

ПОГРАНИЧНЫЕ ФЕНОМЕНЫ И ПОГРАНИЧНОСТЬ ОПЫТА

Энтони Стейнбок

Очерчивая проблему пограничных феноменов

Границы, края или пределы, относятся они к миру жизни или же к миру мысли, часто рассматриваются как наиболее насыщенные пространства, поскольку именно там обнаруживаются сложность, богатство и разнообразие, нигде более не осуществлённые; к тому же именно там обнаруживается наибольшее количество вызовов, обращённых к миру жизни и миру мысли. Поэтому рабочая группа, подобная «Alter», и такое издание, как *Alter*, неслучайно, по-видимому, путевой нитью своих размышлений избрали то, что было названо «пограничными феноменами».

Под пограничными феноменами я понимаю те вещи [Sachen], которые находятся на грани доступности в феноменологическом постижении опыта, а не просто те из них, которые исторически находились на границе феноменологического дискурса. Для целей данной работы я буду характеризовать пограничные феномены в качестве тех «феноменов», которые даны как невозможные быть данными. Согласно такому общему пониманию «пограничных феноменов», они могут включать в себя бессознательное, сон, рождение и смерть, темпоральность, другую личность, другие миры, животную и растительную жизнь, Землю, Бога и т. д.

Однако не означает ли объявление этих феноменов «пограничными феноменами» слишком сильное и слишком поспешное заявление? Ведь то, что они оцениваются как пограничные «феномены», предполагает, что они каким-то образом появляются перед феноменологом, и далее – то, что им придаётся статус «пограничных» феноменов, предполагает не только наличие, но и само конституирование этих границ.

В этом эссе я обсуждаю феноменологический статус пограничных феноменов. Это обсуждение может быть очерчено следующими вопросами. Необходимы ли пограничные феномены для практики феноменологии? Работает ли она без подобных феноменов, т. е., возможно, они случайны для практики феноменологии? Разрешение этих вопросов требует нашего ответа на ряд других: должны ли все пограничные феномены, будучи однажды конституированы как таковые, сохранять свой статус пограничных? Есть ли некие подобные феномены, которые являются пограничными феноменами сущностным образом? Или же они являются произвольными

детерминациями, а если и не произвольными, то, по крайней мере, относительным?

Отвечая на эти вопросы, важно помнить, что невозможно спрашивать, чем являются эти феномены, или даже какие феномены являются пограничными феноменами, не задаваясь вопросом о том, как они даны тем, кто их испытывает и размышляет над подобным опытом. Исходя из этого соображения, я хотел бы прояснить то, что для большинства, возможно, является очевидным, но, тем не менее, настолько фундаментально для феноменологии, что часто остаётся непроговоренным даже в дискуссиях по поводу пограничных феноменов: существует строгая взаимосвязь между феноменологическими методами и вещами, раскрывающимися или обнаруживающимися этими методами; вещами, которые правомерно требуют определённого метода. Ведь сами способы, которыми феномены дают себя, определяются нашими подходами к ним, а наши диспозиции по отношению к феноменам – диспозиции, проявляющиеся в свете метода, – вызываются именно данностью самих вещей, придавая специфические контуры нашей способности их постигать.

Проговорив это, также важно отметить, что невозможно вести речь об отношении пограничных феноменов и феноменологии таким образом, будто последнюю можно рассматривать самым общим и безотносительным образом. Это особенно важно, когда дело касается пограничных феноменов. Они конституируются в опыте и даются как таковые благодаря тому способу, каким мы вызываем этот опыт к рефлексии. Конечно, феноменология действительно имеет некоторые общие черты, к примеру признание опыта своим критерием, описание способов данности, выделение эйдетической структуры опыта и т. д. Но, несмотря на всё это, она не является тем стилем философии, который обладал бы одной-единственной методологической процедурой. Свидетельством является тот факт, что установка «к самим вещам» возможна посредством статической, генетической и генеративной методологий, которые приводят к весьма отличающимся результатам.¹ Оставим сейчас в стороне вопросы, касающиеся степени совместимости или несовместимости трёх данных методов с картезианским прогрессивным стилем редукции, либо же с критическим регрессивным стилем; ведь является ли нечто конституированным как пограничный феномен или может быть конституировано в таком качестве – это будет также зависеть от его артикуляции в раскрываемой данности или данности откровения.

После того как я предложил базовый каркас для обсуждения пограничных феноменов, позвольте мне представить некоторые предварительные ответы на поставленные выше вопросы касательно этих феноменов.

1. Пограничные феномены не являются *произвольными*, то есть не всё что угодно может стать таковым. Обозначение пограничных

феноменов становится произвольным, только если мы прервём связь генеративности.

2. Пограничные феномены не являются произвольными, но, тем не менее, они являются *релятивными* определениями, приобретающими свой статус пограничных феноменов относительно конкретной методологической схемы. Таким образом, возможны методологические основания и доказательства того, что некоторые феномены становятся пограничными, а некоторые вообще неспособны приобрести этот статус.

3. Пограничные феномены (в общем) являются не случайными, а *необходимыми* для такого проекта, как феноменология. Это наиболее очевидно, когда в методологии мы исходим из статической или же генетической перспективы. Но даже если бы мы оттакаивались от практики феноменологии как феноменологии генеративной, пограничные феномены обладали бы *релятивной необходимостью*.

4. Даже если пограничные феномены являются в общем необходимыми для феноменологии, другой вопрос – все ли конкретные пограничные феномены, конституированные в качестве таковых, должны сохранять такой статус. На это я отвечу отрицательно: пограничные феномены *не могут всегда оставаться* пограничными. В некоторых случаях феномены будут приобретать статус пограничности, в других случаях в таком статусе им должно быть отказано.

5. И, наконец, даже если все пограничные феномены не могут оставаться пограничными, встаёт вопрос о том, являются ли *некоторые* из них сущностно пограничными феноменами. Здесь я отвечу, что *действительно есть сущностная пограничность нашего опыта*, и она касается структуры своё/чужое (home/alien). Позвольте мне это уточнить. Если моделью данности для нас является *раскрытие (disclosure)*, тогда существуют пограничные феномены, которые сущностно остаются на границах данности. Но если феноменология восприимчива к *открывающейся данности (revelatory givenness)*, каковой она в принципе должна быть, тогда статус этой пограничности ставится под вопрос. В таком случае происходит смена регистра феноменологии, и её эпистемологическое измерение опыта модифицируется через призму религиозного и морального измерений.

Для оправдания этих утверждений относительно пограничных феноменов я приведу несколько примеров явлений, которые конституируются как пограничные, и предложу обсуждение смещения границ, имеющего место при движении к генеративной феноменологии и, далее, при движении от раскрываемой к открывающейся данности. «Феноменами», с которыми я здесь имею дело, являются 1) рождение и смерть, 2) животность, 3) структура «свой мир/чужой мир», посредством которой артикулируется генеративность, и, наконец, 4) абсолютная личность.

