

---

---

# Аффективность как историческое измерение субъекта

А. В. ЯМПОЛЬСКАЯ

Понятие аффективности является ключевым методическим понятием для французской феноменологии. Феномен отождествляется с аффектом, с травмой в качестве события, которое “всегда уже” случилось, автором которого субъект не является, по отношению к которому субъект не просто рецептивен, а пассивен в абсолютном смысле, и которое конституирует субъекта как такового. Эта зависимость самого бытия субъекта от первичной травмы, и, тем самым, от общего с другими мира, образует историческое измерение субъективности.

Affectivity is a crucial methodological concept of French phenomenology. Phenomenon is identified with an affect, a trauma, an event that always has already occurred. The author of this event is never the subject; the subject is not merely receptive with regards to this event, but is passive in the absolute sense, indeed, the subject as such is constituted by the event. This dependence of the very being of the subject on the primal trauma, and thus on the world shared with others, creates historical dimension of subjectivity.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** феноменология, редукция, пассивность, аффективность, Я, субъект, поэзия, история, Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти, Ришир.

**KEY WORDS:** phenomenology, reduction, affectivity, passivity, Ego, subject, poetry, history, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Richir.

Феноменологический подход, заменив “связь вещей” “связью истин”, вывел философию за пределы метафизики каузальности. Мир как место действия каузальных связей “берется в скобки”, исключается из рассмотрения; предметом феноменологического анализа становится “мир, как он конституируется трансцендентальной субъективностью, но в той же мере и сама эта субъективность в качестве конституирующей мир” [Бернет 1994, 6].

В феноменологической рефлексии Я расщепляется на феноменологического наблюдателя и Я, конституирующее мир. Это расщепление вводит в феноменологию измерение темпоральности, а переход к генетической феноменологии делает историю одной из основных феноменологических тем. Я одновременно конституирует и мир, и само себя в качестве конституирующего мир: Я всегда исторично. Более того, историчность смысла разыгрывается на уровне каждого отдельного смыслопридающего акта (HUA XVII, 316<sup>1</sup>),

«каждого отдельного переживания, которое, в качестве временного, обладает собственной “историей”, т.е. собственным временным генезисом» [Гуссерль 1974, 316]. Соответственно и конституирование мира не происходит одновременно, “одним махом”; сознание есть поток, и в качестве такового – “непрестанный процесс становления” смысла (HUA XI, 218–219) [Гуссерль 1966, 218–219], его “никогда не кончающаяся история” [Там же]. Конституирование новых смыслов, новых предметностей оказывается возможным только на основе определенной сферы пред-данного, уже усвоенного сознанием, но еще не обработанного им на активном уровне. Именно этот уровень пред-данного, наличие которого делает возможным активный опыт как таковой, и есть то, что Гуссерль называет *пассивностью*.

Для Гуссерля пассивное – это то, что еще не стало активным, еще не пущено активной частью сознания в оборот. Строго говоря, Гуссерля интересует не столько пассивность сама по себе, сколько сфера интенциональной жизни, которая связана с различными формами авто-аффицирования, или, если воспользоваться удачным выражением Дж. Менша, рекурсии [Менш 2009, 21]: переход интенциональных переживаний из фона на передний план (пассивный синтез, анализ мотивации), живая телесность и двойная интенциональность ощущения, феноменология эмоций. У Гуссерля между активной и пассивной жизнью сознания нет непроходимой черты: активная и пассивная сфера переплетены, они взаимно определяют друг друга. Я одновременно активно и пассивно, одновременно испытывает воздействие и активно обращено к предмету.

Любые акты Я оказываются возможными только на основании пассивности (HUA XI, 386): “это почва, на которой разворачивается свободная активность Я” [Гуссерль 1966, 386]. В некотором смысле любой акт Я оказывается своего рода *реакцией*, ответом на аффект: Я поддается аффективному стимулу и меняет направление взгляда. Роль аффицирования состоит в переводе фоновых переживаний в переживания переднего плана, т.е. собственно в опыт; таким образом, аффицирование предшествует не только активной, но и рецептивной структуре Я (HUA XI, 84) [Там же, 84]. Не в созерцании, а именно в аффицировании как бытии-возбужденным (*irritiert sein*) осуществляется взаимодействие между Я и тем, что ему чуждо (*Ichfremde*), между Я и “преддверием” Я, где еще нет предметности как таковой, но лишь фазы становления, которые “еще не есть предметы, но и уже не ничто” [Там же, 166, 164] (отметим, что, согласно Гуссерлю, источник аффекта находится не в самом предмете, а в первичном впечатлении [Там же, 168]). Однако несмотря на эту “респонсивность” (*antwortende Tätigkeit*), Я не теряет статуса “центра управления полетом”: Я активно решает, каким именно аффектам надо уступить, куда надо направить взгляд [Там же, 50].

