

Рецензии

Rudolf Bernet. Conscience et existence. Perspectives phenomenologiques. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

(Рудольф Бернет. Сознание и экзистенция. Феноменологические перспективы)

Рудольф Бернет известен как автор, чьи работы в области феноменологии открыли много новых и оригинальных сюжетных линий для критического исследования наследия Эдмунда Гуссерля, а также для развития этих идей в применении к актуальным проблемам современной философии. Основанием здесь является как неисчерпаемый потенциал феноменологии Гуссерля (чья неисчерпаемость только подтверждается, но отнюдь не ограничивается воплощением в рукописном наследии), так и то развитие, которое проделала философская мысль в XX веке, включая и те вызовы, которые во многом инвестировали это развитие. Широко известна работа, проделанная Бернетом как директором Архива Гуссерля в Лувене для издания и интерпретации рукописей Гуссерля, его знаменитое предисловие к переизданию текстов по феноменологии времени и многие другие работы.

В своей книге *«Сознание и экзистенция. Феноменологические перспективы»*, Рудольф Бернет уже в самом названии фиксирует двойственность своего предмета, отмеченную, однако, знаком объединения и проблемы. Речь в работе идет о вопросах, находящихся на пересечении основных тем и дискуссий в феноменологической философии XX века. Автор в саму структуру работы вкладывает идею диалога между Гуссерлем как основателем феноменологической философии и развитием, рецепцией, трансформацией, ознаменовавшими влияние феноменологии в западной философской традиции. Герои второй части — это Сартр, Гадамер, Левинас, Мерло-Понти, Лакан. Можно было бы сказать, что это диалог между Гуссерлем и традицией французской феноменологии (большинство здесь ее представители), однако, амбиция автора идет дальше этого. Речь, скорее, о том, чтобы представить наиболее существенные вызовы классической феноменологии Гуссерля, исходя из проблем, открытых в публикациях других мыслителей.

Первая часть *«Онтология объекта и феноменология сознания у Гуссерля»* по замыслу Бернета предвосхищает вторую *«Феноменология существова-*

ния и онтология события», в которой он обращается к рецепции феноменологии, и должна служить прояснению истоков этих новых проблем. Автор сосредотачивает внимание на нескольких принципиальных темах феноменологии Гуссерля, которые являются наиболее проблематичными с точки зрения его последователей и содержат в себе наибольший потенциал для современных дискуссий, в том числе ведущихся на стыке разных традиций. Сам автор характеризует свой замысел в этой части как экспликацию различных модусов функционирования сознания и описание форм их соединения (*métissage*), которые составляют все богатство жизни сознания.

Одной из таких форм, описанных во второй главе, посвященной интуитивному сознанию, является сочетание в акте познания изначальной интенции, которую Бернет описывает в терминах желания и стремления сознания к познанию истины своего объекта, и наполнения этой интенции в интуитивном акте. Познание оказывается результатом желания познания, интуитивного наполнения интенции, которая как таковая необходимо предшествует этому наполнению. Самой важной формой «соединения» различных форм сознания Бернет считает альянс двух уровней сознания: интенционального сознания, осуществляющегося во всем многообразии своих переживаний, и внутреннего импрессионального сознания. Это последнее делает возможной ту свободу, которая исполняется в способности интенционального сознания к «удвоению» себя, как это происходит, например, в актах фантазии. Одна из самых ярких, третья глава первой части — «*Образы или вымышленные объекты и ре-презентирующее сознание*» — посвящена анализу ре-презентации и индивидуации вымышленных, отсутствующих или прошлых объектов в интенциональном сознании. В центре исследования оказывается подход Гуссерля к таким актам интуитивной ре-презентации как воображение, образное сознание и воспоминание, а также то, каким образом сама их возможность основывается во внутреннем темпоральном сознании. Продолжая тему анализа воображения и темпоральности сознания, в четвертой главе Бернет обращается к вопросу индивидуации вымышленных и реальных объектов. Пятая глава «*Идеализм Гуссерля: возможные или реальные объекты и трансцендентальное сознание*» подводит итог исследованию связей между онтологией и феноменологией и повествует о последней форме «соединения» чистого сознания как *действительного* и *возможного*, которое также принадлежит к опыту сознания. К свободе субъекта относится возможность перехода от восприятия действительного мира к переживаниям, предметы которых имеют воображаемый или идеальный характер.

Вторая часть этой книги посвящена перевороту, произошедшему в отношениях между феноменологией и онтологией, связанному с переходом от анализа сознания в трансцендентальной феноменологии к «феноменологии экзистенции» и «онтологии события». Тематически насыщенные разделы этой части представляют все богатство

дискуссий вокруг жизни сознания и экзистенциального измерения человеческого существования, которые велись и до сих пор ведутся в современной феноменологии. Пять глав охватывают следующие вопросы: негативность сознания у Сартра, историчность экзистенции и ее связь с традицией в герменевтике Гадамера, глубинная феноменология взгляда у Левинаса, Мерло-Понти, Сартра и Лакана, диахрония времени и этическая ответственность перед «лицом» Другого у Левинаса, а также событие травмы как конституирующее для опыта субъекта в психоанализе.