Конституирование пограничных феноменов

Пограничные феномены являются проблемными для феноменологии и феноменологов в силу следующих причин: если вещи, которые мы принимаем за само собой разумеющиеся в нашей повседневной жизни, даны только лишь на границах нашего опыта, тогда вовсе непонятно, как они могут быть даны и описаны феноменологически, а не утверждаться метафизически или обсуждаться аналитически. Рефлексия над пограничными феноменами требует, чтобы мы описывали отдельные модусы данности феноменов вместе с теми методами феноменологии, посредством которых эти феномены только и становятся предметами рассмотрения.²

Рождение и смерть

В качестве первого примера позвольте мне взять рождение и смерть. Они, без сомнения, являются повседневными очевидностями. Мы можем наблюдать их в больницах, в домах, на улицах, мы читаем о них в газетах, видим в новостях, созерцаем, отстранённо либо сочувственно, в фильмах. Наши переживания, возможно, становятся более интимными, когда мы испытываем радость при рождении ребёнка, празднуем чей-то или даже свой день рождения, когда испытываем горе от смерти любимых и друзей, собираемся вместе для поминальных обрядов. С рождением и смертью сталкиваются даже при взгляде с отдалённой объективирующей дистанции: персонал больницы записывает дату рождения, врачи документируют время смерти; иногда ординаторы «ассистируют» при рождении, доктор делает кесарево сечение; в иных ситуациях реаниматологи пытаются оживить человека, который только что умер.

Но если предполагается, что эти повседневные столкновения с жизнью и смертью должны быть чем-то большим, чем просто событиями, принимаемыми нами в естественной, или натуралистической, установке как само собой разумеющееся, или, опять же, как поводы для радости или скорби, и вместо этого должны быть прояснены в терминах того значения, которое они имеют для нас в этой радости или этом горе, они должны быть прояснены соответственно тому способу, которым они даны нам. Именно здесь феноменология приобретает значимость, поскольку она является стилем открытости по отношению к этим переживаниям, который сосредоточен на модусах данности того, что мы считаем очевидным в нашей жизни.

Как феноменологически рассмотреть феномены, подобные рождению и смерти? Можно попытаться постичь их, исходя из статичной феноменологической перспективы. Статическая феноменология рассматривает то, каким образом конституируется смысл в поперечном срезе опыта. Такое рассмотрение будет связано с модусами интенции, модусами исполнения, или такими модальностями,

как разочарование, сомнение, возможность и т. д., насколько они доступны мне непосредственно и прямо. Статическая феноменология способна описывать данность ощущений, удовольствия и боли, специфические ощущения живого тела (*lived-body*, *Leib*) и т. д. В общем, эти моменты будут конститутивными, поскольку они включают в себя те способы, посредством которых только и даются значение или смысл. В дополнение к такому конститутивному измерению статическая феноменология обладает и онтологическим: она описывает сущностные, или эйдетические, структуры тех переживаний и значений, которые даны фактически. В этом отношении мы продолжаем дело классифицирующих дисциплин, или того, что Гуссерль назвал бы онтологическими науками, – таких как биология, психология, и т. д., поскольку мы «всего лишь» описываем бытие различных видов сущего (*being of beings*), которые в первую очередь принимаются как нечто само собой разумеющееся.

И всё же, исходя из статической феноменологической перспективы не представляется возможным коснуться вопросов рождения и смерти, поскольку эта перспектива не принимает и не может принять в расчёт темпорального генезиса. Рождение и смерть остаются в таком случае буквально «за-предельными». Статическая феноменология может (и, по-моему, с большой долей искусственности) сделать своими темами лишь нечто вроде модальностей «настоящего» в сознании. В таком случае в центр внимания оказывается импрессиональное настоящее, конституированное ограничивающим образом прошлым и будущим, которые в свою очередь конституируются как пограничные феномены. В статической феноменологии прошлое и будущее располагаются на границах данности, будучи даны как нечто, не могущее быть данным, и в этом своём качестве соконституируя настоящее как могущее быть данным, доступным. Конечно, в рамках статической феноменологии можно говорить о ретенции и протенции, но их данность уже предполагает генетическое усмотрение в генезис живого настоящего, хотя это никогда не становится эксплицитной темой.

Хоть и не является случайным то, что в своей ранней статической версии феноменологии, представленной в *Идеях I*, Гуссерль обозначил «бытие сознания» как *абсолютное* (Ниа III, § 54, 76), всё значительно меняется, когда феноменология открывает генетическую перспективу. Генетическая феноменология исследует не сознание, но процесс становления, насколько он касается монадической самотемпорализации, непрерывного процесса становления во времени, «единства жизни», обладающей габитуальным седиментированным наследством прошлого и проекцией в будущее. Исходя из этой перспективы, сознание, или фазы сознания обозначаются Гуссерлем как «абстрактные», так что теперь не сознание (Ниа III, § 81), но монадическая фактичность становится истинным абсолютом.³

Именно здесь, в рамках генетической феноменологии, рождение и смерть становятся феноменологическими темами, причём

именно как «пограничные феномены». Эти пограничные феномены не произвольны, т. е. в феноменологии они не могут возникнуть где угодно (к примеру, они не могут быть темами для статической феноменологии сознания). Скорее, они возникают *относительно* генетической феноменологии и в данной отдельной методологии проступают с *необходимостью*. Параметром генетической феноменологии, будь она связана с пассивным или активным генезисом, является *индивидуальная жизнь*. Это пространство «первого генезиса», о котором Гуссерль говорит в поздних записях (Ниа XV, 619): всё, что предшествует детству человека (и после момента смерти), остаётся вне вопрошания. И для феноменологии оно с необходимостью должно оставаться своего рода предпосылкой, пребывая на её границах. Почему же?

Согласно размышлениям Гуссерля по поводу трансцендентальной эстетики как преддверия трансцендентальной логики, монадическая фактичность описывается как конститутив пространства и времени. В качестве самотемпорализующегося индивид не может быть исчерпывающим образом представлен (present) «во время» своего рождения или при своей смерти. Конституируя прошлое и будущее и проживая их с устойчивой плотностью, трансцендентальная субъективность – человеческое бытие, прояснённое в соответствии со своими смыслообразующими возможностями (и границами этих возможностей), – не может конституировать собственные жизнь и смерть. Исходя из этого соображения, во вступительном примечании к своим лекциям о пассивном синтезе Гуссерль полагает, что трансцендентальная жизнь не может умереть и не может быть рождена (Ниа XI, 377–381). Но опять-таки, это можно утверждать лишь из той феноменологической, или конститутивной, перспективы, которая связана с генезисом. Индивидуальная жизнь конституируется как генетически непрерывная жизнь, чьи рождение и смерть могут быть конституированы как её границы, данные при этом как не могущие быть данными самому конституирующему субъекту.