Таким образом, осуществленный в “Логических исследованиях” прорыв позволил отделить проблематику пассивного от проблематики “негативной каузальности”. Отрицательное понятие пассивности как “претерпевания” в последующей феноменологии замещается позитивно определенным понятием аффективности, которая предшествует любым действиям агента и участвует в их конституировании. Сложно переоценить значимость этого смещения для феноменологического метода. Именно оно позволило в конечном итоге расширить регион феноменологической работы за пределы созерцаемого, за пределы объективного познания, а с другой стороны, ввести в феноменологию историческое измерение субъекта.

Однако настоящая реабилитация пассивности в феноменологии начинается с Хайдеггера. Герменевтический поворот, по сути дела, означает, что субъект “выбивается из седла” (если воспользоваться выражением Левинаса [Левинас 1974, 202]), лишается господствующей роли учредителя опыта. Из того, кто воспринимает и познает мир и является (в конечном итоге) основой познания, субъект (Я, человек) превращается в того, с кем нечто случается – опыт, познание, созерцание, отношения с другими, жизнь и смерть. *Dasein* заброшено в мир, как потом левинасовский субъект ответственности будет заброшен в отношение с Другим, а воплощенный субъект Анри – в собственную жизнь. Соответственно, субъективность постхайдеггеровского субъекта окажется принципиально пассивной,

или, точнее, аффективной, полагающей претерпевание и преобразование этого претерпевания в качестве основной, определяющей своей черты.

Dasein всегда уже имеет определенное настроение, всегда уже как-то настроено: “Так или иначе расположенное, присутствие *захвачено* сущим так, что, принадлежа сущему, оно *сплошь настроено* им” [Хайдеггер 2007, 209]. Эта настроенность играет ключевую роль для понимания мира. Иначе говоря, не опыт познания как таковой, не дающее созерцание является правовым источником познания, но некоторая предшествующая этому опыту фактичная данность, всегда уже предшествующая этому опыту и обуславливающая его. Главный вопрос, который Хайдеггер будет решать дальше: является ли эта данность разновидностью трансцендентного основания для Dasein или же мыслимо некое другое, невыводимое из предыдущих историко-философских схем отношение между уже-данностью и тем, кому эта данность дана и кто ею определенным образом уже задан.

Ядовитую ремарку Хайдеггера о том, что “принципиальная онтологическая интерпретация аффективного вообще после Аристотеля едва ли смогла сделать достойный упоминания шаг вперед” [Хайдеггер 1997, 139], не следует, впрочем, воспринимать буквально: еще Августин, отказавшись от стоического отождествления блага и бесстрастия, объявил, что аффективные состояния играют ключевую роль в спасении (см. *De civitate Dei* XIV, 8–9), что должно было бы обеспечить их высокий онтологический и эпистемологический статус, что и было отмечено Хайдеггером [Там же]. Однако поскольку Августин видит в эмоциях скорее болезни, чем движения души, он оставляет аффективное в заложниках у воздействия, *affectus*, провоцирующего определенное расположение душевной жизни. Аффективная жизнь субъекта по-прежнему рассматривается Августином в качестве относящейся к сфере пассивности и, соответственно, в качестве вторичной по отношению к воле как способности действовать. Как иронически замечает Хайдеггер в лекционном курсе 1922–1923 гг., “небрежение феноменами чувства и аффекта связано с тем, что *антропология* вообще первоначально ориентирована на *познание и волю*, одним словом, на *разум*. Тогда чувства оказываются именно тем, что *сопровождает* познание и волю, как градобитие сопровождает ураган” [Хайдеггер 1998, 269–270].

Однако у Хайдеггера речь идет не только о том, чтобы – в духе Шелера, продолжающего линию Августина и Паскаля<sup>2</sup> – включить аффективность в сферу познания: хотя “чистое созерцание... никогда не смогло бы открыть ничего подобного угрожающему”<sup>3</sup>, он далек от того, чтобы интерпретировать расположение в терминах августиновского “познания любовью”. Хайдеггер интерпретирует аффективную жизнь Dasein как “фактичную”, т.е. подвижную, определенным образом “выпавшую” на долю Dasein, но, тем не менее, не случайную<sup>4</sup>, и, тем самым, как “собственную” и “историческую” [Коначева 2010, 41]. В расположении Dasein обнаруживает и познает не только мир, которым оно сущностным образом задето; оно обнаруживает и познает само себя – оно “себя всегда уже нашло”, но нашло как то, что “само от себя известным способом ускользает” [Хайдеггер 1997, 139]. В курсе о Ницше Хайдеггер повторяет и уточняет эту мысль: “страсть – исполненный ясности, концентрирующий нас в самих себе выплеск в сферу сущего... страсть возвращает нас в себя самое, освобождает нас в своих основах и одновременно влечет к ним” [Хайдеггер 2006, 23]. Другими словами, именно через аффективные структуры осуществляется доступ к самости Dasein, включающей в себя как самотождественность, так и изменчивость.