Особенно интересна структура работы в аспекте параллелизма и диалога, в котором находятся главы первой и второй частей книги, и которая отвечает одному из основных намерений автора. Так, первые главы обеих частей описывают возникновение понятия чистого интенционального сознания у Гуссерля и его онтологическое переосмысление в терминах негативности сознания у Сартра. Вторые главы демонстрируют трансформацию понятия истины от интуитивного исполнения познания интенциональных объектов у Гуссерля к опыту понимания историчности традиции у Гадамера. Центральные третьи главы актуализируют преемственность проблематики воображения и образного сознания у Гуссерля и «невидимого взгляда картины» в рассуждениях Мерло-Понти и Лакана о живописи. Связь четвертых глав основана на анализе временности сознания и размыкания его последовательности при вторжении Другого у Левинаса. Наиболее же драматичным, по выражению автора, оказывается параллелизм пятых глав, который сталкивает анализ травмы у Фрейда и Лакана и анализ действительности и возможности сознания, на котором основывается идеализм Гуссерля.

Безусловным достоинством этой книги также является осязаемое присутствие автора в тексте, его работа над точным и ярким выражением своих мыслей и идей обсуждаемых философов. Все это придает (и передает) чтению то удовольствие, которое, должно быть, сопровождало работу над текстом, а также делает более открытой для понимания саму феноменологию, известную сложностью своих построений. Не упрощая, но и не сводя к многосложностям всю *проблематичность* феноменологических исследований, Бернету действительно удается осуществить заявленное во введении стремление к переосмыслению отношений феноменологии и онтологии, философии сознания и экзистенциально ориентированных исследований, а также, не в последнюю очередь, «отдать должное жизнеспособности феноменологической мысли».

Анастасия Козырева

Phänomenologie und Theologie. Hrsg. von Klaus Held und Thomas Söding.
Herder. Freiburg, 2009. 151 S.

(Феноменология и теология. Под ред. К. Хельда, Т. Зёдинга)

Отношение между теологией и феноменологией всегда вызывало достаточно много споров и дискуссий в философском интеллектуальном пространстве. Не только в силу размежевания между традиционной метафизикой и феноменологической наукой, но и в силу обращенности обеих сфер знания к самым фундаментальным вопросам человеческого существования, этот диалог находит все новых сторонников и критиков. Представляемый сборник научных статей призван продемонстрировать те трудности подобного междисциплинарного взаимодействия, которые маркируют наиболее значимые и наиболее актуальные методологические вопросы. Особенностью данной публикации является сконцентрированность интересов авторов, прежде всего, на феноменологии Э. Гуссерля, представленной в интерпретации Клауса Хельда.

Статья Хельда «Феноменологическое обоснование постметафизического понимания Бога» открывает сборник и находится в центре внимания остальных участников дискуссии. Кроме самой постановки вопроса о месте философской теологии в анализе Гуссерля, автор рассматривает также проблему конечности и связанную с ней специфику конституирования понимания божественного, а также роль религиозных вопросов в телеологии истории у Гуссерля. Методически важным является то обстоятельство, что в феноменологии речь идет не о понятии Бога, и не о «богах» в терминах разнообразных культур. С позиции нейтрального феноменологического наблюдателя важна экспликация «понимания Бога» (*Gottesverständnis*), смысла божественного в единстве его предметного значения (с. 9–10). И хотя конституирование такого понимания не может быть приравнено к конституированию акта восприятия вещи, все же конечное человеческое восприятие обладает своего рода мотивацией по отношению к определенности понимания божественного. Мир, воспринимаемый в двойственной перспективности (*doppelte Perspektivität*), а именно из «моей актуальной перспективы» и перспективы Другого, переживается тем самым в опыте темпорального и интерсубъективного «столкновения» (*Widerstreit*). И Бог мыслится как сущность, приводящая к «единогласию» (*Einstimmigkeit*) всю структуру опыта интенционального сознания (с. 17). Такое принятие инстанции божественного, помещающее феноменологию в многовековую традицию, имеет и сугубо гносеологическую особенность: обоснование смысла человеческого действия отсылает к необходимости изначальной инстанции доверия (*Urvertrauen*). Бог оказывается гарантом познаваемости мира в силу его способности легитимировать единство и согласованность структуры сознания. Иными словами,

мотивация как целостная, единая мотивация (einheitliche Motivation) происходит именно из потребности внутренней взаимосвязи Эго как интенционального сознания. И достижение согласованности, единогласия, а, точнее, стремление к нему в форме стремления к единому Богу составляют телеологию рефлексующего сознания. Такая телеология обладает своего рода парадоксальным характером – телос принципиально не достижим. Достигнутая цель как целостность единства темпоральных горизонтов и интересубъективной перспективы означала бы завершенность мира и в этом смысле – «бесперспективность» человеческого сознания (с. 22). В данном случае Хельд основывается на структуре живого настоящего и поздних текстах Гуссерля, посвященных идее «жизненного мира». «Интуитивная очевидность божественного в формах исполненного (erfüllte) религиозного праксиса является, по Гуссерлю, элементом „оседлости“ жизненного мира» (с. 26), отсутствующей в периоды духовных кризисов. Так или иначе, но телеологичность сознания, базируемая на телеологии мира, включает стремление к божественному как необходимую, но непреодолимую идеализацию.