Это, естественно, не означает, что в рамках этой индивидуальной жизни феноменологически невозможно обнаружить конститутивные отголоски рождения и смерти, обладающие, как кажется, тем же значением: начало и окончание проекта, обращения и возрождения, обновление, бытие «заново рождённым», «отмирание старой самости» и т. д. Но всё это ещё не является в строгом смысле рождением и смертью индивида, данными феноменологу как *трансцендентальные* события. Чтобы это произошло, рождение и смерть не должны оставаться на границах феноменальной данности, но должны сами стать феноменальными, без того чтобы они рассматривались при этом просто как отправная или конечная точки и их значение исчерпывалось историческим или биографическим видением.

Трансцендентальное событие жизни и смерти появляется именно в рамках генеративной феноменологии. Генеративная фе-

номенология – это вид феноменологии, представленный Гуссерлем в 1930-х гг. (хотя и не сформулированный им эксплицитно или систематически как таковой) и связанный с гео-историческим, социальным, нормативно значимым становлением, или генерацией, значения. Когда Гуссерль обращается к генеративным темам и к самой генеративности, он больше не говорит о статичных феноменах как независимом основании для анализов «более высокого уровня» или даже о самотемпорализации как фундаменте историчности (Hua I, 169): это не более чем *учебные* положения, предлагающие процедуру анализа. Вместо этого, когда генеративность «достигнута» эксплицитно, Гуссерль преобразовывает свой словарь и оценивает вышеуказанные стадии не как независимые или фундирующие, а как абстракции того, что является наиболее конкретным.⁴ Теперь при опоре на генеративность, являющуюся наиболее конкретным измерением опыта, генезис рассматривается как абстракция генеративности, а стазис – как дальнейшая абстракция самотемпорализации. Такое смещение является важным для объяснения того, как пограничные феномены могут быть, в одном отношении, конституированы именно как пограничные, в другом же – как просто относительные, как необходимо относительные, но всё же как абстрактные и, следовательно, не как сущностно пограничные феномены. Давайте обратимся к некоторым конкретным примерам.

Одной из принципиальных тем генеративной феноменологии является отношение своего мира (миров) к чужому миру (мирам). Поскольку я буду рассматривать отношение между своим и чужим, необходимо отметить, что в генеративной феноменологии онтологической путеводной нитью является не психология, но антропология, и конститутивно, или феноменологически, рассматривается не только данность смысла по отношению к живому телу (*the lived-body*) или даже конкретной монаде, но генерирование смысла, в первую очередь, через конститутивные модусы усвоения и неусвоения (*appropriation and disappropriation*).

Именно в рамках генеративного измерения Гуссерль пересматривает трансцендентальные черты рождения и смерти, как они могут быть представлены для феноменологии. Рождение и смерть индивида (или даже культуры либо сообщества!) не должны оставаться событиями, подразумеваемыми в естественной установке, или же точками отсчёта в рамках объективного времени. Скорее, рождение и смерть схватываются как трансцендентальные (а не просто мирские) события, задействованные в конституировании смысла, когда этот смысл конституируется как происходящий от интергенеративного своего или чужого мира (а не просто от *индивидуального* сознания самотемпорализующейся субъективности). Теперь для Гуссерля вполне возможно написать, как он это сделал в рукописи 1930, что рождение и смерть являются событиями, *сущностными для конституирования* мира.⁵

Если феноменологическая данность ограничена пределами моей самотемпорализации, то процесс моего рождения в свой мир,

очевидно, находится вне доступного *мне* непосредственного опыта, поскольку в таком случае моё рождение и моя смерть размещаются конститутивным образом на его границах. Но, по крайней мере, моё рождение может переживаться мною иным способом, генеративно, посредством того что Гуссерль называет моими «компаньонами по дому», или «товарищами по дому» (Heimgenossen), примерами которых могут быть моя мать, отец, опекун, братья и сёстры, соседи и т. д. Более того, поскольку предметом рассмотрения здесь действительно является «свой дом» как социально-историческая констелляция, то, рассуждая генеративно, чья-либо смерть может быть пережита генеративным образом и стать трансцендентальной характеристикой, поскольку она интегрирована в само рождение смысла. Ведь исходя из генеративной феноменологической перспективы ограничение способности к смыслоконституированию (осуществляемому активно либо пассивно) лишь областью индивидуального более «не имеет никакого смысла». К примеру, когда у меня есть ребёнок, «я» или даже «мы» не конституируем этого ребёнка просто как сына или дочь; этот ребёнок генеративно конституирует меня как «отца» – измерение конституирования, к которому генетическая феноменология неизбежно оказывается слепа. Последняя не способна учитывать предшественников или потомков феноменологическим образом.

Схожим образом, в генеративной феноменологии некто не только связан с самоаффективной конституцией и ассоциацией как темпоральной открытостью по отношению к индивидуальному миру и к миру через тело (предполагая, тем самым, феноменологию ассоциации, бессознательного, инстинкта и побуждений); скорее, некто историзируется как «наш», как товарищ по дому, конституирующий других и посредством них конституирующийся в своих (домашних) мирах, насколько эти последние соположены в чужих мирах. Процессы рождения и умирания, поскольку они вовлечены в генеративную передачу смысла, интегрированы в усвоение и неусвоение нормативных структур, которые предвосхищаются предшественниками и пересматриваются последователями через традиции, истории, ритуалы, восстания, разрывы поколений, обновления, обряды перехода и т. д. Это является ещё одним способом говорить о генеративном рождении и смерти индивидов в некоем «своём мире». Вкратце, речь идёт о самом процессе становления «своим» как «товарищем по дому» и становления самого «дома». Далее, поскольку процессы усвоения и неусвоения смысла не обязательно должны проходить через сферу суждения, они могут рассматриваться как тип первоначальной пассивности.⁶

Здесь не представляется возможным детально рассмотреть те конститутивные роли нормальности и аномальности, которыми последние могут обладать и действительно обладают в феноменологии.⁷ Достаточно сказать, что генеративный смысл рождения и смерти должен заключаться *и* в процессе становления конститутивно нормальным посредством усвоения своего мира (что явля-

ется процессом длиною в жизнь, а не чем-то, что предположительно завершается во взрослом состоянии), и в процессе становления конститутивно аномальным – либо в преодолении установленных норм и традиций (процесс, на который Гуссерль ссылается как на «оптимализацию»), либо в разрушении или отвержении норм и традиций. Соответственно, можно говорить о генеративном рождении или смерти самих «своих миров». Можно генеративно рассматривать рождение духовного образования «Европа», как это делал Гуссерль, конституирование «земли обетованной», «Ренессанса» как культурного возрождения после периода застоя или даже смерть культуры, когда, к примеру, ценности, которые когда-то одушевляли «наш» мир, более не являются указующими или релевантными. Таким образом, смерть своего мира не означает отсутствия биологических потомков. То, что здесь утеряно, так это конкретная генеративная непрерывность. Процитируем Итало Кальвино:

«Иногда даже имена жителей остаются теми же; и акцент их наречия, и также черты лиц; но боги, которые обитали в выси и посреди имён, ушли, не сказав ни слова, и на их местах разместились чужаки».⁸

Это случай так называемых «утраченных цивилизаций».