Таким образом, после Хайдеггера субъективность – которая уже более не отождествляется с самодостаточным трансцендентальным его, конституирующим мир, но описывается как субъективность пассивная, уязвимая, аффицированная извне и изнутри – выступает не столько как самостоятельный предмет исследования, сколько как своеобразный инструмент, с помощью которого возможен доступ к более “глубоким”<sup>5</sup> феноменам, к более глубоким слоям реальности. В центре феноменологических дескрипций оказываются уже не “поверхностные” феномены теории познания, а такие феномены, которые *не даны мне непосредственно* и которые не контролируются конституирующим сознанием. Субъект, перестав быть полновластным хозяином ситуации, обнаруживает себя воплощенным и принадлежащим изначальной человеческой совместности, всегда зависимым от уже

существующих учреждений и установлений – в первую очередь языковых и символических.

Я перестает быть “тем, кто” действует и мыслит<sup>6</sup> и превращается в того, “кого” видят (у Сартра<sup>7</sup> или Мерло-Понти), “кого” обвиняют, ранят (Левинас), “кому” радостно или больно (Анри), или “кому” дается любая феноменальность: не именительный, а винительный или дательный падеж<sup>8</sup> приличествует дескрипциям в “философии от первого лица” [Рикёр 1990, 14]. Феноменологический метод перестает отождествляться с “эгологией”: субъект перестает быть агентом метода, оставаясь в то же время его носителем. Феноменологический взгляд уже “не принадлежит” феноменологическому наблюдателю, но превращается в “точку прибытия, место встречи” [Марион 1997, 262] с феноменом, который, в свою очередь, перестает быть предметом рассмотрения, а превращается в воздействующую на меня “ловушку для взгляда” [Лакан 2004, 99]. Особое внимание начинает уделяться опыту безумия, психоза. Например, Левинас описывает отношения с Другим в терминах травмы, навязчивости, мании преследования, а дескрипции психотического несовпадения себя с самим собой, отчуждения Я от самого себя используются в работах Анри Мальдине и Марка Ришира для описания философской трансформации субъекта, включающей в себя как расщепление, так и последующее восстановление самоидентичности самости.

Феноменология Мориса Мерло-Понти, первого из феноменологов аффективности, сосредоточена на двух “глубоких” феноменах – феноменах языка и тела. В опыте тела и в опыте языка субъект обнаруживает себя одновременно активным и пассивным, одновременно принадлежащим неким всегда уже ему предшествующим институциям и учреждениям (Stiftungen), а также участвующим в создании новых смысловых пластов, новой, своей собственной перспективой. Тело, этот лучший из инструментов познания, “пользуется своим бытием как средством для участия в бытии” вещей потому, что “относится к порядку вещей в той же мере, в которой мир является универсальной плотью” [Мерло-Понти 2006, 199–200]. Я перестаю быть только лишь субъектом видения, но внезапно осознаю, что Я – объект чужого взгляда; не только вижу, но и видим. В некотором смысле я ощущаю на себе взгляд мира: “я чувствую, как вещи глядят на меня”<sup>9</sup>, *как воплощенный субъект Я являюсь посредником в феноменализации мира*. Как пишет Рено Барбара, в философии Мерло-Понти “аффективность является сущностью явления” [Барбара 1991, 106]. Я соучаствую в явлении мира на правах выделенной точки, начала координат: “Мое тело состоит из той же плоти, что и мир (это воспринятое), и к тому же эта плоть моего тела участвует в мире, он ее отражает... Но кроме того, это значит: мое тело не просто есть воспринимаемое среди прочего воспринимаемого, оно есть мера всего воспринимаемого, Nullpunkt всех измерений мира” ([Мерло-Понти 2006, 328], перевод изменен. – А.Я.).

Однако не следует преувеличивать суверенитет, самостоятельность этого “начала координат”: Я как воплощенная субъективность способно на речь и мысль только благодаря тому, что делит мир с другими. Попытка представить Я как бестелесное “Я мыслю”, для которого не существует зазора между знанием и действием, между пониманием и выражением, есть, согласно Мерло-Понти, непростительное упрощение. Себе Я открывается так же, как другому: через язык. Как пишет А.В. Дьяков, «Мерло-Понти... рассматривает феномены как высказывания. Поэтому и феноменология понята здесь как описание, которое не объясняет, но поясняет, т.е. воспроизводит в дискурсе то, что высказано прежде всякого дискурса. Таким образом, феноменология делает “я воспринимаю” основанием “я мыслю”, а предикативную деятельность основывает на деятельности до-предикативной. Дискурс выражает то, что уже имплицитно содержалось в “немом” опыте» [Дьяков 2008, 16].

Нет сначала Я мыслящего, и лишь потом наделенного плотью и выражающего свои мысли; Я есть всегда одновременно Я говорящее и Я воплощенное, уязвимое. В “Прозе мира” Мерло-Понти пишет: «в качестве воплощенного субъекта Я всегда доступен другому, как и другой мне... “я” говорящее существует в теле и в языке не как в темнице, но наделено волшебным аппаратом, переносящим его в чужую перспективу» [Мерло-Понти 1969, 28–29].

