осознавая ограничения такого субъективирующего подхода, Гуссерль вводит представление о значении как о ноэматическом аспекте объекта, что приводит к непоследовательности теории, так как Гуссерль постоянно колеблется между двумя диаметрально противоположными понятиями значения:

значением как характеристикой акта субъекта и значением как модусом данности объекта.

6. К этим общим возражениям добавляется и специальное возражение, заключающееся в том, что в феноменологии за модель языкового выражения принимаются имена существительные, что приводит к трудностям при концептуализации значения предикативных выражений, связок и целых предложений (Giubilato, 2018, 16–18).

Альмейда последовательно развенчивает все эти пункты, показывая, что они, в конце концов, просто упираются в неправильное понимание Тугендхатом и аналитической философией языка в целом феноменологической теории интенциональности. Первый пункт критики отбрасывается за счет того, что «интенциональность в действительности является измерением значения, которое также можно было бы назвать пред-объективным и не-субъективным» (Giubilato, 2018, 24), поскольку интенциональный акт — это не акт, в котором отдельный субъект, Я, выходит из себя и направляется на какой-то не зависящий от него объект. Интенциональный объект — это то, что подразумевается внутри самого акта как его значение. Согласно феноменологии, если мне в восприятии дан стол, то он дан не потому, что я просто имею кучу ощущений, которые образуют для меня «идею стола» (в смысле британских эмпиристов). Согласно феноменологии, это происходит потому, что куча ощущений реализовали в себе значение стола, которое мой интенциональный акт им предпосылал. Строго говоря, интенциональным объектом в данном случае является стол, поскольку я превосхищаю его ухватывание во множестве ощущений, а не стол, который я реально ощущаю или не ощущаю. Поэтому интенциональные акты возможны и без реальных объектов: я могу думать о круглом квадрате, хотя никаких круглых квадратов не существует. Субъект в равной мере — то, что обнаруживается внутри самих интенциональных актов, как то, чему все эти акты принадлежат и что гарантирует им единство в горизонте ретенций и протенций. Поэтому отношение интенциональности надо рассматривать как отношение, «которое имеет парадоксальное свойство предшествовать соотносимым терминам» (Giubilato, 2018, 21).

Отсюда следует и то, что в действительности интроспекция не является подлинным методом феноменологии, поскольку интенциональные акты нельзя отождествлять с ментальными состояниями субъекта. Это можно было бы сделать только в том случае, если бы интенциональность была отношением субъекта к объекту, что было опровергнуто в первом пункте. В действительно-

сти, как утверждает Альмейда, феноменология разворачивается не с помощью интроспекции, а с помощью лингвистического анализа: анализ интенциональных актов возможен за счет перевода любого акта в стихию выражения и его истолкования с помощью языка как универсального медиума (Giubilato, 2018, 27–28). Тем самым, Альмейда отбрасывает и второй пункт критики Тугендхата.

Третий пункт критики Тугендхата также оказывается неверен, поскольку интенциональный объект — это не реальный объект, а объект, схватывание которого подразумевается самим актом согласно как бы вложенному в акт смыслу. Значит, феноменология вполне может концептуализировать то, что не является объектом.

Что касается четвертого пункта критики Тугендхата, то он заключается в том, что Гуссерль субъективирует значение, превращает его в акт определенного вида. Альмейда отвечает на него, что, хотя в «Логических исследованиях» (Husserl, 2011) и говорится о значении как о характеристике самого акта, это не означает субъективации значения. Напротив, Гуссерль настойчиво дает понять, что с отбрасыванием в феноменологии коммуникативной функции языка значение языковых выражений предстает как нечто, не зависимое от психических состояний субъекта. Хотя акт придания значения — это сознательный акт, значение придается знакам универсальным образом и может быть повторено бесконечное число раз любым сознательным субъектом. Поэтому языковые выражения не сводятся к субъективным состояниям психики, наоборот, эти состояния психики при правильном использовании языка регулируются смыслами выражений как таковыми. Таким образом, феноменология не предлагает менталистской теории значения (Giubilato, 2018, 36).

Это тем не менее не означает, что феноменология объективирует значение и сводит значение к свойствам объектов, предлагая репрезентационистскую теорию значения, что опровергает пятый пункт в критике Тугендхата. Альмейда утверждает, что в «Идеях I» (Husserl, 2009) Гуссерль, говоря о значении как о ноэматическом аспекте, не отказывается от взглядов, изложенных им в «Логических исследованиях», а смотрит на них под другим углом. Дело в том, что акт можно рассматривать не только в плане его активности, его качеств как акта (что Гуссерль делал в «Логических исследованиях»), но и в плане его объектности, того, на что он направлен, тогда речь будет идти о ноэматическом аспекте акта. Это не объективирует значение, так как ноэматический аспект вещи — не свойство объекта как такового, существующего вне акта, это тот аспект предметности, который интендируется самим актом и помимо него не существует. Так что никакого отхода от правильно понятых «Логических иссле-

дований», от менталистских теорий значения к репрезентационистским, здесь не происходит (Giubilato, 2018, 37).

Что касается специальных возражений Тугендхата против феноменологической теории значения, то Альмейда отбрасывает их в целом следующим образом. Феноменологическая теория языка не предполагает номинализации любых языковых выражений, что предполагало бы необходимость обнаружения объектов, соответствующих выражениям «быть зеленым», «и», «если», «бегать», «нож лежит на столе». Выражения «быть зеленым» и «бегать» соответствуют выявлению в категориальном синтезе отдельных сторон объектов, о которых идет речь в высказываниях, а не синтез одного объекта с другим. То есть высказывание «трава зеленая» не связывает два разных объекта, а выявляет лишь свойство травы как объекта (Giubilato, 2018, 44–47). Далее, если предикативные выражения акцентируют свойства объектов, то есть задействуют внутренние горизонты данности объектов, то сложные высказывания, например, «трава зеленеет, когда наступает весна» выявляет связи между разными объектами, и указывает на внешние горизонты данности объектов. Это значит, что слову «когда» не соответствует никакой объект, а черты горизонтов данности объектов (Giubilato, 2018, 52–53). Наконец, Гуссерль иногда утверждает, что высказывание выражает положение дел, тем самым положение дел само предстает как отдельный объект, а высказывание оказывается именем. В этом пункте Альмейда считает возможным разойтись с Гуссерлем и предлагает пересмотреть его теорию, утверждая, что в действительности последовательный феноменолог должен считать единственным значением высказывания тот объект, о котором оно высказывается (Giubilato, 2018, 49–52). Такое видоизменение теории Гуссерля, действительно, не кажется принципиальным.

Как бы то ни было, сам Альмейда считает возможной критику феноменологической теории значения со стороны аналитической философии языка на основании другой, более принципиальной проблемы. Эта проблема заключается в том, что феноменология полностью сводит язык к функции выражения, считая коммуникацию вторичной функцией, возможной только за счет объективного логического содержания языковых высказываний. С точки зрения феноменологии, мы можем сказать кому-то что-то лишь потому, что у нас уже есть система языка, способного на выражение. Однако это делает затруднительным вопрос о происхождении языка как такового, и в итоге сферу выражения приходится признавать трансцендентальной и внеопытной, за что ученики Гуссерля и начали его критиковать. Соответственно, именно этот пункт, и единственно этот пункт, позволяет, с точки зрения автора, критиковать фе-

номенологическую теорию смысла с позиции, например, теории языковых игр Людвиг Витгенштейна, который, напротив, считает выразительную функцию языка производной от коммуникативной (Wittgenstein, 1994). В этом смысле принципиальным для дальнейшего развития феноменологической теории значения должно стать укоренение языка в коммуникативных практиках (Giubilato, 2018, 55–57). Как бы то ни было, странно, что Альмейда не упоминает ничего о том, что этот ход осуществлялся философом, как раз работающим на стыке аналитической философии языка и феноменологии — Юргеном Хабермасом (Habermas, 1992). Кстати, странно, что этот автор вообще ни разу не упоминается на страницах сборника, хотя его работы служат явным свидетельством способности феноменологии жить в самых разных философских контекстах.

### *MY WAY INTO PHENOMENOLOGY*

*James Mensch, pp. 58–76*

В центре внимания Джеймса Мэнша находится вопрос о статусе объективного знания в феноменологии. Отправным пунктом размышлений Гуссерля, как и всей феноменологии, стал отказ от психологизма и принципиальное различие логических отношений и каузальных. Это означало, что значения языковых высказываний так же, как и значения математических выражений или логических форм правильных умозаключений, существуют независимо от каузальных отношений и не вызываются каузально процессами психики отдельного субъекта. Моя убежденность в том, что  $2+2=4$ , конечно, вызвана каузально, но само это положение каузально не обусловлено. Мое восприятие того, что передо мной стол, вызвано каузально, но значение высказывания «передо мной стол» каузально не обусловлено. Обе эти сущности, абстрактный математический пример и значение языкового выражения, порождаются логически, но не естественными причинами. Но тогда это приводит к принципиальной сложности: если значения идеальны и свободны от каузальности, то тогда для их существования необходимо полагать существование чистой феноменологической субъективности, не зависящей от естественных процессов и выражающей значения интенциональных актов вне зависимости от всего мира (Giubilato, 2018, 63–64).