Эти примеры я привожу для того, чтобы показать, что рождение и смерть (1) в рамках статической феноменологии даже не проступают как феномены, хотя бы даже и пограничные, (2) конституируются как пограничные феномены в рамках генетической феноменологии, в и посредством которой «жизнь» конституируется ограниченно – с жизнью и смертью в качестве предельных феноменов, и (3) претерпевают определённые конститутивные изменения в генеративной феноменологии. Эти изменения могут быть обозначены следующим образом. Во-первых, рождение и смерть индивида более не являются пограничными феноменами, поскольку сами границы становятся феноменальными в рамках генеративности. Это не означает, что рождение и смерть утрачивают своё значение, но они рассматриваются как абстрактные границы – то есть как операциональные маркеры, или разграничения, в рамках генеративности. Во-вторых, говоря с позиций генеративности, рождение и смерть относятся к зарождению своих и чужих миров, а не просто к индивидам, и здесь рождение и смерть также имеют конститутивную значимость.

Определяя статус рождения и смерти как пограничных феноменов, мы можем сказать, что они не являются таковыми в рамках статического метода, они конституируются как пограничные лишь генетическим методом. Они, действительно, *релятивны* в своём отношении к генетической феноменологии и являются здесь совершенно *необходимыми* пограничными феноменами, то есть не просто произвольными демаркациями. Но поскольку они интегрируются в конститутивное усмотрение, в котором сами эти границы появляются как таковые, рождение и смерть не должны и не могут

оставаться пограничными феноменами – короче говоря, они не являются пограничными феноменами *сущностным образом*.

Животность

До сих пор я имплицитно рассматривал феномены постольку, поскольку они применимы исключительно к человеческой жизни; но мы можем также предпринять схожую линию исследования, отсылающую к пограничным феноменам и животности. Являются ли животные, своим особым образом, конституированными как пограничные феномены для феноменологии? Я сказал бы, что в рамках и статической, и генетической методологии животность «появляется» как пограничный феномен. В статической феноменологии животные находятся на границе феноменологии, поскольку они находятся на границе того, что может быть представлено в *Einfühlung*, или во вчувствовании, при аналогизирующей апперцепции. Но я также должен отметить, что это скорее проблема феноменологической теории *Einfühlung*, чем самой животности. К примеру, соглашаясь с тем, что *Einfühlung* функционирует с помощью позиционального представления и квазипозиционального воображения, через которые осуществляется пассивная аналогизирующая передача смысла, конституирующая смыслы «живого тела» и «психической жизни» другого, – и это всё на основе первичной данности иного физического тела – было бы очень трудно увидеть, как *Einfühlung* может работать в поле (across) гендерных разграничений, между радикально различными культурами, между взрослыми и детьми, среди детей различных возрастов, не говоря уже о человеческих существах и животных. Возможно, именно поэтому Гуссерль вначале писал, что должны быть существенно различные концепции *Einfühlung* для отношений между взрослыми и детьми, для детей и животных, для взрослых и животных, даже для людей и растений. В самом деле, можно спросить: действительно ли функционирует вчувствование, когда маленький ребёнок видит взрослых, «занимающихся любовью», если это действие для ребёнка телесно не «имеет смысла»? Не является ли необходимым задействовать различные измерения феноменологии (генеративную феноменологию!) для того, чтобы в подобном случае учесть конституирование интерсубъективности?

Как бы там ни было, здесь я хотел бы подчеркнуть, что не только животность, но и множество других феноменов также становятся пограничными феноменами из перспективы статической феноменологии *Einfühlung*. В некотором отношении животность представляется лишь частным случаем. Конечно, можно найти множество «сходных черт», общих для животных и людей, к примеру кинестетика, психофизическая субъективность и т. д., но они будут «мунданными», поскольку некоторые характеристики предполагаются при этом уже-готовыми, после чего рассматриваются на предмет различности или даже несовместимости. Более того, в этом отно-

шении пограничность животных будет заключаться в превосходстве человеческого рассудка или человеческих эмоций и т. д. над животными.

Однако, исходя из генетической *феноменологической* перспективы, пограничность животных и людей рассматривалась бы в другом отношении. Для этого необходимо представить пограничность животной жизни через *конститутивные* понятия нормальности и аномальности, присущие феноменологии примордиального конституирования. Гуссерль различает, к примеру, четыре понятия нормальности, хотя и не так систематически, как я это определяю⁹: согласованность и рассогласованность, оптимальность и не-оптимальность, типичность и атипичность, привычность и непривычность. Не обращаясь здесь ко всем аспектам нормальности и аномальности, важно отметить три вещи. Во-первых, нормальность и аномальность являются в первую очередь не психологическими, терапевтическими или медицинскими понятиями, а конститутивными понятиями, поскольку затрагивают само становление смысла. Феноменология нормальности и аномальности может избежать «естественной», или натуралистической, западни, связанной с пониманием нормальности как производного значения от усредненности или *ta kata physis*, а аномальности – как просто вопроса отклонения, неестественности или искусственности. Во-вторых, в рамках генетического метода они могут применяться или к чему-либо столь узкому, как, например, функционирование органа чувств (движению глаза, зрению, прикосновению, запаху), или настолько широко, что речь будет идти о биологическом виде как таковом. В-третьих (только чтобы отметить это здесь для дальнейшего контраста с генеративной феноменологией), в рамках генетического регистра нормальность и аномальность не являются пограничными феноменами сами по себе, поскольку нормальность здесь может быть конституирована односторонним образом.

В одном случае орган чувств может быть конститутивно нормальным посредством предоставления согласованных серий явлений либо – альтернативным образом – через преподнесение объекта «максимальным образом», во всём его богатстве и внутренней дифференцированности, подобно наблюдению за объектом с удачного наблюдательного пункта. В другом – благодаря возможному ранжированию нормальности и аномальности от новорождённых к взрослым. Различение нормальности и аномальности ограничено рамками соответствующих видов: невозможно называть различные существа нормальными или аномальными по отношению к другим видам.¹⁰ Таким образом, животность, понятая феноменологически в *генетическом* регистре, может быть *конституирована лишь на границах человеческой жизни*. И именно здесь животность конституируется феноменологически как *граница*.

К примеру, предлагая конституирование определённой оптимальной данности обоняния и данности чутья для людей, невозможно, исходя из генетической феноменологии, говорить о том,

что конституирование чутья для собаки будет лучше или хуже, нормальным или аномальным в сравнении с людьми, несмотря на то что, говоря «объективно», мы можем сказать – у собаки чутьё лучше. Точно так же, зрение орла или крота конституируется на границе генетически рассматриваемой человеческой природы, так что невозможно утверждать, что человеческое зрение является аномальным относительно «оптимального» зрения хищника, или, опять-таки, что человеческое зрение является более оптимальным, чем таковое у крота. В лингвистическом контексте Ноам Хомски утверждал – по-моему, верно, – что измерять умственные способности обезьян соответственно стандартам языкового навыка человека, говорить о том, что у них «есть» язык или нет, просто оскорбительно по отношению к обезьянам. Если бы это было каким-либо указанием на их способности, то они никогда не выжили бы как вид за все эти годы; это было бы подобно измерению общей подвижности человека стремительностью птичьего полёта.