Мерло-Понти – как и Левинас, как и Деррида – видит в коммуникации с другим человеком не вторичный модус функционирования значения, а первоисходную ситуацию доступа к истине: “Речь и понимание не только предполагают мысль; более существенно, в основе самой мысли лежит способность к изменению и восстановлению под влиянием другого – под влиянием актуального другого, под влиянием различных возможных других, и в пределе – под влиянием всех. Та же самая трансцендентность слова, которую мы встречаем в литературном произведении, уже присутствует в обычном языке, едва лишь я перестаю довольствоваться уже готовым языком, который на самом деле есть лишь способ молчать, и начинаю действительно с кем-то говорить. В языке... бьется отношение с самим собой и с другим” [Там же, 29–30].

Язык и плоть, язык-плоть, суть пространство истории, которая захватывает и преобразует Я. Однако эта история никогда не есть частная история Я или даже история отношения Я с Другим: это всеобщая и бесконечная история мира: “воспринимающее сознание с помощью тела введено в мир, который не есть мир для меня одного, но также для других тел, и тем самым мир общей истории... в нем нет ни внешней, ни внутренней каузальности, нет *Sinngebung'a*” [Мерло-Понти 2003, 168]. Я аффицировано этой историей и одновременно вносит в нее свой собственный вклад, собственные значения и смыслы: история, как и горизонт Видимого, есть абсолютная среда феноменализации, в которой мы укоренены, из которой рождаемся, и она же есть плод наших трудов [Там же, 121].

Сходный подход к проблеме аффективности мы видим и в работах Марка Ришира – самого яркого из последователей Мерло-Понти<sup>10</sup>. Как и Мерло-Понти, Ришир разрабатывает тему историчности феномена; но если для Мерло-Понти история остается “большой историей”, историей человечества, то Ришира интересует скорее “физиология и малая история”<sup>11</sup> Я, или даже та микро-история, которую Гуссерль обнаруживал у любого интенционального переживания. Точнее, Ришир сосредоточен на том, каким именно образом “большая” история, история как всеобщий, разделяемый с другими и неконтролируемый субъектом исторический процесс “пересекается” с “малой”, физиологической, телесной историей его жизни<sup>12</sup>.

Ришир исходит из опыта – опыта неполной прозрачности жизни сознания для рефлексии. Феноменологическая рефлексия работает не с жизнью сознания как таковой, а с выраженными значениями: язык существенно вовлечен в феноменологическую дескрипцию. Рассуждения Ришира основаны на противопоставлении ранних гуссерлевских текстов (а именно “Логических исследований”<sup>13</sup>) поздним (“Идеям I” и “Суждению и опыту”), однако если не углубляться в гуссерлеведческую схоластику и обратиться к опыту, то главное соображение Ришира выглядит следующим образом: мы чувствуем смутно, и лишь описывая свои переживания, мы постфактум, рекурсивно придаем им прозрачную ясность. Переживание исходно *недо-о-предел-ено*, оно *не дано* нам<sup>14</sup>, но в процессе феноменологической дескрипции мы его *определяем с избытком*. Поэтому феноменологический метод (который Ришир не отождествляет ни с редукцией, ни с дескрипцией) есть метод зигзагообразного движения<sup>15</sup>: мы должны постоянно вносить коррекцию в те ошибки, которые мы сами же и внесли при предыдущем описании. Нет сознания не выраженного и своим собственным выражением не искаженного: “сознание, – пишет Ришир, – есть феномен языка” [Ришир 1992, 91].

Возражая Гуссерлю, который в знаменитом параграфе 124 “Идей I” настаивает на “непродуктивности” выражающего слоя сознания [Гуссерль 1999, 271], Ришир показывает, что слой выражения не может не быть продуктивным слоем хотя бы уже потому, что в него вовлечено воображение. Выражение – в силу своей зависимости от воображения – не может претендовать на то, чтобы стать “точным отражением пред-предикативного в предикации” [Ришир 1987, 83]. Пред-предикативный опыт бесформен, без-образен, и роль воображения как раз и заключается в том, чтобы, отображая невыраженную, пассивную жизнь сознания, ее во-образить и, тем самым, отграничить и понятийно сформировать. “Сами вещи”, будучи включены в языковой, а следовательно, и исторический смысловой слой, нами узнаются, опознаются в качестве таковых на основе нашего эмпирического, случайного опыта жизни, включающего в себя не только практику использования



вещей (в хайдеггеровском смысле), но и практику интерсубъективных отношений, и, шире, практику социальной жизни и науки [Ришир 1992, 17]. Другими словами, мое восприятие моих собственных переживаний, мое восприятие самого себя всегда неустранимым образом включает в себя символическое установление – установление предшествующих мне смысловых и логических структур, которые в то же время изменяются в ходе моей собственной смыслопридающей деятельности.