Мэнш, прежде всего, видит критичность этой проблемы в том, что общее, объективное знание — это знание, которое истинно не только для меня, но и для другого тоже. В нормальной жизни, чтобы прийти к общему знанию, мы выдвигаем гипотезы, спорим и приходим к консенсусу. Но если мы придерживаемся феноменологии, то, поскольку Я, способный знать что бы то ни было, должен



рассматриваться как трансцендентальная субъективность вне мира, другие должны также рассматриваться как нечто, конституируемое трансцендентальной субъективностью, и в итоге феноменология должна стать трансцендентальным солипсизмом. От этого пытался уйти Гуссерль, начиная с «Картезианских медитаций» (Husserl, 2010), и автор считает, что именно эта проблема, проблема субъективности, которая должна одновременно пониматься как конституируемая миром и как конституирующая мир, является одним из внутренних нервов феноменологии, вокруг которого и развивалась вся ее традиция (Giubilato, 2018, 65–66). Он показывает, что понятия *Dasein* у Хайдеггера (Giubilato, 2018, 68–70) и «плоть» и «переплетение» у Мерло-Понти (Giubilato, 2018, 70–73) развивались этими философами именно с целью решить эту парадоксальную проблему. В заключении своей статьи Мэнш указывает на необходимость постановки в рамках феноменологии вопросов об устройстве социального и политического в связи с этой проблематикой (Giubilato, 2018, 73–75), как бы то ни было, оказывается странным, что о попытках подобной постановки, предпринятых, например, Шюцем, Арендт, Хабермасом и др., в статье не упоминается.

*DER SINN DES UNSCHEINBAREN:  
EUGEN FINKS LEITFÄDEN EINER PHÄNOMENOLOGIE DER LEBENSWELT  
Annette Hilt, pp. 77–91*

В начале статьи Аннетт Хилт указывает то, что учение Ойгена Финка основывается на своего рода революционном преобразовании феноменологии Гуссерля, революционном в том смысле, что оно эту феноменологию переворачивает (можно было бы сказать «с головы на ноги», используя марксистский жаргон). Если Гуссерль в «Картезианских медитациях» стремится показать, как объективный мир порождается трансцендентальной интерсубъективностью на основе ее жизненного мира, то есть выстроенных ей смысловых образований, то Финк, напротив, заявляет о необходимости анализа жизненного мира как производного от мира как такового. Тем самым, любую (интер)субъективность Финк предлагает рассматривать в качестве космологического феномена, то есть чего-то порожденного миром и именно в мире существующего. Этот мир, в свою очередь, должен рассматриваться как нечто, существующее по ту сторону любых явлений, поскольку лишь на его основании возникает вообще сфера явлений как таковая, а значит, он составляет до-феноменальную основу любых феноменов. Такое понимание мира Финк основывает на учении Гуссерля о горизонтной структуре актов восприятия: любое восприятие предпола-

ет горизонт других возможных восприятий, к которым мы могли бы перейти, причем эти восприятия как бы виртуально присутствуют и в актуальном восприятии. Значит, всякий воспринятый объект для нас проглядывается как бы сквозь толщу невоспринимаемых объектов, каждый из которых также горизонтно отсылает к другим. И вот этот горизонт всякой данности, из которого проступают для нас объекты, Финк и называет миром (Giubilato, 2018, 78–79). Гуссерлевская же идея о возможности конституирования мира как коррелята интенциональных актов, по Финку, опровергается простой феноменологической данностью: мир может нас удивить, мы всегда можем, перейдя от объекта к его горизонту, актуализировать восприятия таких объектов, которых мы вовсе не ожидали. Значит, мир в интенциональных актах открывается как пред-данный для любой интенциональности (Giubilato, 2018, 85).

Но в таком случае, подчеркивает Аннетт Хильт, природа мира оказывается принципиально парадоксальной. Эта парадоксальность заключается в том, что мир, с одной стороны, нигде не является, существует до всякого явления, а с другой стороны, должен являться во всем, так как всякое сущее — в мире, и мировость этого сущего всегда принадлежит к смыслу бытия этого сущего, поскольку всякое сущее несет на себе, как уже говорилось, шлейф отсылок к другим сущим, тем самым, высвечивая для нас мир как таковой (Giubilato, 2018, 82). Как же тогда можно описать мир феноменологически?

По Финку, как показывает Хильт, это можно сделать, лишь введя понятие космологического различия. Космологическое различие — это разница между миром как сокрытым, неявленным условием всякой явленности и всем явленным нам сущим, которое, несмотря на свою явленность, отсылает от себя к миру как своему горизонту. Только используя понятие этого космологического различия и можно понять, что такое мир, так как он всегда понимается нами лишь через эту двусложность явленного и неявленного, открытого и сокровенного (Giubilato, 2018, 84–85). Отсюда следует принципиальный и парадоксальный момент: мир как мир может быть понят только в силу нашей конечности, только потому что он не может быть нам дан, явлен. Именно поскольку мы конечны, нам не может быть дано все, для нас всегда остается что-то необъективируемое: мы не можем заглянуть за горизонт объектов так, чтобы увидеть сам горизонт как объект, так как нам лишь заново откроются новые горизонты. Соответственно, наша конечность сама оказывается конститутивна для мира: если бы наши интенциональные акты не предполагали бы горизонтов и мы были бы бесконечны, нам было бы дано все сущее во всех его горизонтах, и тем самым мир как двусложность явленного сущего и подразумеваемых горизон-

тов не существовал бы. Таким образом, конечная субъективность оказывается конститутивным условием самого мира (Giubilato, 2018, 83–84)<sup>1</sup>.

Именно благодаря этой самой конечной субъективности мир и возникает в своей двусложности данного и неданного, открытого и таящегося за горизонтами данности. А это значит, что именно благодаря субъективности в мире появляются пространственные и временные различия: без конечной субъективной точки зрения было бы невозможно дать какому-либо месту его пространственные координаты, ведь именно конечная точка зрения может задать в мире «центр» и «периферию»; точно так же без конечной точки зрения было бы невозможно отделить настоящее от того, что уже было, и от того, что только будет, ведь настоящее — это то, что дано именно сейчас конечному сознанию. Тем самым, именно благодаря конечному сознанию оказывается возможна игра мира (Giubilato, 2018, 84–85), представляющая мир в постоянных переходах и диалектике противоположностей. В ней Финк видит корень принципиальной двойственности экзистенции, заброшенной в мир: человек постоянно обречен мыслить себя в двойственных терминах мужского и женского, работы и досуга, войны и мира и т. д., потому что он всегда должен занимать актуально какую-то позицию в рамках этих противоположностей, оставляя альтернативу за горизонтами актуально данного (Giubilato, 2018, 85).

Что же касается осознания единства мира в постоянной диалектике этих противоположностей без их отождествления, то, как показывает Аннетт Хильт, для субъекта это осознание возможно через особые символы, ключевым из которых оказывается игра, так как она позволяет человеку менять роли, в которых он выступает, тем самым, как бы перемещаясь по тотальности мира, не отождествляясь ни с одной из них в частности. Тем самым мир как диалектическая связь противоположностей и открывается человеческому сознанию (Giubilato, 2018, 86–88).

*HEIDEGGER'S AMBIGUOUS TRANSFORMATION OF  
HUSSERL'S PHENOMENOLOGY  
Adriano Fabris, pp. 92–103*

Как явствует из названия статьи Адриано Фабриса, в центре её рассмотрения оказывается та философская трансформация, которой Мартин Хайдеггер подвергает гуссерлевскую идею феноменологии в своих работах второй

---

<sup>1</sup> О том, почему это не противоречит идее возникновения сознания в мире и первичности мира по отношению к жизненному миру, более подробно говорит Даи Такеучи в своей статье, разбор которой мы представим далее.

половины 1920-х годов<sup>2</sup>. Нельзя не согласиться с итальянским учёным в оценке той роли, которую сыграла «конфронтация» с Гуссерлем в становлении Хайдеггера как самостоятельного философа: действительно, понимание главного раннего проекта Хайдеггера, «Бытия и времени», во многом зависит от прояснения того смысла, который Хайдеггер придаёт в нём феноменологическому методу. Нельзя сказать, что Фабрис является первопроходцем в данной проблематике<sup>3</sup>, однако стоит отметить, что ему удаётся (1) выделить некоторые существенные черты обсуждаемой трансформации, а также (2) указать на принципиальную «неоднозначность» (ambiguity), характерную для хайдеггеровского понимания задач и сущности феноменологии. Кратко охарактеризуем оба указанных момента.