Поскольку Гуссерль утверждает, что животные не подлежат генеративному рассмотрению – или, скорее, в той мере, в какой утверждения Гуссерля верны, – можно полагать, что животность остаётся существенным образом пограничным феноменом, даже когда мы продвигаемся по направлению к генеративной феноменологии.¹¹ Гуссерль утверждает это не потому, что животные не живут интергенеративно, но поскольку, во-первых, генеративность для него не является просто биологическим понятием или делом воспроизводства и, во-вторых, поскольку он полагает, что животные не способны генерировать, исторически или целенаправленно, новые структуры путём обновления нормативных структур. Согласно Гуссерлю, животные вовлечены лишь в простое повторение их специфического окружающего мира, а не в генерирование или обновление его смысла. Если бы всё было так, как утверждает феноменологическая схема конституирования, мы не могли бы полностью вникнуть в конституирование intersубъективности между людьми и животными. Животность конституировалась бы лишь на границе феноменологической данности. Если бы это являлось крайней точкой, куда нас может привести генеративная феноменология, она не продвигалась бы далее утверждения Хайдеггера о том, что «животные бедны на мир»¹² и что «человеческое бытие является миротворяющим» или мироконституирующим. Осознавая, что у Хайдеггера, вероятно, есть возможности, которые способны вывести его за рамки жёсткого различия животности и человеческого бытия, необходимо, тем не менее, подчеркнуть, что именно в связи с разработкой проблематики *генеративности* в гуссерлевской феноменологии пограничность человеческой и животной жизнью может быть рассмотрена таким способом, что границы будут устанавливаться несущностью образом.

В естественной установке мы можем различать диких, прирученных и домашних животных. В какой-то степени такое различие может быть поддержано и в рамках генетической феномено-

логии, но оно не является исчерпывающим для разграничений генеративной феноменологии. Определённо, животные могут обладать и действительно обладают для нас конститутивным смыслом в качестве «чужих», особенно при наших столкновениях со львом или дельфином, с той чуждостью, которая не смягчена обнаружением подобий между ними и нами или натаскиванием их для цирка или водных представлений. И, конечно же, мы можем ощущать значительную привязанность к домашней свинье или золотой рыбке.

Однако с генеративной точки зрения животные также могут приобретать новое значение в качестве «товарищей по дому», не только в смысле «домашних животных», согласно которому они будут привычными и типичными (два возможных модуса нормальности) для наших территорий и образов жизни; как «товарищи по дому», они будут также соконституировать мир вместе с нами, «наш» мир. Поскольку генеративная феноменология связана с генеративным конституированием, а наиболее конкретным образом – с представлением о своём и чужом, генеративная феноменология не оставляет ни малейшей возможности для того, чтобы упрощённым образом противопоставлять «человеческому миру» «животный мир» (как если бы можно было говорить об «одном» превосходящем человеческом мире, который не модулировался бы через процессы нормализации *quia* оптимализации и в конечном счёте – в терминах своего мира и чужого мира).

Хотя Гуссерль и писал о том, что животное не ставит никаких вопросов и поэтому не даёт никаких ответов¹³, исключая тем самым животное из лингвистической сферы коммуникации, он вместе с тем оставляет открытой возможность рассмотрения животных как товарищей по дому и, значит, как *мироконституирующих*. Животное становится товарищем по дому тогда, когда вместе с людьми, являющимися также товарищами по дому, вносит вклад в со-генерирование смысла домашнего мира, например, расширяя сообразным и оптимальным (то есть, «нормальным») образом наш мир.¹⁴ Орёл благодаря своему экстраординарному зрению, собака посредством своего чутья или же бурый медведь, поедающий эти определённые фрукты, а не другие, и т. д. могут научить нас чему-то из «нашего» мира, о чём мы ранее не знали, и даже в более узком, эпистемологическом, отношении могут расширить горизонты нашего мира, участвуя в генерировании значения, принадлежащего домашнему миру. Это имеет место даже без принятия в расчёт прирученных, одомашненных или попросту полезных животных. Они становятся со-конституирующими наш «тождественный» мир в их особенных оптимальностях и посредством их. Или даже более прозаично: собака, благодаря своей способности зрения и обоняния, может вносить вклад в конституирование нашего мира и, становясь собакой-поводырем для слепого, соконституировать наш мир как «товарищ по дому»¹⁵.

Подобная генеративно-конститутивная точка зрения на отношение между животностью и человечностью заставляет нас задум-

маться о предпосылках и зыбкости нашего собственного мироконституирования, поскольку вопрошание и анализ могут проводиться с учётом младенцев, детей и взрослых в ходе такого деликатного предприятия, как *становление* товарищами по дому в своём мире. Мы ещё раз сталкиваемся с генеративными вопросами рождения и смерти, поскольку даже здесь нас интересует то, как некто приходит в свой мир, поддерживается в нём и уходит из него в качестве товарища по дому. Это процесс, который никогда не заканчивается, даже после смерти, поскольку свой мир (неважно, насколько он большой или маленький) может всё так же кого-либо принимать в себя (святого, героя, хранителя) либо отвергать (предателя и т. д.).

К какому же заключению мы в таком случае приходим касательно пограничности и животности? Во-первых, с позиций статической феноменологии вопрос о животности остается буквально «запредельным» [«sub-liminal»], в том смысле, что границы не конституируются как таковые. Только в генетической феноменологии и, чтобы быть более точным, посредством генетических конститутивных понятий нормальности и аномальности, животность становится конституированной для людей как пограничный феномен, поскольку здесь различные виды оптимальности животных даны как не могущие быть данными нам и для нас. Именно здесь животность и человечность становятся пограничными понятиями. Действительно, именно благодаря генетической феноменологии эти границы «появляются» как относительная необходимость для этого метода, и животность появляется здесь, и нигде более, как пограничный феномен. Наконец, несмотря на свою генетическую пограничность, животность не рассматривалась как сущностно пограничный феномен. Хотя и существуют некоторые черты, которые продолжают удерживать животных на границе феноменологической данности, в рамках генеративной феноменологии есть достаточно конститутивных элементов, которые ставят под вопрос сами границы, поскольку, рассуждая генеративно, животные могут стать *для нас* миро-со-конституирующими именно как товарищи по дому, внося вклад в генеративный смысл домашнего мира. Таким образом, с генеративной точки зрения даже животность не является пограничным феноменом сущностным образом.

Своё/чужое

Было бы вполне возможным провести сходный анализ, обратившись к различным феноменам, таким как «бессознательное», сон, торможение и другие подобные феномены, которые Гуссерль исследовал отдельно в рукописях 1916–1921, посвящённых «примордиальному конституированию». Но результат будет тем же, что и в случае с пограничными феноменами. Я же хотел бы обратиться сейчас к тому, что, возможно, является наиболее двусмысленным в пограничных феноменах: генеративности, которая проясняет себя в терминах своего [home] и чужого [alien].