Если на знамени Мариона начертано “сколько редукции, столько и данности” [Марион 1989, 303–305], то Ришир выступил с лозунгом “чем больше редукции, тем *меньше данности*” [Ришир 1998, 447]. Ришир считает, что Гуссерль, определив область феноменологического исследования как область редуцированных феноменов, область “чистой данности” [Гуссерль 2008, 121], тем самым чрезмерно сузил исследовательское поле феноменологии: “Так называемая имманентность переживаний им самим... означает, что они замкнуты в субъективности” [Ришир 1991, 118]. Сходную критику Гуссерля проводил Я. Паточка, который писал, что “основная философская проблема”, стоявшая перед Гуссерлем, заключалась в том, чтобы прояснить, каким именно образом “познание может обнаружить... в переживании нечто отличное от этого переживания” [Паточка 1992, 121]. Ришир, однако, радикальнее Паточки: для него чистая данность является конструктом, “иллюзией” [Ришир 1991, 118]. Напрасно Гуссерль пытался редуцировать присущий смысловым моментам исторический, а значит, эмпирический и случайный характер: даже переход к усмотрению сущностей *лишь по видимости* позволяет прорваться из области не-данного в область данного<sup>16</sup>. Феномен никогда не дан вполне, его феноменальный статус постоянно мерцает<sup>17</sup>, осциллирует между данным и не-данным, между явлением и иллюзией. Данность всегда заражена готовым смыслом, в то время как настоящее феноменологическое исследование направлено к смыслу в становлении (*le sens se faisant*). Феноменологическая архе-ология – как возвращение к истоку знания – невозможна<sup>18</sup>, потому что у словесной ткани, состоящей из переплетения бесконечного числа отсылок, нет и не может быть начала, а феноменологический опыт, не имеющий словесного одеяния, или, точнее, *не воплощенный в слове*, – немислим<sup>19</sup>.

Нетрудно заметить, что в критике “феноменологического платонизма” Ришир следует за Деррида, показавшего в “Голосе и феномене”, что в мысли Гуссерля постоянно присутствует некоторая амбивалентность, неотделимая от самой сердцевины феноменологического проекта: феноменология как усмотрение сущностей (конституирование идеальных предметов, принадлежащих сущности сознания) противоречит историческому генезису этих идеальных объектов, их возникновению во времени. Историчность идеальных объектов означает их зависимость от историчности конституирующего их субъекта (который как “отмеченный во времени” никак не может быть трансцендентальным *его*, этим субститутотом Бога-Творца). Абстрагирование от эмпирики – от ситуативности знака и от конечности, смертности, ограниченности феноменологизирующего субъекта и того языка, на котором он говорит – является “метафизическим решением” и даже “метафизической предпосылкой”, “конституирующей” феноменологию как таковую (или, точнее, конституирующей феноменологию в качестве эйдетической науки). Гуссерлевский анализ значения, исходящий из функционирования значения в “одиночестве душевной жизни”, представляется Деррида излишней схематизацией: «Гуссерль не только хочет исключить указание из “одиночества душевной жизни”. Он рассматривает язык вообще, стихию логоса, в самой его выражающей форме, как событие вторичное, добавленное к исходному и пред-выразительному слою смысла. Язык выражающий наступает вслед за абсолютным молчанием отношения с самим собой» [Деррида 1967, 77]. Представить сущность языкового выражения исходя из “абсолютного молчания” одиночества душевной жизни невозможно хотя бы потому, что “диалог души с самой собой” уже предполагает изменение Я под действием собственного слова: Я изменчиво, а значит – исторично. Эта историчность моего собственного Я играет первостепенную роль в той авто-аффицированности собственным голосом, дескрипция которой и является целью Деррида-феноменолога.

Как и Деррида, Ришир видит в “принципе всех принципов” основное препятствие для развития феноменологии, своего рода миф об исходном дающем созерцании – миф, который Ришир в своих ранних работах разоблачает как нарциссистский фантазм о всемогуществе Я [Ришир 1972, 91]. Подлинная феноменологическая работа заключается вовсе не в возвращении к исходному созерцанию или исходному смыслу (поскольку этот исходный смысл невозможен как таковой), но только как коррекция, уточнение и становление все новых и новых смыслов: феноменологическая работа есть “подлинное творчество смысла” [Ришир 1992, 20]. В этом смысле лучшим феноменологом является художник или поэт.