Таким образом, Хельд рассматривает под теологическим углом сам фундамент феноменологии Гуссерля. Ключевыми понятиями являются инстанция доверия и конституирование целостности мотивации по отношению к религиозности. Именно эти понятия стали объектом интереса со стороны других авторов сборника. Так, Томас Зединг («Феноменология как вызов теологии. Попытка ответа с точки зрения Нового Завета») указывает, что философия и теология внутренне взаимосвязаны, поскольку ставят вопрос о человеческой жизни как вопрос об истине (с. 30). Статья посвящена классическим формам взаимодействия и исторического взаимовлияния философской рефлексии и религиозного учения, прежде всего, христианского, а также возможным точкам соприкосновения феноменологии и новозаветной теологии. Роль феноменологии заключается в возможности прояснения отношения теологии к предмету своего мышления, взятому не только как отношение предмета веры к основанию веры, но и как предмета к вере и присущему ей мышлению (с. 35). И те вопросы, которые являются ключевыми для новозаветной критики, феноменологический метод рассмотрения позволяет прояснить лучше, чем какие-либо другие философские школы, поскольку определяет религиозность как внутреннюю потребность рефлексующего сознания.

Это мнение разделяет и Йоханнес Люпке в статье «Воспринять Бога в его слове. Размышления к постметафизическому пониманию Бога в связи с Ансельмом Кентерберийским и Мартином Лютером». С позиций евангелической теологии автор анализирует мнение Хельда, концентрируясь на самой возможности феноменологического обоснования понимания Бога. Обращая внимание на замечание Хельда о том, что основной формой феноменологического понимания является «интуитивно познаваемый компаратив», Люпке переносит данную грамматическую структуру на язык трактования вероучения (с. 79). Феноменологическое понимание как компаратив оказывается между «позитивом»

и «суперлативом», между чувственным опытом и идеальным сверхмиром (с. 81), что сближает феноменологию с классическими способами вопрошания, возвращая к метафизической традиции. Оказываясь промежуточным способом понимания, феноменология обнаруживает свою причастность к давней теологической дискуссии о соотношении веры и разума. Наиболее четко это демонстрирует параллель с учением Ансельма Кентерберийского. Автор излагает также основы теологической критики разума Лютера, находя параллели между его реформаторской теорией познания и феноменологическим способом понимания.

Центральным объектом внимания другого теолога Клауса-Дитера Остхефенера является понятие доверия в контексте данной дискуссии. Его ответ на мнение Хельда, выраженный в статье «Доверие миру и доверие Богу. Теологические замечания к человеколюбивому феномену доверия», демонстрирует те сомнения, с которыми сталкивается, по-видимому, любой теолог при осмыслении феноменологического взгляда на проблему. Остхефенер находит банальными феноменологические представления о могуществе Бога и настаивает на индивидуализации понятия доверия, его межличностной значимости.

Наиболее последовательную критику мы находим в статье Петера Травни «Как доверять Богу? Замечания к „Феноменологическому обоснованию постметафизического понимания Бога“ Клауса Хельда с возвратом к интерпретации Хайдеггера Посланий Апостола Павла». Его критика направлена на весь ход рассуждений в целом. По мнению Травни, доверие и конечность сплетены самым кардинальным образом — конечность проявляется как «невозможность иного» (Nicht-anders-Können): «Мы не можем ничего иного, кроме как надеяться, доверять, быть уверенными» (с. 125). Но означает ли эта невозможность именно религиозную мотивацию? Является ли потребность в «единогласии» именно потребностью в Боге? Аналогия с Хайдеггером приводится автором вслед за его переносом схемы восприятия Гуссерля на уровень практического действия. Так или иначе, но статус доверия в своей специфической историчности приводит к неожиданному выводу — по мнению Травни, феноменология Хельда позволяет говорить о «конечности Бога» (с. 130).

В статье «Путь к Богу без Бога? К феноменологии опыта Бога у Клауса Хеммерле и Поля Рикера» Михаэль Бенке воспроизводит французскую герменевтическую рецепцию Гуссерля с опорой на диалогические формы интерпретации. Еще более полное изложение современной французской феноменологии религии приводит Ласло Тенгели в заключительной статье «На границе феноменологии и теологии. Новейшие тенденции во Франции». Излагая причины и особенности «теологического поворота», автор анализирует философию Ж.-Л. Мариона и М. Анри. Диалог между двумя сферами фундаментального знания обогащает не только методологию современной философии, но и междисциплинарный анализ субъекта в целом.

Татьяна Литвин.