В первую очередь, Фабрис указывает на то, что конфронтация с Гуссерлем укладывается в парадигмальный способ работы Хайдеггера с традицией, а именно, «деструкцию истории онтологии». Суть этого подхода, заключается, по мнению Фабриса, в том, чтобы «усилить элементы, играющие функциональную роль в мысли [определённого философа], и подвергнуть радикальной критике или вообще отказаться от тех элементов, которые такой роли не играют» (Giubilato, 2018, 94)<sup>4</sup>. В соответствии с этим, рассматриваемая трансформация заключается не в радикальном отказе от феноменологического подхода, а в придании нового смысла феноменологическому исследованию и ключевым феноменологическим понятиям. Это совершается посредством ряда шагов. Во-первых, Хайдеггер отказывается от «чистого Я» как конституирующего принципа феноменологии, в качестве альтернативы вводя понятие заброшенного в мир *Dasein*, преодолевающее философский фантом «беспредпосылочного субъекта». Вторым, неразрывно связанным с предыдущим шагом является интер-

<sup>2</sup> Речь идёт, в основном, о марбургских лекциях «Пролегомены к истории понятия времени» и «Основные проблемы феноменологии» и «Бытия и времени».

<sup>3</sup> Нельзя не упомянуть здесь имена В. фон Херманна (von Hermann, 1981) и Т. Кизиля (Kisiel, 1995). Не имея возможность дать здесь исчерпывающий обзор литературы по данной проблематике, укажем также на несколько важных источников по данной проблематике на русском языке: книгу И. А. Михайлова о раннем Хайдеггере (Mikhailov, 1999), статьи П. П. Гайденко (Gaidenko, 1966) и Е. В. Фалёва (Falev, 2000).

<sup>4</sup> Конечно, остаётся не совсем ясным, что имеет в виду автор под «функциональной ролью», однако можно предположить, что речь здесь идёт о таких элементах мысли философов, которые на хайдеггеровском языке открывают пути к более подлинному вопрошанию о бытии. Ср., например, формулировки задач «деструкции истории онтологии» в § 6 «Бытия и времени»: «в позитивном присвоении прошлого приблизиться к полному обладанию подлинными возможностями вопрошания», раскрыть в традиции «позитивные возможности» вопрошания (Heidegger, 1967, 21–22).

претация интенциональности как несводимой к одному из полюсов данного отношения (субъекту или объекту), более того, как онтологически первичной по отношению к обоим. В-третьих, Хайдеггер существенно пересматривает феноменологическое понятие «редукции», полностью реинтерпретируя фокус феноменологического усмотрения: если у Гуссерля оно направлено на «обнаружение трансцендентальной жизни сознания и его ноэтико-ноэматических переживаний, в которых конструируются объекты как корреляты сознания», то у Хайдеггера — это переведение взгляда со «всегда определённой понятности (*Erfassung*) сущего на понимание (*Verstehen*) бытия [...] этого сущего» (as cited in Giubilato, 2018, 97). Наконец, четвёртым важным аспектом хайдеггеровского понимания феноменологии является её истолкование не как определённой философской позиции или системы, а именно как *метода* или «пути» вопрошания о бытии, развиваемого в фундаментальной онтологии. При этом, данный метод вопрошания, или усмотрения, ориентируется не на «что», то есть сущность феномена, а на его «как», то есть его особый способ бытия, что делает «феноменом» само бытие (хотя автор подробно не рассматривает сам сдвиг в интерпретации «феномена», обозначенный в § 7 «Бытия и времени»).

Остаётся указать на то, в чём Фабрис видит «неоднозначность» хайдеггеровской трактовки феноменологии (которая, впрочем, является скорее плодотворной, чем негативной неоднозначностью): на первый взгляд, Хайдеггер интерпретирует феноменологию как философский метод, лишая её определённых онтологических притязаний, с другой же стороны, он выдвигает её именно в качестве *подхода к бытию*, то есть того способа усмотрения, в котором может явить себя то, что с точки зрения Хайдеггера, является главным и исключительным «предметом» философского вопрошания.

*KNOW THYSELF: ON POSSIBILITY OF  
A MEDIAL PHENOMENOLOGY  
Toru Tani, pp. 104–117*

Тему языка как среды феноменологического анализа затрагивает в своей статье Тору Тани. Отталкиваясь от того факта, что феноменология возможна именно за счет перевода интенциональных актов в акты выражения, он приходит к интересному вопросу: не искажает ли язык как медиум те изначальные акты, которые он должен был бы выражать, является ли он полностью изоморфным им (Giubilato, 2018, 111)? Очевидно, что именно с этим и связана постоянная потребность феноменологов в построении неологизмов

(«всегда-уже-вперед-себя-бытие-к-смерти») или раскапывании «специфических» смыслов привычных слов („*Dasein*“): для выражения некоторых феноменов просто необходимым оказывается создание языковых монстров, без которых нельзя было бы про-де-монстр-ировать некоторые явления и акты сознания. Или же подобную помощь может послужить обращение к другим языкам, способным выразить то, что родной язык феноменолога выразить не смог бы. Поэтому Гуссерль («эпохе», «ноэзис», «ноэма») так часто прибегал к греческому, а Хайдеггер в поздний период творчества — еще и к японскому языку.

И главный вывод Тору Тани, к которому и приходит он в своей статье, заключается в том, что японские термины «утсуши» («перенос», «отражение») и «аваи» («между») могут помочь в деле выражения жизни чистого трансцендентального Я, в деле, практически невыполнимом для европейских языков (Giubilato, 2018, 115–116). Интуиция, на которой настаивает Тани, заключается в целом в том, что трансцендентальное Я Гуссерля, является не личным «я» какого бы то ни было человека, но некоторой базовой структурой, укорененной в психике любого человека и делающей возможной любой интенциональный акт. И, собственно, идея Тани заключается в том, что эта структура полагает отдельные личности, «меня», «тебя», «ее» и т. д., наподобие того, как, согласно японскому языку, отношения, существующие «между» («аваи») разными людьми полагают то, каким образом к каждому из них нужно обращаться (в японском языке есть гораздо больше личных местоимений, чем в европейских языках), в связи с игрой «отражений» («утсуши») их друг в друге.

*SCIENCE OF MAN IN HEIDEGGER:  
A PHENOMENOLOGICAL APPROACH  
Eder Soares Santos, pp. 118–134*

Формулировка, выбранная Соарес Сантосом в качестве заглавия своей статьи — «наука о человеке у Хайдеггера» — сразу же интригует читателя, осведомлённого о тех далеко не однозначных отношениях, которые связывали философа с современными ему науками о человеке (известен, например, воспринятый Хайдеггером от Гуссерля скептицизм в отношении антропологии и психологии, а также его различие между «подлинной» историей бытия (*Seynsgeschichte*) и историографией, историей в традиционном смысле, не достигающей глубины «событийного» понимания истории). В данном контексте Соарес Сантос, наоборот, стремится показать не только возможность «науки о человеке», основывающейся на хайдеггеровских интуициях, но и то, что сам

Хайдеггер стремился заложить фундамент новых наук о человеке, что нашло одно из наиболее ярких выражений в Цолликоновских семинарах 1964–1966 гг., которые Хайдеггер проводил совместно со швейцарским психотерапевтом Медардом Боссом. Психотерапевтический дизайн-анализ, разработанный Людвигом Бинсвангером и Медардом Боссом, выступает в данном случае конкретным историческим примером «науки», построенной на основаниях онтологической герменевтики *Dasein*, разработанной в «Бытии и времени».

В целях демонстрации «терапевтического» потенциала хайдеггеровской мысли Соарес Сантос привлекает, кроме того, поздние диалогические тексты Хайдеггера из сборника «Разговоры на лесной тропе» (1944/45)<sup>5</sup>, где развиваемые собеседниками размышления направляются не задачей обретения некоего теоретического знания, а стремлением трансформировать сами *способы мыслить и быть* — что находит особенно яркое выражение в диалоге «Об отрешённости». По мнению автора статьи, терапевтический эффект достигается здесь посредством особой практики вопрошания, руководимой не вопросом «что есть человек», а вопросом «*как и кто он есть*», и эффектом которой является «потрясение обыденного языка, создающее пространство для новых размышлений и смыслов» (Giubilato, 2018, 125). Важно подчеркнуть, что подобного рода трансформация человека в *Dasein* не мыслится Соаресом Сантосом в терминах духовного самосовершенствования, а истолковывается им как просто некий иной режим существования, альтернативный «техническому», самоотчуждённому способу-быть.

В заключительной части статьи рассматривается прикладной психоанализ Д. В. Винникотта и его параллели с хайдеггеровскими интуициями: фундаментальное отношение «заботы» как двоякой открытости ребёнка миру и мира (матери) ребёнку, тема «ложной самости» как стремления соответствовать внешним, навязанным извне стандартам, идея «существования» как предстоящей человеку задачи, а не данности. Особое внимание уделяется генезису травмы, интерпретируемой как разрыв в непрерывности бытия ребёнка — разрыв, который должен быть устранён, чтобы вообще возникла возможность некоего более «аутентичного» бытия в хайдеггеровских терминах. Подводя итог, следует подчеркнуть, что несомненным достоинством данной статьи является то, что в ней рассматриваются прагматические следствия хайдеггеровской герменевтической онтологии, и заостряется, в каком смысле её поздняя версия (после Поворота) является не столько «теорией», сколько практикой вопрошания,

---

<sup>5</sup> Опубликованные в 77 томе Полного собрания сочинений Хайдеггера.