Поэзия, согласно Риширу, высказывает то, что ускользнуло от символического установления; она использует ресурсы обыденного языка, для того чтобы перевернуть, вернуть, сломать уже установившиеся логические и смысловые ходы. «Поэзия, – пишет Ришир, – не обозначает того, что может быть именовано, и не поддается его вычлениению, но вводит в оборот смыслы, являющиеся “ирреальными” или “сверхреальными” по отношению к логической реальности языка» [Ришир 1987, 101]. Другими словами, дело поэта заключается в том, чтобы “рассогласовать” язык, нарушить стабильность, идеальность смысла, поставить под вопрос любую самоидентичность, любую повторяемость и идеальную воспроизводимость. Смысл, который *сказывается* в стихе, не выразим в понятиях, в логических значениях, потому что он вводит в язык “сырое”, “дикое” бытие<sup>20</sup>. Стихотворение есть эхо ритма мира, и его ритмичность создает собственную темпоральность, которая “взрывает” [Там же, 108] линейную темпоральность обычной логики<sup>21</sup>. Участие в поэтическом или музыкальном творении предполагает особую форму контакта с самим собой, особую форму невременного и непространственного авто-аффицирования, которая, с одной стороны, непосредственно телесна (когда поэт в поисках самого себя обращается к самому себе с речью), а с другой – вовлекает в игру “трансцендентальную интерфактичность”<sup>22</sup> смысла (когда поэт слушает собственную речь, воспринимает себя через те или иные формы всеобщего, уже учрежденного, смысла). Эта двойственность авто-аффицированности подразумевает, что Я расщеплено одновременно двумя различными способами<sup>23</sup>, и постоянное осциллирование между двумя этими модусами расщепленности создает своеобразное *έλοχί* (если понимать под *έλοχί* отсутствие самоположенности Я). Разумеется, научный философский текст не обладает теми языковыми ресурсами, которые доступны искусству (поэзии, живописи, музыке), однако феноменолог, воспользовавшись радикализованной, преувеличенной (*hyperbolique*) редукцией, может приостановить работу символического установления и тем самым выявить осциллирование феноменов между явлением и иллюзией.

Тема фактической историчности феномена, унаследованная французской феноменологией от неогегельянства, сплетаясь с анализом аффективных структур, становится своеобразной “теорией сингулярностей” в жизни субъекта. Эти “сингулярности” могут происходить на микро-уровне – как, например, у Ришира – или на макро-уровне, как у Мерло-Понти; они могут носить характер локальной “коррекции” субъективности в результате своеобразной рекурсии (авто-аффицированность языком, плотью, фантомной плотью, игрой воображения) либо, напротив, описываться как драматическое или, скорее, катастрофическое событие, которое не столько определяет какие-то отдельные моменты в жизни субъекта, сколько производит самого субъекта в качестве того, кто может говорить от первого лица. Как пишет Левинас, “Я начинается не с само-воздействия суверенного Я, которое к тому же, во вторую очередь, способно сострадать другому; но [Я начинается] посредством безначальной, предшествующей любому само-воздействию травмы возникновения Другого” [Левинас 1993, 209]. Именно в терминах травмы или глобальной катастрофы, имевшей место в диахроническом, “незапамятном” прошлом, Левинас будет описывать гетеро-аффицированность Другим, а Мишель Анри – авто-аффицированность Жизнью вечной. Разумеется, порожденный в результате подобной катастрофы субъект уже не будет замкнутой на себя самодостаточной целостностью; однако в равной мере этот субъект не будет и взрывающейся изнутри, диффузной, но в то же время бесплотной самостью, наподобие хайдеггеровского *Dasein*. Новый субъект французской феноменоло-

гии будет субъектом ранимым или, точнее, всегда уже раненым. Однако аффективность не исчерпывается уязвимостью или травмированностью. Рана не просто переживается и отодвигается в прошлое, она определенным образом усваивается и присваивается, она приобретает статус значения, смысла, логоса. Живая плоть субъекта становится своего рода книгой, куда языком ран, разрывов и катастроф вписывается история мира.

## Примечания

<sup>1</sup> Далее все ссылки на Гуссерлиану в круглых скобках; подробные данные см. в библиографии.

<sup>2</sup> (GA 26, 169) “Как ясно показал уже Шелер... любовь и ненависть фундируют познание” [Хайдеггер 1990, 169]. В то же время Хайдеггер характеризует позицию Шелера как “догматическую” [Хайдеггер 1998, 140], а в летнем курсе 1920 г. Хайдеггер высказался о Шелере резко (GA 59, 32): для Шелера феноменология – это средство, для того чтобы стать католиком [Хайдеггер 1993, 32].

<sup>3</sup> Сартр припишет эту идею Гуссерлю: “Способность вселять ужас – именно свойство этой японской маски, свойство неисчерпаемое, неустрашимое, определяющее самую ее сущность и отнюдь не сводящееся к совокупности наших субъективных реакций на кусок резного дерева. Гуссерль вновь внедрил ужас и очарование в сами вещи” [Сартр 1994, 179].

<sup>4</sup> О соотношении фактичности со “сделанным”, “неприродным”, “неслучайным” см.: [Агамбен 2010, 301–304].

<sup>5</sup> О различии “поверхностных” и “глубоких” феноменов см. например: [Бернет 2004, 229–230].

<sup>6</sup> О нищевском тезисе “Мышление есть деятельность”, см.: [Либерта 2007, 40–48].

<sup>7</sup> Для Сартра, который в данном аспекте ближе к неогегельянству, чем к феноменологии, пассивность “есть феномен вдвойне относительный: относительный в сопоставлении с активностью того, что действует, и с существованием того, кто страдает. Это предполагает, что пассивность не может затрагивать само бытие пассивно сущего” [Сартр 2000, 32]. Именно поэтому для него единственно важным примером пассивности служит “бытие объектом” (чужой активности), которое есть при этом “чистое небытие” [Там же, 34]. В то же время сартровская дескрипция “взгляда Другого” [Там же, 276–283] как чуждой и меняющей меня силы оказала огромное влияние на развитие французской феноменологии, в частности, Р. Бернет видит ее следы не только у Мерло-Понти, но и у Левинаса, в его концепции “взгляда Другого” ([Бернет 2004, 230]).