В отличие от гуссерлевского генетически-феноменологического описания нормальности и аномальности, в котором аномальность понимается как модификация нормального, генеративная феноменология теперь схватывает нормальность и аномальность как соположенные. Она осуществляет это, прежде всего, посредством генеративных концепций своего и чужого. То, что Гуссерль определяет как «свой мир» и «чужой мир», является нормативно значимым; «свой мир» и «чужой мир» суть социо-гео-исторические жизненные миры.

В противоположность генетической феноменологии, нормальное и аномальное – своё и чужое – являются эксплицитно пограничными феноменами, то есть в рамках генеративной феноменологии своё и чужое формируются конституированием границ постольку, поскольку они взаимно ограничиваются как своё и чужое через процесс нормализации. Процесс нормализации – это оптимизирующее движение, которое является одновременно и избирательным, и исключающим. Посредством этого процесса и его конкретных модальностей, таких как усвоение и трансгрессия, своё и чужое являются сущностным образом со-относительными, со-основополагающими, со-генеративными.

Нормализация как пограничный опыт артикулируется через процессы усвоения и трансгрессии. Коротко говоря, усвоение есть процесс смыслоконституирования, который перенимает смысл, происходящий из традиции; это конституирует геоисторическую территорию (то есть трансцендентальные модальности жизненного мира: земную почву и горизонт мира) *как своё*. Как таковое усвоение является социальным и историческим процессом конституирования, который выполняется индивидами, конституирующими свой «дом» посредством его реконституирования интра- и интергенеративным образом. Здесь «дом» понимается как сфера «собственности», не в том смысле, что он принадлежит нам, но что мы принадлежим ему, его ценностям, понятийным системам, нормам, традициям, обычаям, стилям поведения и т. д.

Более того, посредством процесса усвоения свой «дом» является со-конститутивным как соответствующий, оптимальный, типичный и привычный, и таким образом он одновременно и имплицитно определяет другую геоисторическую сферу *как чужую*, т. е. как не являющуюся «нормальной», подобно тому как «свой мир» нормален для тех, кто в нём живёт, для «товарищей по дому». Здесь чужое конституируется посредством конституирования своего через усвоение. Через процесс усвоения мы принадлежим чужому именно как не принадлежащие ему пограничным образом, т. е. будучи «дома».

Пограничность своего и чужого не будет, однако же, полной без ещё одного модуса со-конституирования: трансгрессии. Трансгрессия – это такой процесс, когда мы превосходим своё в столкновении с чужим, оставаясь при этом укоренёнными в своём. Это значит, во-первых, что своё и чужое не являются взаимо-

меняемыми, они структурно асимметричны, несмотря даже на то, что являются со-основополагающими. Во-вторых, только лишь через столкновение с чужим посредством конститутивного модуса трансгрессии своё конституируется как таковое. Таким образом, не только чужое конституируется посредством опыта усвоения своего, но также и своё конституируется через трансгрессивный опыт чужого. Таким образом мы переживаем процесс становления чужим, исходя из своего.

Проясняя этот процесс, Гуссерль пишет, например, что свой мир достигает чёткости как таковой, только сталкиваясь с чужими людьми, чужими мирами (Hua XV, 182–183), и, далее, что только через конституцию чужого для меня и для нас конституируется «наше собственное» сообщество «товарищей по дому» (Hua XV, 182). Наши ожидания обрываются, наша независимость, наша «собственность» ставятся под вопрос, во всём этом своё конституируется как таковое через чужое, а чужое – через своё.

Своё и чужое конституируются как пограничные феномены. Не в том смысле, что некто посредством усвоения и трансгрессии наталкивается на эти границы как таковые, но, скорее, в конститутивных модусах усвоения и трансгрессии, через эти модусы границы появляются как границы.

Границы, специфичные для своего и чужого, появляются потому, что чужое не дано своему тем же образом, каким своё дано самому себе. Гуссерль описывает этот модус данности, или доступности, как доступность в модусе оригинальной недоступности и непостижимости (Hua XV, 631). Даже феноменология и феноменолог, утверждает Гуссерль, помещены в историческую плотность своего. Это значит, во-первых, что генеративность берёт на вооружение форму своё/чужое таким образом, что сама генеративность дана как своё. Во-вторых, феноменолог никогда не в состоянии полностью объективировать границы своего и чужого, т. е. подняться над своим и чужим или проконтролировать генеративность, поскольку сам(а) феноменолог помещён в генеративный процесс, описывая структуру генеративности как генерирующую. В-третьих, генеративность «дана» как структура своё/чужое. Но эта структура «целиком» испытывается лишь исходя из пограничности своего по отношению к чужому, и в этой связи дана с определённой пограничностью. И поскольку генеративная феноменология есть наиболее глубокий или конкретный модус самопозиционирования по отношению к самим вещам, поскольку нет ничего более всеохватного, чем генеративность, сама структура своё/чужое конституируется сущностным образом в пограничности опыта.

Откровение и вопрос о пограничных феноменах

Я хотел бы квалифицировать выводы, достигнутые выше. Анализы, поддерживающие эти краткие описания, работали с особой моделью данности: *раскрытием*. Раскрытие, или раскрываемая

данность, имеет тенденцию быть основной моделью данности для феноменологии, особенно, хоть и не исключительно, для гуссерлевской феноменологии. Раскрытие есть вид данности, который более или менее зависит от моей власти выводить вещи в явленность – власти либо в смысле «я могу», либо «я мыслю». Когда я направляю интенции на объект, он даёт себя таким образом, что далее указывает на новые онтические темы и новые горизонты. Однако раскрытие вовсе не привязано только лишь к субъективной цели, поскольку оно охватывает данность, вызванную объектом: аффективная сила объекта может вызвать моё интендирование, *сам объект* может функционировать как соблазн, направляющий опыт. То, что при этом появляется, становится возможным в рамках экономики сокрытия и раскрытия, вызванной или субъектом, или объектом.

Этот модус данности, конечно же, не является ошибочным, он описывает гениальное измерение нашего опыта, касающееся относительной данности вещей в экономике раскрытия и сокрытия. И он описывает наше отношение к миру как отношение непосредственной или непоколебимой веры в его существование.

Проблема в том, что раскрытие стало доминирующей моделью данности, и ему, фактически, позволили стереть другой модус данности – *откровение (revelation)*.¹⁶ Под откровением я понимаю «вознесение» [«infusion»] в отношении между Бытием и сущим, в горизонт Бытия, вхождение, которое не зависит от наших усилий и принципиально превосходит наши перцептуальные и когнитивные возможности, понятые как власть к раскрытию. В отличие от экономики раскрытия то, что открывается, указывает не на другое сущее (being) в горизонте Бытия (Being), но на *давание, которое даёт себя* в сущем.