направленной на поиск, да будет нам прощена подобная тавтология, более примирённого с собой и миром бытия-в-мире.

*INTERMEDIATE PHENOMENA*  
*Róbson Ramos dos Reis, pp. 135–147*

Робсон Рамос дос Реис в своей статье разбирает тему «промежуточного феномена» в *Dasein*-анализе. Промежуточным феноменом Хайдеггер называет свойство, характерное не только для вот-бытия, но и для других живущих в этом мире созданий, но при этом в случае вот-бытия обладающее неким дополнительным внутренним смыслом. Таким промежуточным феноменом Хайдеггер называет человеческую смерть. Как и всякое другое животное, человек может умереть в биологическом смысле, но в случае с животным мы имеем дело с простым околеванием („*verenden*“), тогда как лишь человек может уйти из жизни („*ableben*“). Этот феномен, несомненно, имеет биологическую природу, но он также включает в себя и экстрабиологические характеристики, поскольку для *Dasein* уход из жизни есть то, к чему его существование направлено, то, по отношению к чему он выстраивает всю свою «жизнь» (Giubilato, 2018, 139–140).

Таким образом, для вот-бытия быть смертным значит, во-первых, в отличие от остальных живых существ знать о смерти и готовиться к ней как к своему итогу и, во-вторых, открывать ее, вписывая в сеть дискурсивно выявляемых значений (Giubilato, 2018, 141). То есть это значит говорить о смерти и тематизировать ее в мифологии, литературе и так далее, делая предметом для понимания, а значит и для философской герменевтики. Именно эти два аспекта смертности *Dasein*'а (ее осознание и дискурсивное истолкование) и делают ее промежуточным феноменом. Собственно, тезис, который отстаивает автор в своей статье, заключается в том, что наподобие со смертью могут быть проанализированы и многие другие свойства, общие для *Dasein*'а и других живых существ. Например, пол *Dasein*'а — это тоже не то же самое, что пол собаки, так как человек знает о нем как о поле, обладает им, имеет с ним дело, а также говорит о нем как о поле, он значим для него. Именно поэтому, как считает Робсон Рамос дос Реис в «Бытии и времени» нет ничего о поле и теле: это не игнорирование, как считали многие, например, Левинас и Мерло-Понти, а понимание того, что здесь стоило бы внести кучу дополнительных онтологических различий (Giubilato, 2018, 143–144). Тем самым, автор предлагает анализ для множества подобных промежуточных феноменов, говоря об онтологическом плюра-



лизме: отличие вот-бытия от прочих живых существ не сводится к смертности, но отсылает и ко многим другим темам.

Сам Робсон Рамос дос Реис видит две принципиальные проблемы для анализа промежуточных феноменов. Во-первых, проблема заключается в том, что, строго говоря, феноменологический анализ чисто органической жизни животных и растений весьма затруднен тем, что мы не имеем к ней доступа. Хайдеггеровские идеи о том, что животные «обделены миром» далеки от феноменологической ясности (Giubilato, 2018, 145). Во-вторых, промежуточные феномены предполагают, что некоторые нумерически тождественные сущие должны определяться с помощью разных модусов существования (Giubilato, 2018, 146). Мы бы также хотели указать на то, что Хайдеггеровское учение о двусмысленности человеческого бытия, в действительности, восходит в своих основаниях к нововременной метафизике субъективности<sup>6</sup> и часто критиковалось в связи с этим, например, со стороны Деррида (Derrida, 1991). Как совместить учение Хайдеггера о двойственной природе человека и не попасть под влияние тезиса о человеческой исключительности (Schaeffer, 2010), остается неясным. По всей видимости, логичным выходом оказывается переход к деконструктивистской теме лимитрофии, о которой будет идти речь в связи со статьей Элис Серры (см. далее).

*DER BEGRIFF „KRAFT“ ALS STICHWORT DER PHILOSOPHISCHEN  
ANTHROPOLOGIE VON MAX SCHELER UND EDITH STEIN*

*César Lambert, pp. 148–159*

Предметом исследования в статье Сезара Ламберта становится сравнение понятия «силы» в антропологических построениях Макса Шелера и Эдит Штайн. В контексте драматических событий, охвативших Европу в 1930-е годы, интерпретации данного понятия, предложенные в работе Шелера «Положение человека в Космосе» (1928) и в лекциях Эдит Штайн 1932–1933 гг. «Строение человеческой личности» (*Der Aufbau der menschlichen Person*), вызывают несомненный историко-философский интерес.

Ламберт начинает с истолкования «смелого тезиса» Шелера о фундаментальном бессилии духа — идеи, которая резко противопоставляет его всей теистически-идеалистической традиции интерпретации духа как наиболее дея-

---

<sup>6</sup> В частности, идея промежуточных феноменов весьма схожа с тезисом Канта о том, что человек имеет одновременно и феноменальную, и ноуменальную природу. Как феномен, человек — такое же животное, но как ноумен он способен на свободную детерминацию.

тельного, могущественного начала: «...дух как таковой в своей “чистой” форме изначально не имеет никакой “власти”, “силы”, “деятельности»» (Scheler, 1988, 67). Автор статьи подробно проясняет, как данный тезис встраивается в общую картину иерархии космоса, изображаемую Шелером: ступени бытия, образующие постепенный «эволюционный» переход от неорганического мира к животным и духовным существам, характеризуются одновременным убыванием энергии, или силы, от «низших» ступеней к «высшим». Таким образом, пробуждение духа становится возможным лишь благодаря подавлению энергий, действующих на более низких ступенях бытия — процессу, называемому Шелером сублимацией. В подобной картине становления духа в результате сублимации первичного инстинктивного «порыва» Шелер усматривает фундаментальную, космическую напряжённость между творческой силой первичного порыва (*Drang*) и постепенно пробуждающейся в хаотическом рвении этого порыва «божественностью», *deitas*<sup>7</sup>. Это приводит Шелера к утверждению о «становящемся боге» и определению человека как той точки эволюционного процесса, в которой сила (порыв) и *deitas* достигают максимального взаимопроникновения, приводя божественность к самоосуществлению.

Однако наиболее интересным аспектом рассматриваемой статьи всё же является именно сопоставление шелеровской идеи «бессилия духа» с размышлениями о человеческой природе, принадлежащими Эдит Штайн. Штайн также рассматривает человека как место взаимопроникновения духа и материи, однако она, в отличие от Шелера, не отрицает наличия у человека духовной силы. Она выделяет две различные, но неразрывно связанные друг с другом силы в человеке, телесную и духовную, и в качестве общего их признака выделяет то, что каждая из них представляет собой некое конечное количество, «квант» энергии. Таким образом, каждая из этих сил может быть исчерпана, и возможность их пополнения обеспечивается внешними источниками: материальным миром, другими людьми, позитивными ценностями и культурой, и главное — неисчерпаемой божественной благодатью, которая является единственным источником духовной силы, не истощаемым вследствие своей отдачи.

Принципиальное сходство между Шелером и Штайн, которое Ламберт усматривает в данном случае — это идея того, что человеческий дух не облада-

---

<sup>7</sup> Ср.: «Иначе говоря: взаимное проникновение изначально бессильного духа и изначально демонического, т. е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря становящейся идеации и одухотворению томления, стоящего за образами вещей, и одновременное вхождение в силу, т. е. оживотворение духа — есть цель и предел (*Ende*) конечного бытия и процесса. Теизм ошибочно делает это исходной точкой процесса» (Scheler, 1988, 76).

ет силой от себя самого, а нуждается в даре (*die Gabe*) этой силы, или передаче бытия (*Hingabe des Seins*). При этом, по Ламберту, главное различие между позициями Штайн и Шелера заключается в том, что у Шелера отдавать энергию человеческому духу способны только низлежащие по отношению к нему ступени бытия, тогда как у Штайн «дающим» может быть и превосходящее человека бытие. На наш взгляд, подобное различие вызвано фундаментальным различием в трактовке самой божественной реальности, что могло бы быть прописано автором несколько более подробным образом, однако это не умаляет интереса, который представляет данная статья.

*HUSSERLS PHÄNOMENOLOGIE GEGEN DEN  
ANTHROPOLOGISMUS UND ALS PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE  
Javier San Martín, pp. 160–178*

Хавьер Сан Мартин предлагает подробнее рассмотреть отношение между феноменологией и антропологией у Гуссерля, только на первый взгляд кажущееся однозначным. Он делает это в три шага, вначале характеризуя известную критику антропологии и психологизма у Гуссерля (1), но затем обнаруживая в самой архитектонике феноменологии «антропологические» элементы (2), что в итоге приводит его к формулировке смелого тезиса о философской антропологии как «настоящей трансцендентальной науке о человеке» (3). Осевым для аргументации Сан Мартина в данном случае становится переход от имплицитного признания антропологии к эксплицитному, который он находит в текстах начала 1930-х гг., особенно в докладе 1931 года «Феноменология и антропология». Характерной в данном случае является одна из заметок, выдержку из которой приводит автор статьи — в ней Гуссерль проводит различие между «наивной, пребывающей в позитивизме антропологией» и «истинной, философски подлинной антропологией, которая проясняет абсолютный смысл человеческого существования (*Dasein*) и мировости (*Weltlichkeit*), и оправдывает метафизический, абсолютный смысл августиновского положения “in interiore homine habitat veritas” в строгом научном методе» (as cited in Giubilato, 2018, 174).