<sup>8</sup> О дательном падеже пишет Марион, о винительном – Левинас и Анри, но русское управление глаголов не всегда совпадает с управлением в романских языках.

<sup>9</sup> [Мерло-Понти 1999, 181]. Русский перевод О.Н. Шпараги “Я чувствую себя рассматриваемым вещами” очень точен, но представляется нам не вполне удачным.

<sup>10</sup> Тенгели и Гондек считают Ришира “самым оригинальным из представителей новой французской феноменологии” [Гондек, Тенгели 2011, 41]. На русском языке самые общие сведения о Ришире можно почерпнуть в статье А.С. Детистовой “Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического”, см.: [Детистова 2012].

<sup>11</sup> В том смысле, в котором это выражение использует Мария Степанова (см.: [Степанова 2010]).

<sup>12</sup> Ришир заимствует эту проблематику у Мальдине ([Мальдине 1991, 267]), который, в свою очередь, опирается на Бинсвангера.

<sup>13</sup> Речь идет о следующем фрагменте из Введения ко второму тому “Логических исследований”: “В нашем случае, однако, собственная достоверность исследования требует того, чтобы этот систематический порядок [изложения чистой логики] все время нарушался, чтобы устранялись понятийные неясности, которые угрожали бы ходу самого исследования, прежде чем естественная последовательность вещей могла бы привести к этим понятиям. Исследование движется как бы зигзагом, и это сравнение подходит тем лучше, что благодаря внутренней зависимости различных понятий в сфере познания все снова и снова следует возвращаться к первичному анализу и испытывать эти понятия на новых понятиях, так же как новые на старых” [Гуссерль 2001, 28].

<sup>14</sup> Ср. “Обозначенные исследования зачастую выводят нас из узкофеноменологической сферы. <...> ведь именно эта сфера не дана с самого начала, но обретает границы лишь в ходе исследования” [Там же, 27].

<sup>15</sup> И именно поэтому, поясняет Ришир, “чтение Гуссерля представляется столь неблагодарным и столь трудным занятием” [Ришир 1992, 14].



<sup>16</sup> [Ришир 1992, 15], ср. также [Ришир 1998, 447–448]. О статусе эйдетики у Ришира см. также [Гондек, Тенгели 2011, 50–51].

<sup>17</sup> Феномены мерцают как звезды, уточняет Ришир ([Ришир 1992, 448]). Нельзя не отметить близость ришировской схемы французскому бергсонизму и, в частности, анализу “не-знаю-что-или-почти-ничто” у В. Янкевича. Как и у Ришира, феноменальный статус “не-знаю-что-или-почти-ничто” заключается в бесконечно малых колебаниях между явленностью и неявленностью; как и для Янкевича, иллюзия является для Ришира “органом-препятствием” доступу к истине.

<sup>18</sup> Согласно свидетельству Финка, сам Гуссерль сожалел, что слово “археология”, столь точно выражающее сущность философии, уже используется в качестве названия одной из позитивных наук [Финк 1966, 199].

<sup>19</sup> “Представить себе, что до-предикативный опыт может быть без деформации отражен в предикативном, – значит утверждать, что у собственно феноменологического слоя языка полностью отсутствует толщина” [Ришир 1987, 84]. Гегельянский характер этой схемы особенно виден в ее ранних вариантах, см.: [Ришир 1972, 77].

<sup>20</sup> Ср. у Мерло-Понти: «“Аморфный” мир восприятия... – вечный источник начинания живописи... в своей основе является бытием в хайдеггеровском смысле, которое больше всякой живописи, всякой речи, всякой “установки” и которое, однажды схваченное философией в своей универсальности, оказывается содержащим все, что когда-либо будет сказано, и, тем не менее, позволяет нам его творить (Пруст): это λόγος ἐνδιάθετος, который вызывает к λόγος προφορικός» [Мерло-Понти 2006, 245].

<sup>21</sup> Отметим важность для Ришира именно звукового, чувственного аспекта поэзии и музыки: художественное творение аффицирует читателя и слушателя не только интеллектуальным, но и непосредственно-телесным образом.

<sup>22</sup> [Ришир 2010, 24]. Ришир очень много внимания уделяет интерсубъективной стороне аффективных состояний: настроение, чувство всегда могут быть разделены, всегда принадлежат какой-то межчеловеческой снотности, которую Ришир и называет “интерфактичностью”.

<sup>23</sup> Этот хиазм между непосредственно-телесной аффективностью и аффицированностью уже установленным, символическим, общим с другими смыслом, о котором говорит Ришир, хорошо виден на примере стихотворения М. Степановой “Тир в парке Сокольники” [Степанова 2010, 97]: лирическая героиня стреляет в тире по мишеням, но в то же время это она сама, “в своей недалековидной юбочке”, висит в этом самом тире мишенью, прибитая “за бедро”, потому что между нею и ней самой вклинилась история (“танковый бабах” осени 1993 г. и шире – “большая история” в целом).