Только «личность» даётся в модусе откровения. Личность *открывает* себя как личность наиболее глубоко в эмоциональной жизни, в любви. Будучи открытой, личность даётся как *абсолютная*, при этом модус доступа сам является абсолютным; в этом смысле откровение есть абсолютное отношение к абсолютному. Абсолютность личности открывается в том, как она направлена, и, прежде всего, в уникальности того, как она любит. Для Макса Шелера (одного из первых феноменологов, который описывал оба модуса данности: раскрытие и откровение), абсолютная личность открывается либо как *бесконечная*, либо как *конечная*. Задействовав эти различия, мы можем сказать, что если абсолютная личность даётся посредством *необратимого* неэкономического гиперболического одаривания, она квалифицируется как *бесконечное, как Святость*. Это религиозная сфера опыта. Если же абсолютная личность открывается посредством *обратимого* неэкономического гиперболического одаривания, абсолютная личность рассматривается как *конечная*. Здесь речь идёт о моральной сфере опыта. Религиозная и моральная сферы опыта характеризуются своей собственной упорядоченностью и своими собственными сущностными взаи-

мосвязями, касающимися «очевидности» и «иллюзии». Такое одаривание мотивирует веру, моральную либо религиозную, и уносит нас за пределы данности как раскрытия, характерной для области уверенности.

Этим кратким введением в различение раскрывающего и откровенного модусов данности я хочу обосновать два следующих момента, касающихся пограничных феноменов. Во-первых, в противовес *гуссерлевским* генетическим или даже генеративным описаниям, другая личность или даже чужой/чужие мир(ы) должны быть описаны не просто негативно как препятствующая сила, ставящая под вопрос мою силу раскрывать, мою силу постигать или мою способность-быть. Другая личность не дана попросту как не могущая быть данной, доступная в модусе недоступности, на границах моего опыта. *При использовании раскрытия как модуса данности результатом может быть лишь описание пограничных феноменов.* В то же время, когда данность открыта откровению, данность абсолютной личности, которая не может стать содержанием раскрытия, другой «открывается» не как граница моего опыта, но как *морально побуждающая сила*, одновременно открывающая и открытая, образ абсолютного, бесконечного дарения.¹⁷ Такая данность откровения образовывала бы, в общем плане, сферу морального опыта.

Во-вторых, генеративность не может быть чем-то, что описывается просто в терминах данности раскрытия. Генеративность нужно скорее квалифицировать в терминах данности откровения как абсолютно бесконечную личность, то есть как «Святость». Это, конечно, не означает, что мы теперь «познали» святость, исчерпывая когнитивные пределы, поскольку стиль открытости здесь не эпистемологический, а религиозный. Святое даётся, т. е. *открывается*, только в религиозном опыте и через него, но никак не внешним образом. Невыразимость святого здесь не эпистемологическая черта, но, скорее, переизбыток одаривания (gift-giving), которое находится по ту сторону нашей власти распоряжаться вещами. Таким образом, данность откровения «придаётся» («infused») и является в буквальном смысле слова одариванием или милостью, а не чем-то приобретаемым.

Данность бесконечной личности в откровении является религиозным переживанием. Поскольку данный тип данности не является чем-то, что мы можем произвести добровольно, *феноменологической* задачей является культивирование такого типа открытости, в котором Святое может явиться нам в откровении. Определяющим моментом здесь является то, что, открывая себя с целью феноменологического описания данности бесконечного абсолюта, мы также открыты к возможности быть поражёнными этой данностью откровения, побуждающего к религиозной или моральной жизни, что впоследствии артикулируется как религиозная или моральная вера. В этом отношении даже Святое не может быть конституировано как пограничный феномен.

То, что влечёт за собой рассмотрение данности откровения, – это не просто обращение от естественной установки к феноменологической, которое Гуссерль в *Кризисе* уподобляет религиозному обращению, а это переход от раскрываемой данности к данности откровения, что является религиозным и моральным обращением. В этом отношении раскрывающие эстетические и когнитивные структуры опыта модифицируются в религиозном и моральном откровении. Вот почему Шелер пишет, что некто может начать с искусства, философии, науки, образования, политики, юриспруденции и т. д. и, руководствуясь присущей определённой сфере вдохновляющей ценностью, может быть имплицитно направлен к религиозному измерению опыта; первые, будучи испытанными, будут являться в педагогическом смысле как шаги к религиозному опыту из перспективы последнего, т. е. из перспективы того измерения опыта, которое никоим образом не может быть производным от них.¹⁸ Другими словами, точно так же, как стазис и генезис понимаются в качестве путеводной нити к генеративности и, с этой точки зрения, как её абстракции, сферы частной ценности могут рассматриваться как путеводные нити к религиозному измерению опыта, но уже в этой перспективе – как относительные ограничения внутри её. Ввиду абсолютности бесконечной и конечной личности, абсолютности, которая не может быть приравнена к универсальности, опыт откровения Святого не подразумевает пантеизма.

Заключение

Привлекая различные феномены, такие как рождение и смерть, животность и генеративная структура свой мир/чужой мир, я предпринял попытку описать те пути, которыми конституируются пограничные феномены. Более того, при рассмотрении различных методологических измерений открытости пограничные феномены интерпретировались не как произвольные, но как необходимые *quia* относящиеся к определённому типу феноменологической установки. Однако при продвижении через всё более и более глубокие уровни открытости границы, которые проступают на ранних стадиях, оказываются несущностными пограничными феноменами. Со-конститутивное отношение своё/чужое, через которое проясняется генеративность, представлено как пограничный феномен только в том случае, когда данность ограничивалась раскрываемой данностью. В рамках данности откровения чужое (по отношению к своему) интерпретировалось уже не как граница или пресечение эпистемического схватывания, но как позитивная моральная сила, «открытая» в моральном опыте. Я также предположил, что в данности откровения генеративность должна была бы определяться как Святое, открывающееся в религиозном опыте и через него, то есть как побуждение к Благу.

Верно, что откровение и раскрытие отображают различные модусы опыта, оба по-своему легитимны. Но раскрытие и открово-

вание не могут быть рассмотрены как *просто* два различных модуса данности. Исходя из данности откровения, даже раскрытие обретает функцию откровения, так что всё, данное раскрывающим способом, имплицитно отсылает к религиозному чувству Святого, только с определёнными ограничениями.

Тот факт, что феноменология чрезмерным концентрированием на раскрытии предаёт забвению откровение, сигнализирует о более глубокой и гораздо более широкой «ограниченности», преобладающей сегодня, которую я в другом месте называю «идолопоклонничеством»¹⁹. Идолопоклонничество – это сведение абсолюта к релятивной данности, откровения – к раскрытию, или, в несколько других терминах, сведение веры к уверенности. Там, где предметом рассмотрения является пограничность опыта, не будет ли идолопоклонничество заключаться в том, что раскрываемые границы принимаются так, как если бы они были абсолютными, и, таким образом, откровение ограничивалось бы раскрытием? Не означало бы это измерять данность откровения в религиозном и моральном опыте данностью раскрытия и потом объявлять, что первое находится на границе опыта?