Первым обсуждаемым пунктом является гуссерлианское различие между трансцендентальной наукой о «Я» и эмпирической наукой о человеке — различие, которое вырастает из отвержения психологизма как стремления объяснить законы сознания через биологическую конституцию человека. Сфера жизни сознания ограничивается Гуссерлем как особая область, требующая

иного метода изучения, отличного от методов эмпирических наук. Соответственно, сознание само по себе становится сферой самостоятельного феноменологического исследования.

При этом именно проблематика чистого трансцендентального субъекта является той областью, через которую в конце концов в феноменологию начинает вторгаться резко отклоняемый Гуссерлем вначале антропологический элемент. Анализируя «Идеи к чистой феноменологии», Сан Мартин стремится показать, что уже на этом этапе в качестве конститутивных в трансцендентальный субъект начинают проникать элементы, изначально противопоставленные «чистому Я»: тело, другой, культура. В итоге, в более поздних работах это приводит Гуссерля к признанию параллелизма и «родства» (*Affinität*) между феноменологией и психологией/антропологией. Более того, он приходит к признанию за ними возможности возвыситься до состояния трансцендентальных наук, однако при условии, что своим предметом они сделают рациональность и реальность (интерсубъективность) человека «в их полноте» (Giubilato, 2018, 176), то есть будут рассматривать его жизнь как жизнь, *конституирующую* смыслы. Таким образом, статья Сан Мартина действительно позволяет если не полностью переоценить позицию Гуссерля относительно антропологии и психологии, то по крайней мере осветить новые аспекты данной проблематики и уточнить его отношение к данным дисциплинам.

*DIE AKTUALITÄT DES PHÄNOMENOLOGISCHEN BEGRIFFS DER  
LEBENSWELT IN GADAMERS HERMENEUTIK*

*Cecilia Monteagudo, pp. 179–193*

Сесилия Монтеагудо ставит своей задачей проследить, как Г.-Г. Гадамер воспринимает гуссерлевское понятие «жизненного мира» и какое влияние оно оказывает на генезис гадамеровских размышлений о языке, понимании и науках о духе. В трёх частях своей работы она последовательно рассматривает вначале общие вопросы рецепции Гуссерля у Гадамера, затем соотношение понятия «жизненного мира» и главной категории герменевтической философии Гадамера, «понимания», а в завершение переходит к вопросам, касающимся взаимосвязи понятий «жизненный мир» и «язык» в науках о духе.

В первой части работы Монтеагудо успешно указывает на точки соприкосновения и расхождения с Гуссерлем в гадамеровской рецепции понятия «жизненного мира»: важнейшим пунктом здесь, как представляется, является связь между «жизненным миром» и понятием «горизонта» (или «горизонтной

интенциональности», *Horizontintentionalität*). Разделяя с Гуссерлем убежденность в неустранимости горизонта интенциональности как условия возможности всякого понимания, Гадамер интерпретирует «жизненный мир» как такой горизонт и использует данный тезис для обоснования принципиальной «предпосылочности» понимания, то есть критики чистого познающего субъекта. (Автор статьи, при этом, никак не рассматривает вопрос об участии Хайдеггера в разработке этого вопроса о «предпосылочности» понимания). Интерсубъективный, но исторически-изменчивый «жизненный мир» становится условием возможности всякого понимания, лишая субъект понимания притязаний на обладание некой внеисторической, неизменной истиной. Таким образом, при общем критическом настрое в отношении возможности построения чистой трансцендентальной феноменологии, Гадамер признаёт плодотворный философский потенциал за феноменологическими понятиями «горизонта», «интенциональности», «жизненного мира» и «понимания».

Взаимосвязь последних двух понятий становится предметом подробного рассмотрения во второй части статьи. По мнению Монтеагудо, именно понятие «жизненного мира» позволяет Гадамеру разработать собственную трактовку феномена понимания. Здесь Монтеагудо подробнее демонстрирует, как понятие «жизненного мира» участвует в раскрытии темы «предпосылочности» понимания. Последнее, в своём конкретном осуществлении всякий раз исходит из общего смыслового горизонта нашего «мира», предопределяющего все возможные «наши акты: опытные, познавательные, деятельные», и плоскостью которого ограничиваются которого «все наши теоретические и практические темы» (Husserl, 2004, 195). Особое значение здесь имеет гуссерлевская идея «очевидности», которая ложится в основание любого процесса конституирования смысла, и которая реинтерпретируется Гадамером как совокупность тех исторических предпосылок «традиции», образующих горизонт изначальной очевидности, от которой отправляется в своём круговом движении понимание.

Если в двух предыдущих разделах больше заострялся аспект общности «жизненного мира», то в третьей части статьи на первый план выходит тема различий и границ «жизненных миров» и проистекающего отсюда вопроса об условиях возможности понимания. Это непосредственным образом связывает рассмотренные сюжеты со сферой языка. Здесь Монтеагудо акцентирует, что общность жизненного мира, то есть общность смыслов устанавливается лишь через осуществляющееся в живом разговоре пересечение множества горизонтов, связанных между собой непрерывной игрой понимания и непонимания. Неискоренимая из «жизненного мира» множественность «индивидуальных»

горизонтов лежит в основании необходимости диалога для учреждения общего поля смыслов, будь это диалог между людьми одной культуры, или представителями разным языковых групп, или между различными историческими эпохами. В заключение можно сказать, что Монтеагудо удаётся указать на существенные моменты преемственности и расхождений между Гуссерлем и Гадамером и продемонстрировать, что сама рассматриваемая проблематика является иллюстративным примером «диалога» в гадамеровском смысле.

*PHENOMENOLOGY AND DECONSTRUCTION:  
NOTES FOR A THINKING ON LIMITOPHY  
Alice Serra, pp. 194–209*

В своей статье Элис Серра показывает, как трудности, связанные с трансцендентальным статусом сознания и сферы выражения в феноменологии Гуссерля, по сути стали основанием для возникновения деконструкции Деррида как отдельного философского течения. Тем самым, она показывает жизнь феноменологии за ее пределами, что опять же отражает общую идею рецензируемого сборника (Giubilato, 2018, 195). Как показывает Элис Серра, главным основанием для возникновения деконструкции стала шаткость, неоднозначность границ между чистым трансцендентальным сознанием и психическими актами, между выражением и коммуникацией, между эйдетическим и фактическим в феноменологии. И именно из этой шаткости Деррида и выводит свою основную идею о том, что проведение метафизических различий всегда предполагает зону неразличимости, предшествующую выявлению оппозиций, так что всякое «чистое» сознание, например, оказывается только вариацией на фоне неразличимости телесного и сознательного.

Элис Серра кратко показывает, как в ранний период своего творчества Деррида обнаруживал проблемы в гуссерлевской теории объективности геометрических и арифметических сущностей, а затем прослеживал их и в его теории объективности значений языковых выражений (Giubilato, 2018, 197–198). Так, например, в «Голосе и феномене» (Derrida, 1999) и «О грамматологии» (Derrida, 2000) Деррида показывает, что всякое языковое выражение с самого начала предполагает дистанцию между означающим и означаемым, так как вообще языковая референция возможна только в системе множества означающих. Если это так, то любое выражение предполагает множественность и рассеяние означающей интенции за счет невозможности прямой референции в принципе. Выражение оказывается всегда пропитано коммуникацией, из которой оно только

и может возникнуть. Единственным выходом из этой проблемы для Гуссерля было бы утверждение о том, что всякая коммуникация на самом деле всегда уже пронизана дремлющим в ней пра-сознанием, которое, правда, феноменологически мне не дано. Но такой выход предполагает абсолютный идеализм и отступление от главного принципа феноменологии — требования исходить из самих созерцаний. Так что, по Деррида, последовательный феноменолог должен был бы постулировать возникновение интенциональности из невидимых и неинтенциональных «пространственно-временных различий, лежащих в основе видимых различий» (Giubilato, 2018, 198).

Из этой же идеи возникают и более поздние темы в философии Деррида, которые, собственно, и составляют корпус деконструкции как самостоятельного философского течения. По сути, именно отсюда возникает идея лимитрофии — пограничного, промежуточного состояния, которое в действительности и позволяет различиям возникнуть, так что всякое собственное, центральное может возникнуть только за счет отнесения к не-собственному, к периферийному (Giubilato, 2018, 205). Отсюда Деррида также переосмысляет важную для феноменологии, особенно хайдеггеровской, тему различия человек/животное. Деррида утверждает, что взгляд животного на человека является конститутивным для взгляда человека на самого себя, и человек может отличить себя от животных, только в том случае, если животные нарушают, переходят его границы, например, сводя его всего лишь к мясу, которое можно было бы съесть, или к тому, кто мог бы их покормить (Giubilato, 2018, 205–206). Таким образом, можно утверждать, что феноменология, проходя через деконструкцию, подспудно оказывается одним из ресурсов для разного рода симметричных и постструктурных антропологий (Castro, 2017).