## ЛИТЕРАТУРА

Агамбен 2010 – *Agamben G. La passione della fatticità / Agamben G. La potenza del pensiero: saggi et conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2010. P. 297–328.*

Барбара 1991 – *Barbaras R. Le sens de l’auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty // Epoché. 1991. № 2 (Affectivité et pensée). P. 91–111.*

Бернет 1994 – *Bernet R. La vie du sujet. Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie. Paris, 1994.*

Бернет 2004 – *Bernet R. Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques. Paris: PUF, 2004.*

Гондек, Тенгели 2011 – *Gondek H.-D., Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin: Surkamp, 2011.*

Гуссерль 1966 – *Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926. Husserliana XI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. (HUA XI)*

Гуссерль 1974 – *Husserl E. Formale und transzendente Logik. Husserliana XVII. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. (HUA XVII)*

Гуссерль 1999 – *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.*

Гуссерль 2001 – *Гуссерль Э. Логические исследования. Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.*

Гуссерль 2008 – *Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. Пер. с немецкого Н.А. Артемко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008.*

Деррида 1967 – *Derrida J. La voix et le phénomène. Paris: PUF, 1967.*

Детистова 2012 – *Детистова А.С. Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. 2012. № 6.*

- Дьяков 2008 – *Дьяков А.В.* Желание видимое и невидимое: Лакан и Мерло-Понти // ХОРА. 2008. № 3. С. 14–20.
- Коначева 2010 – *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология в XX веке. М.: РГГУ, 2010.
- Лакан 2004 – *Лакан Ж.* Семинары. Книга XI: Основные понятия психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 2004.
- Левинас 1974 – *Lévinas E.* Autrement qu'êtrе ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974.
- Левинас 1993 – *Lévinas E.* Dieu, la Mort et le Temps. Paris: Grasset, 1993.
- Либер 2007 – *Libera A.* de Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet. Paris: Vrin, 2007.
- Мальдине 1991 – *Maldiney H.* Penser l'homme et la folie. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- Марион 1989 – *Marion J.-L.* Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 1989.
- Марион 1997 – *Marion J.-L.* Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 1997.
- Менш 2009 – *Mensch J.R.* Embodiments: From the Body to the Body Politic. Evanston: Northwestern University Press, 2009.
- Мерло-Понти 1969 – *Merleau-Ponty M.* La prose du monde. Texte établi et présenté par Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1969.
- Мерло-Понти 1999 – *Merleau-Ponty M.* Le visible et l'invisible. Paris: Gallimard, 1999.
- Мерло-Понти 2003 – *Merleau-Ponty M.* L'institution: La passivité: Notes de cours au Collège de France (1954–1955). Paris: Belin, 2003.
- Мерло-Понти 2006 – *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Пер. с фр. О.Н. Шпараги под ред. Т.В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2006.
- Паточка 1992 – *Patočka J.* Introduction à la philosophie de Husserl. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- Рикёр 1990 – *Ricœur P.* Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990.
- Ришир 1972 – *Richir M.* Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty // Textures. 1972. № 4–5. Bruxelles/ Paris, 1972. P. 63–114.
- Ришир 1987 – *Richir M.* Phénoménologie, métaphysique, poétique // Les études phénoménologiques. 1987. № 5–6. P. 75–109.
- Ришир 1991 – *Richir M.* Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes // Epoché. 1991. № 2 (Affectivité et pensée). P. 113–173.
- Ришир 1992 – *Richir M.* Méditations phénoménologiques. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- Ришир 1998 – *Richir M.* Qu'est-ce qu'un phénomène? // Les études philosophiques. 1998. № 4 (138). P. 435–449.
- Ришир 2010 – *Richir M.* Variations sur le sublime et le soi. Grenoble: Jérôme Millon, 2010.
- Сартр 1994 – *Сартр Ж.-П.* Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность / *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. Пер. с фр.; примеч. В.П. Гайдамака. М.: Прогресс, 1994. С. 178–179.
- Сартр 2000 – *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
- Степанова 2010 – *Степанова М.* Стихи и проза в одном томе. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- Финк 1966 – *Fink E.* Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- Хайдеггер 1990 – *Heidegger M.* Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928) / Gesamtausgabe. Band 26. 1990. (GA 26)
- Хайдеггер 1993 – *Heidegger M.* Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920) / Gesamtausgabe. Band 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (GA 59)
- Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время. Пер. В. Библина. М.: Ad marginem, 1997.
- Хайдеггер 1998 – *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998.
- Хайдеггер 2006 – *Хайдеггер М.* Ницше. Пер. с нем. А.П. Шурбелева. Т. I. СПб: Владимир Даль, 2006.
- Хайдеггер 2007 – *Хайдеггер М.* О существовании основания / *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? Пер. с немецкого В.В. Библина. М.: Академический проект, 2007.