Конечно, всё это не означает, что нам следует удерживаться от обсуждения пограничных феноменов в рамках феноменологии, даже там, где дело касается морального и религиозного опыта. Вместо этого отталкивание от данности откровения потребовало бы своеобразной критики, не сводимой к секулярному гуманизму. Например, скорее даже чем личность (бесконечная или конечная), понятая как пограничный феномен, всё, появляющееся через данность раскрытия, всё, что воспринималось бы так, *как если бы это было абсолютной границей* (то есть границей, не основанной на данности откровения), всё это, в конечном счете, «явилось» бы как *ограничение опыта* и, в этом контексте, как идолопоклонничество, религиозное либо моральное. Такое ограничение не сводилось бы (и не могло бы быть сведено) к фундаментализму (который по различным основаниям является лишь особой формой идолопоклонничества). Однако изложенное предлагает тот способ, с помощью которого феноменология могла бы оказаться способной перевернуть перестановку границ, которые из перспективы данности откровения конституируются как идолопоклоннические.²⁰

Перевод с английского В. Новицкого
Выполнен по изданию: Steinbock A.J. *Limit-Phenomena and The Liminality of Experience* // Alter. Revue de Phénoménologie. Monde(s). 1998. № 6. P. 275–296.

Примечания

¹ Steinbock A.J. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. North Western University Press, 1995.

- ² Здесь не представляется возможным обратиться ко всем феноменам, которые потенциально являются пограничными. При обсуждении первых двух, рассматриваемых мной в данной работе, я буду иметь в виду *Alter*, № 1: «Naitre et mourir» и № 3: «L'animal». См. также: *Alter*, № 5: «Velle, sommeil, rêve».
- ³ Более детально о статическом и генетическом методах в феноменологии Гуссерля см.: Hua XI, 336–345 (1921) и Hua XIV, 34–42 (Beilage I, 1921). Данные два эссе доступны в английском переводе: *Static and Genetic Phenomenological Methods* и *The Phenomenology of Monadic Individuality and the Phenomenology of the General Possibilities and Compossibilities of Lived-Experiences. Static and Genetic Phenomenology* (перевод Энтони Дж. Стейнбока в «Static and Genetic Phenomenology: Introduction to Two Essays», *Continental Philosophy Review* (ранее *Man and World*). 1998. Vol. 31, № 2). Они будут включены в: Husserl E. *Analyses Concerning Passive Synthesis*. Husserliana Collected Works. Boston: Kluwer Academic Publishers. И также во французском переводе: первое включено в *Sur la synthèse passive*. Grenoble: J. Million, 1998; второе – в важный сборник об интерсубъективности (около 700 страниц), готовящийся к выходу в PUF, France, coll. «Erimèthèe». Оба в переводе Н. Дедра.
- ⁴ См.: Hua XV, 138 № 2; Hua XI, 126; Hua XIV, 34, 43, 47.
- ⁵ См.: Hua XV, 171: «Problem: Generativität – Geburt und Tod als Wesensvorkommnisse für die Weltkonstitution».
- ⁶ См.: Husserl, Ms. C 17 84b: «So Vererbung ursprünglich generative und Vererbung der gewöhnlichen Tradition, historisch. Alles Assoziation. Deckung ist Sinnüberagung. Da kommen wir auf Merkwürdigkeiten». Также: Ms. A VII 0, 2a: «Die Weckung der fernen Vergangenheiten – generative». См. также: Ms. C 17 85b: «Dazu kommt die transzendetale Aufklärung der generativen Erbschaften, nicht der biophysischen, sondern der psychischen und somit transzendentalen».
- ⁷ См.: Steinbock, op. cit., особенно отделы 3 и 4.
- ⁸ Calvino I. *Invisible cities*. Trans. W. Weaver. New York: Harvest/HBJ, 1968. P. 30–31.
- ⁹ См., к примеру: Steinbock A.J. *Phenomenological Concepts of Normality and Abnormality* // *Man and World*. 1995. Vol. 28. P. 241–260.
- ¹⁰ Husserl, Ms. D 13 I, 161a: «Die Normalität bezieht sich auf die Spezies». См. также: Hua XV, 167, 173.
- ¹¹ Hua XV, 174–185.
- ¹² См.: Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA 29/30. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983, особ. § 42–63.
- ¹³ Ms. C 11 II (1934): «Das Tier hat keine Fragen und somit keine Antworten».
- ¹⁴ См.: Hua XV, 167: «Doch es fragt sich, ob das wirklich so richtig ist, da man einwenden könnte, daß, wenn die Tiere verstanden sind als sich auf die Welt beziehend, dieselbe, die unsere ist, sie auch gelegentlich als Welt mitkonstituierend fungieren können. Wenn der Hund als ein Wild witternd verstanden wird, so belehrt er uns gleichsam von dem, was wir noch nicht wußten. Er erweitert unsere Erfahrungswelt». См. также: Hua XXIX, 87.
- ¹⁵ В другом контексте Юичи Мурато отмечал, что хоть восприятие цвета, своеобразное для видов, не принадлежащих человеческому (к примеру, для шмелей), будет радикально несоизмеримо с восприятием цветов, как они даны людям (то есть с ультрафиолетовым диапазоном), и оно не может быть представлено как восприятие других аспектов видимых нами цветов; тем не менее окраска бутонов, которая развивалась совместно с пчелиными органами восприятия, может быть дана, и действительно ощущается нами, исходя из нашей перспективы, поскольку она всё же является аспектом «невидимого» цвета. См.: Murato J. *Colors of the Lifeworld* // *Phenomenology in Japan*; guest

ed. A. Steinbock, в *Continental Philosophy Review* (ранее *Man and World*). 1998. Vol. 31, № 3.

¹⁶ К этой проблеме я обращаюсь в другом эссе, названном *Idolatry and the Phenomenology of the Holy: Reversing the Reversal* // Т. Ogawa, М. Lazarin, G. Rappe (eds.) *Phänomenologische Philosophie in Japan: Beiträge zum interkulturellen Gespräch* (1998). Относительно этих модусов данности обратите внимание на «manifestation» и «revelation» в: Henry M. *l'Essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1965. Что же касается «idolatry», то Ж.-Л. Марион (Marion) использует его как инструментальное понятие в *Dieu sans l'être* (Paris: Fayard, 1986).

¹⁷ Я развивал эту точку зрения в эссе, озаглавленном *The Face and Revelation: Levinas on Teaching as Way-Faring*.

¹⁸ Scheler M. *Gesammelte Werke*. Vol. 5. Bern: Francke, 1954. S. 324–325.

¹⁹ См. мою работу *Idolatry and the Phenomenology of the Holy*.

²⁰ Я хотел бы поблагодарить профессора Рудольфа Бернета, директора *Архива Гуссерля*, за разрешение работать с неопубликованными рукописями Гуссерля и их цитировать.