*INTENTIONALITY AND ITS OBJECTS:  
TIM CRANE'S PHILOSOPHICAL PROJECT AND PHENOMENOLOGY  
Luis Niel, pp. 210–221*

Луис Ниель посвящает свою статью идеям современного британского философа сознания Тима Крейна. По мнению Ниеля, его работы заслуживают внимания в первую очередь потому, что в них осуществляется попытка синтезировать аналитический и феноменологический подход к сознанию — традиции, которые до сих пор развиваются скорее параллельно, чем в тесном диалоге друг с другом. Анализируя идеи Крейна об интенциональности, проблеме несуществующих объектов, природе сознания в целом, автор приходит к выводу

о том, что «проект Крейна, по крайней мере, представляет собой путь выхода на поле возможной совместной дискуссии» (Giubilato, 2018, 221) и попытку формирования общего философского словаря, объединяющего аналитический и феноменологический подходы к сознанию.

Первым аспектом философии Крейна, релевантным в данном ключе, является своеобразная иерархия наук о сознании и тот новый смысл, который он придаёт идее «психологизма». Он отказывается от характерного для XIX века понимания психологизма как попытки вывести логическое из психологического (эмпирических законов работы мозга), то есть той концепции, которую радикально отвергал Гуссерль, и интерпретирует «психологизм» как подлинно феноменологический подход, стремящийся описать природу сознания из него самого, опираясь на опыт от 1-го лица. В этом смысле он отдаляется от Гуссерля чисто терминологически, однако понимает под «психологизмом» именно феноменологическое исследование сознания, разделяющее с гуссерлевской феноменологией как минимум два базовых положения: интенциональную природу сознания и взгляд на психическое как на особую, нередуцируемую ментальную реальность, функционирующую по своим собственным законам. Каким же образом Крейну удаётся синтезировать в этом пункте феноменологический и аналитический подходы? По мысли Крейна, исследование сознания, стремящееся наиболее полно описать его природу, должно осуществляться на трёх уровнях — эмпирическом, концептуальном и феноменологическом. Так, когнитивные науки призваны исследовать эмпирические законы функционирования мозга, аналитическая философия сознания исследует проблему сознания с концептуально-семантической точки зрения, но для более полной картины необходимо также феноменологическое исследование ментальных феноменов как таковых, которое Крейн и обозначает своим термином «психологизм». Таким образом, данные подходы к сознанию осмысляются как взаимодополнительные, что, на наш взгляд, является весомым достоинством позиции Крейна.

Перейдём от «иерархии» подходов к сознанию к конкретным выводам Крейна относительно природы сознания. Как уже указывалось выше, по Крейну, именно интенциональность обеспечивает единство и своеобразие ментальной реальности. Поэтому неудивительно, что именно интенциональность выходит на первый план в качестве предмета исследования. В достаточно кратком, но содержательном обсуждении Ниелю удаётся показать, что проблематика интенциональности как главной характеристики ментального неразрывно связана у Крейна с проблемой несуществующих объектов. Решение данной проблемы, предлагаемое философом, основывается на проведении различия меж-



ду “*aboutness*”, то есть представлением о чём-то, и референцией, то есть связи мысли или слова с внешними объектами. “*Aboutness*”, то есть «отнесённость» к некоему объекту мысли или воображения и составляющая сущность интенциональности, не предполагает обязательной референциальной связи с существующей вещью. В этом смысле все интенциональные акты «о чём-то», но не все они реферируют к чему-то во внешнем мире. Поэтому для характеристики ментального ключевую роль играет понятие «репрезентации», которая не обязательно репрезентирует нечто реально существующее. Вопрос об истинности репрезентаций, не имеющих референтов во внешнем мире, таких как «Пегас», решается Крейном посредством уже обсуждавшегося выше допущения о самостоятельном характере ментальной реальности: истинность подобных репрезентаций обеспечивается их связью с другими репрезентациями и не требует выхода к внешней, нементальной реальности. Ниель отмечает некоторые сходства позиции Крейна с «безобъектными представлениями» у Гуссерля, а также отмечает близость философов в признании «непропозициональных» интенциональных актов. Подобное признание лингвистического характера определённых опытов отличает позицию Крейна от более характерного для аналитической школы отождествления «интенциональности» исключительно с «пропозициональными установками».

Подводя итог, нужно сказать, что несмотря на вынужденную лапидарность обсуждения некоторых ключевых проблем (таких, как несуществующие объекты или типы выделяемых Крейном интенциональных актов) автору удаётся аргументировать заявленные в начале статьи положения и продемонстрировать философский и синтетический потенциал идей Крейна, которые действительно способны указать направление для плодотворной дискуссии о природе сознания между аналитиками и феноменологами.

*THE PARADIGM OF GESTURE:  
MERLEAU PONTY'S UNDERSTANDING OF LANGUAGE  
Gustavo Gómez Pérez, pp. 222–234*

В своей статье Густаво Гомес Перес стремится продемонстрировать ключевую роль «жеста» в трактовке языка у М. Мерло-Понти. Для того, чтобы полнее очертить тему жеста, Гомес Перес вовлекает в круг обсуждения не только «Феноменологию восприятия» (1945), «Знаки» (1960) и «Видимое и невидимое» (1964), но и ряд других, несколько менее известных текстов: «Косвенный язык и голоса безмолвия» (1952), «Проза мира» (1969), «Природа» (1995). В осно-

ву статьи ложится обсуждение следующих пунктов. Во-первых, Гомес Перес успешно показывает, почему именно «жест» становится для Мерло-Понти «парадигмальным» феноменом на пути осмысления языка: в жестах ярко проступает интенциональная «открытость» тела миру; именно в жесте с особой чёткостью проявляется пересечение между пластом телесным и пластом смысловым; здесь минимальна доля опосредования между знаком и сообщаемым смыслом, поскольку жесту не «придаётся» задним числом некий идеальный смысл: жесты и мимика сообщают смыслы (например, гнев, испуг) непосредственным, бессловесным образом. В спонтанных жестовых реакциях тела на мир совершается первичная коммуникация, в которой тело впервые осваивает способность выразить, которая затем ложится в основу языкового общения.

Вторым важным пунктом обсуждения является понятие «диакритического», в равной степени применимого как к словам, так и к жестам, и означающего, что мельчайшие различия в исполнении, написании или произнесении способны порождать глобальные смысловые сдвиги. Так понятая «диакритичность» ложится в основу трактовки языка как непрерывного процесса дифференцирования смыслов, в котором всегда остаётся место для случайности, реинтерпретации и обновления. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» призывает сохранять восприимчивость к элементу случайного в языке: «Мы утрачиваем осознание того, что в выражении и общении приходится на случайность — у ребёнка, который учится говорить, у писателя, который впервые размышляет о чём-то, у всех тех, наконец, кто превращает речь в особого рода тишину» (Merleau-Ponty, 1999, 240–241). В приведённой цитате затрагивается и следующая важная тема, к которой затем обращается Гомес Перес — тема тишины как неотъемлемого структурного компонента языка. Тишина обрамляет звучащее слово, проводит разграничения между словами, образует ореол невыразимого вокруг каждого выражения, проступающего на его фоне. Можно даже утверждать, что жест, будучи бессловесным, оказывается ближе к этой изначальной стихии молчания, на поверхности которой проступают смыслы.

Следующим Гомес Перес рассматривает институциональный, или учреждающий аспект жеста. Каждый жест или выражение учреждает смыслы, открытые для дальнейшей передачи, повторения или реинтерпретации. В жестах говорит само тело, и поэтому «подземная логика», поднимающаяся из глубин примордиального контакта тела с миром (землёй), отпечатывается в языке, который никогда не является простой конвенциональной системой знаков с фиксированными значениями. Наконец, тема «подземной логики» выводит автора к обсуждению более общей связи между жестом, плотью и землёй. Здесь, ука-

зывая на фундаментальное влияние Гуссерля, Гомес Перес характеризует связь между живым телом и землёй как феноменологическими горизонтами, условиями возможности любого опыта вообще. Подводя итог, следует отметить, что автору удаётся рассмотреть существенные моменты заявленной проблематики, что, конечно, иногда несколько затемняется возникающей метафоричностью изложения. Впрочем, она во многом вызвана характером обсуждаемого материала, и автору удаётся раскрыть свой основной тезис о том, что «живое тело интенционально, экспрессивно и коммуникативно, поэтому его следует понимать как тело жеста» (Giubilato, 2018, 233).

#### PHENOMENOLOGY AS AN EXERCISE OF „BODENLOSIGKEIT“

*Rachel Cecília de Oliveira, pp. 235–245*

В своей небольшой, но пронизательной статье Рейчель Сесилия де Оливейра рассматривает феноменологию Вилема Флюссера через призму темы «бездомности», или «беспочвенности» (*Bodenlosigkeit*). Интересно, что Флюссер развивал эту тему, не понаслышке будучи знакомым с опытом «кочевничества» — бытия, лишённого корней, бытия-изгнанным или отверженным: родившись в Праге, из-за своего еврейского происхождения он был вынужден бежать от нацистов в Лондон, затем эмигрировал в Бразилию, но после установления в ней военной диктатуры в 1964 году эмигрировал и оттуда в начале 1970-х гг. Следующее десятилетие он провёл в постоянных разъездах, и даже смерть нашла его в дороге: он погиб в автокатастрофе в 1991 году. Эти обстоятельства образуют важный биографический фон, на котором проступает ключевая для философии Флюссера тема “*existing as living in the outside*”, то есть экзистирования за границами, жизни в отсутствие основы.

Обращаясь к обширному списку сочинений Флюссера, де Оливейра рассматривает ряд его характерных идей. Среди них нам кажется важным указать, прежде всего, на следующие. Во-первых, у Флюссера мы встречаемся со своеобразной «прагматистской» трактовкой феноменологии как практики по преодолению «привычек мышления» и лишения вещей очевидности, формирования такого видения, в котором вещи представляли бы нам как увиденные в первый раз (в силу этого, немаловажную роль в такой феноменологии играет процедура сомнения и практика переводов, указывающая одновременно на плюрализм смыслов и их внеязыковое интерсубъективное ядро). Эта прагматистская трактовка лежит и в основе сравнения феноменологии с йогой и медитацией, которое проводит Флюссер (аналогия проводится им достаточно подробно —

см. (Giubilato, 2018, 238)). Но что же составляет предельную точку феноменологического продвижения? Её Флюссер видит в опыте «потери почвы», или как он его ещё называет — «онтологического головокружения» (*ontological vertigo*). В результате феноменологического снятия с вещи всех смысловых напластований не остаётся ничего, кроме опыта безосновности всех смыслов, или иначе — тишины, которая по Флюссеру ближе всех подходит к опыту отсутствия основы (Giubilato, 2018, 239).

Проблематика безосновности логично подводит де Оливейру к рассмотрению вопроса об эпистемологии Флюссера и его трактовке истины. Здесь стоит указать на две ключевые идеи — т.н. «еврейскую концепцию истины», которую Флюссер противопоставляет традиционному, учреждённому древними греками подходу к истине, и его идею «эпистемологии вымысла» (*fabulous epistemology*). Метафизической трактовке истины как того, что должно быть обнаружено, раскрыто (*discovery*), Флюссер противопоставляет древнееврейское понимание истины как саму-себя-обнаруживающей, как момента самораскрытия реальности познающему, что несколько ироничным образом отсылает к хайдеггеровским рассуждениям об истине как несокрытости. Что же касается второго пункта, то термин «эпистемология вымысла» означает, что Флюссер видит исток всех смыслов мира в творческой, фантазийной, смыслопорождающей силе человека (ср. его термин *philosophical fiction*), а источник «общности смыслов» — в той степени интерсубъективности, которую им удаётся завоевать. Таким образом, мы постоянно придаём миру смыслы, и они укрепляются от того, что их разделяет больше людей, и эта деятельность по творению вымыслов — то, что спасает нас от постоянного пребывания в безосновном. В заключение отметим также, что идеи Флюссера отзываются в темах «дома» и «бездомности» человека, которые начинают приобретать немаловажное значение в современной феноменологии, о чём свидетельствует также последняя статья данного сборника.

*PHENOMENOLOGICAL METAPHYSICS OF THE WORLD:  
EUGEN FINK'S MEONTIC  
Dai Takeuchi, pp. 246–259*

В своей статье Даи Такеучи стремится дать представление о меонтике как о способе построения феноменологического учения о мире, который предложил Ойген Финк. В центре внимания Такеучи — метафизические корни меонтики, которые по сути превращают феноменологию Финка в особый вариант

объективного идеализма. Когда мы разбирали статью Аннетт Хильт, мы указали на то, что Ойген Финк стремился представить мир как источник (интер) субъективности, но в то же время он утверждал и то, что субъективность является конститутивным моментом для становления самого мира. Как можно решить этот парадокс взаимного обоснования? Не идентична ли эта идея хайдеггеровскому учению о мире как основном экзистенциале?

Даи Такеучи показывает, что понимать финковское учение о взаимном конституировании мира и субъективности по-хайдеггериански неверно. Дело в том, что хайдеггерианский подход предполагает исходным сам момент встречи *Dasein*'а и мира, говоря о немыслимости какого бы то ни было сущего без того, кто имел бы с ним дело. Финк же, говоря о своем космологическом подходе, действительно предполагает возможным существование сущего в себе, абсолютного сущего, но это абсолютное сущее в себе было бы неполным, не могло бы осуществиться именно как мир без воспринимающего его субъекта. Таким образом, субъективность не могла бы возникнуть без мира, который объективно существует и без нее, но этот мир не стал бы миром во всей его полноте без субъекта, воспринимающего этот мир во времени и пространстве.

Почему мир требует для своей наиболее полной реализации субъективности? Дело в том, что в представлении Финка мир всегда предполагает двойственность: в нем существуют противоположности притяжения и отталкивания, разрушения и созидания, жизни и смерти. Однако, с точки зрения Абсолюта, все это едино, ведь Абсолют, строго говоря, не имеет никакой точки зрения и, будучи бесконечным, охватывает все одновременно. Поэтому мир без субъективности, будучи «эманацией» Абсолюта, сам по себе остается абсолютным, он различен, но только в себе, а не для себя. Чтобы увидеть суть противоположностей и понять, что смерть действительно отличается от жизни, а разрушение — от созидания, необходима частная, конечная точка зрения, для которой в каждый момент времени актуально может быть дан лишь один член из пары оппозиций. И именно через появление субъективности мир полностью реализует себя, и противоположности действительно разделяют тотальность мира. Таким образом, можно сказать в целом, что, пытаясь отойти от трансцендентального идеализма, свойственного Гуссерлю, Финк перешел к идеализму абсолютному (Giubilato, 2018, 247–254).

В конце своей статьи (Giubilato, 2018, 257–258) Даи Такеучи показывает, что понятая таким образом меонтическая метафизика мира могла бы дополнить учение Маркуса Габриеля о несуществовании мира и решить в нем принципиальные трудности (Gabriel, 2013). По Габриелю, мир не существует, так как

утверждение о существовании объекта всегда предполагает некое смысловое поле, в котором объект может быть дан. Мир же, будучи смысловым полем для всех смысловых полей, сам ни в каком смысловом поле существовать не может, так как иначе пришлось бы предположить, что есть смысловые поля помимо него самого. Тем не менее, отказ от постулирования мира вообще привел бы к парадоксу бесконечного регресса: пришлось бы утверждать бесконечное множество вложенных друг в друга смысловых полей. Решить проблему существования мира, согласно Такеучи, можно было бы, актуализировав неоплатоническое ядро меонтики Финка: как и Единому, миру не может быть присуще бытие, он должен иметь место поверх всего существующего и давать всему место, изымая себя из сферы объективности. В таком случае миру не отказывалось бы в присутствии, просто его присутствие описывалось бы с помощью меонтической терминологии.

*BEYOND ARENDT'S "STATE OF NATURE":  
TOWARD A NORMALIZED PHENOMENOLOGICAL  
APPROACH TO HUMAN RIGHTS  
Panos Theodorou, pp. 260–275*

Статья Паноса Теодору посвящена переосмыслению концепции естественных прав человека в философии Ханны Арендт. Арендт утверждает, что у человека есть права лишь постольку, поскольку он существует в рамках общества, в рамках политических институций. Это значит, что у человека нет никаких естественных прав. Тезис о том, что у человека нет никаких естественных прав, нужен Арендт для сопротивления тоталитаристским идеологиям, предполагающим возможность полного подчинения человека государству за счет того, что это государство гарантирует ему эти естественные права: на жизнь, собственность, труд и пр. С другой стороны, утверждение, что у человека вообще нет естественных прав, видимо, поставило бы крест на возможности избавления от тоталитаризма. Ведь если человек как политическое существо возникает лишь в обществе, то он был бы полностью конституирован этим обществом, а если общество тоталитарное, то он и был бы конституирован как полностью не имеющий никаких свобод. Поэтому Арендт приходится уточнить, что у человека нет никаких естественных прав, кроме одного — права требовать для себя получения этих прав в рамках политического организма (Giubilato, 2018, 269–270).

Главный вопрос, который поднимает сам Теодору, заключается в том, откуда у людей, пребывающих в естественном состоянии, «дикарей», появляется это право, как они его осознают и почему вдруг начинают создавать государство. Таким образом, вновь встает вопрос предела: как происходит преодоление границы между варварством и цивилизацией? Дело в том, что Арендт хорошо описывает процесс лишения прав в рамках тоталитарных государств и акт их возвращения в практиках свободы, но вот вопрос о первичном основании у нее остается нерешенным. Тем самым, возникает возможность того, что мы в современных государствах вообще существуем без всякого подлинного общественного договора. А это делает этот вопрос не только философским, но и насущным политическим вопросом (Giubilato, 2018, 270).

Чтобы решить эту проблему, Теодору утверждает, что подлинное феноменологическое обоснование естественного права на требование прав заключается в понимании человеком самого себя как существа, обладающего точкой зрения. Иметь точку зрения значит видеть вещи как хорошие и плохие и стремиться к первым и избегать вторые. Хорошее при этом — это то, что способствует существованию, плохое — то, что ему противостоит. И именно это обладание точкой зрения и предполагает, что у человека должно быть естественное право требовать политических прав, так как без этих прав он не смог бы отстаивать свою точку зрения и бороться за нее среди других людей, точка зрения которых может противоречить его точке зрения и даже требовать ее уничтожения (Giubilato, 2018, 273).

### PHÄNOMENOLOGIE ALS OIKOLOGIE

*Hans Rainer Sepp, pp. 276–294*

Известный современный феноменолог, Ханс Райнер Зепп, излагает в предлагаемой статье основы своего феноменологического подхода, для которого он выбирает название «ойкологии», производное от древнегреческого οἶκος, «дом». В этом отражается основное стремление автора феноменологически описать человека исходя из его связи с «домом» как местом становления самости («*oikos* как генеалогическая укоренённость человеческой экзистенции» (Giubilato, 2018, 278)).

Зепп начинает с истолкования самого понятия *oikos* и выделяет в качестве его ключевого аспекта то, что он представляет собой место (*Ort*), где изначально образом пересекаются две основополагающие характеристики человеческой экзистенции, которые он схватывает в предлогах *in* (в) и *um* (вокруг). *In*

характеризует центрированность индивида в самом себе, его идентичность, обеспечиваемую в первую очередь его телом, *im* — его экстатический характер, открытость миру во временном плане (прошлое-настоящее-будущее), пространственном (ориентация вовне) социальном (к Другому) плане. Ойкос истолковывается как место перехода изначально а-социального, обособленно-го своей телесной самоидентичностью индивида в сферу социального. Это также можно выразить так: Зепп различает два типа «бытия-в»: первое бытие-в (*Insein 1*) представляет собой бытие в собственном теле, второе (*Insein 2*) — бытие-в-мире с другими, и именно «дом», «второе тело», обеспечивает связь, переход от *Insein 1* к *Insein 2* (здесь интересно отметить различия между трактовкой бытия-в-мире у Зеппа и Хайдеггера: у последнего бытие-в-мире чётко не разграничивается на телесное и социальное и заложено в самой структуре *Da-sein*: во всяком случае, Хайдеггер в «Бытии и времени» подробно не описывает генезис бытия-в-мире во 2-м смысле). Кроме того, «дом» можно интерпретировать как место «заброшенности» человеческой экзистенции — в том смысле, что приходя в мир, человек по определению приходит в определённый «дом», и этот ойкос является тем неустрашимым якорем (*Verankerung*), в отношении к которому выстраивается «самость».

Во втором разделе *Oikologisch* особый интерес представляют следующие пункты. Во-первых, созидание «ойкоса» (а под этим понимается не только устройство дома в привычном смысле, но и созидание общины, государства, культуры) истолковывается как выражение заложенного в экзистенции стремления сохранить себя, обеспечить себе длительное пребывание, побороть страх собственного исчезновения (который, впрочем, затем перебрасывается на страх потерять само учреждённое). Данная тема «самосохранения» непосредственно связана с философским понятием «эгоцентризма», которое Зепп истолковывает как неотъемлемую черту экзистенции. Толкование эгоцентризма примечательным образом параллельно толкованию ойкоса, что, вероятно, и объясняет возникновение темы эгоцентризма в данном контексте. Эгоцентризм характеризует, с одной стороны, укоренённость в теле и фактичность экзистенции («здесь и сейчас»), а с другой — экстатическую открытость вовне (ср. выше про предлоги *in* и *im*). Так понятий эгоцентризм ложится в основу не-объективного, принципиально перспективного характера человеческого существования. Этот вопрос непосредственным образом подводит Зеппа к обсуждению «объективности» наук как продуктов такой экзистенции. Науки, философия отмечены некоторой парадоксальностью, поскольку с одной стороны, рождаются, подобно ойкосу, из тенденции «продлить себя», а с другой — дви-



жимы принципиальным стремлением преодолеть эгоистическую «центрированность» индивида. В этом смысле философия и наука не должны стремиться устранить неуничтожимое «пра-субъективное» (*Ur-Subjektive*), отмечающее собой все создания человеческой экзистенции, поскольку не только пестование «субъективности» и «относительности» всего, но и обратная ему погоня за непогрешимой объективностью толкуются Зеппом как как «эгоцентрические перекосы».

Наконец, в третьем разделе Зепп подходит к вопросу о задачах «философской ойкологии», которую он представляет в качестве метафилософии, направленной на раскрытие «условий и структур [...] высокоуровневых культурных достижений религии, искусства, философии, науки» (Giubilato, 2018, 289) с целью проследить осуществляющийся в них переход от *Insein 1* к *Insein 2*. Это объясняет методологическую важность понятия «ойкос» как места этого перехода, которое, по Зеппу, должно заменить не только попытки исходить из субъекта или из объекта, но и из «середины» между ними (здесь, в разговоре о «середине», прочитывается латентная полемика с Хайдеггером). Кроме того, поскольку «ойкос» предстаёт местом генезиса, ойкологические исследования ориентируются на генеалогические методы исследования, прослеживая становление произведений науки, философии и культуры.

Подводя итог, нужно отметить, что ориентация на исследования «ойкоса» представляет собой интересное развитие феноменологических идей. Любопытно, что уже Хайдеггер, в своих лекциях о Гёльдерлине обращался к проблеме «бездомности» человеческого и трактовал «обретение-дома» как задачу обретения самого себя (Heidegger, 1993). В данном случае Зепп придаёт теме «дома» другую огранку, но сам факт, что подобная тематика снова всплывает как актуальная, говорит о важности феноменологического исследования «дома» как места встречи с миром и самим собой.

## REFERENCES

- Castro, E. V. de (2017). *Cannibal Metaphysics. Lines of Post-Structural Anthropology*. Rus. Ed. Moscow: Ad Marginem Press Publ. (In Russian).
- Derrida, J. (1991). "Eating Well", or the Calculation of the Subject: An Interview With Jacques Derrida. In E. Cadava, P. Connor, & J.-L. Nancy (Eds.), *Who Comes After the Subject?* (96–119). New York and London: Routledge.
- Derrida, J. (1999). *Voice and Phenomenon: Introduction to the Sign Problem in Husserl's Phenomenology*. Rus. Ed. St Petersburg: Aleteia Publ. (In Russian).
- Derrida, J. (2000). *From Grammatology*. Rus. Ed. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian).

- Falev, E. (2000). The Role of Husserl's Phenomenology in the Development of Heidegger's Hermeneutics. *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filozofia*, 48–62. (In Russian).
- Gabriel, M. (2013). *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein.
- Gaidenko, P. P. (1966). Husserl's Problem of Intentionality and Existential Category of Transcendence. In *Sovremennyi ekzistentsializm* (77–107). Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Giubilato, G. J. (Ed.). (2018). *Lebendigkeit Der Phänomenologie: Tradition Und Erneuerung / Vitality Of Phenomenology: Tradition And Renewal*. Nordhausen: Traugott Bautz GmbH.
- Habermas, J. (1992). *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Nimeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1993). *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (GA 53). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Husserl, E. (2004). *The European Science Crisis and Transcendental Phenomenology*. Rus. Ed. St Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian).
- Husserl, E. (2009). *Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Rus. Ed. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ. (In Russian).
- Husserl, E. (2010). *Cartesian Meditations*. Rus. Ed. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ. (In Russian).
- Husserl, E. (2011). *Logical Investigations. Second Volume. First Part*. Rus. Ed. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ. (In Russian).
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Phenomenology of Perception*. Rus. Ed. St Petersburg: Juventas Science Publ. (In Russian).
- Mikhailov, I. A. (1999). *The Early Heidegger: Between Phenomenology and Philosophy of Life*. Rus. Ed. Moscow: Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences. Publ. (In Russian).
- Schaeffer, J.-M. (2010). *The End of the Human Exception*. Rus. Ed. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian).
- Scheler, M. (1988). The Position of Man in the Cosmos. In *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* (31–95). Rus. Ed. Moscow: Progress Publ. (In Russian).
- Tugendhat, E. (2005). Phenomenology and Linguistic Analysis. In R. Bernet, D. Welton, & G. Zavota (Eds.), *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. 4*. London, New York: Routledge.
- von Hermann, Fr.-W. (1981). *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Wittgenstein, L. (1994). Philosophical Investigations. In *Filosofskie raboty. Vol. 1* (74–319). Rus. Ed. Moscow: Gnozis Publ. (In Russian).