

Философская мысль:
рецепция и интерпретация

ЖАН-ЛЮК МАРИОН И РЕДУКЦИЯ К ДАННОСТИ

А.В. ЯМПОЛЬСКАЯ

Вопрос о месте данности в феноменологическом анализе не является частным; это вопрос о самой сути феноменологии как науки о феноменах мира, о значимости феноменологического метода, и в конечном итоге о том, насколько претензия феноменологии быть «первой философией» обоснована ее методом и предметом. Это вопрошание, постоянно присутствующее на всех этапах феноменологического движения, относится к самой сущности феноменологии, оно свидетельствует о том, что феноменология по-прежнему жива, что она не превратилась в догму, что в ней бьется живая мысль. Французские феноменологи видят свою задачу в том, чтобы *расширить регион феноменологической работы за пределы созерцаемого, за пределы объективного познания*. Этот регион, включающий в себя такие «несозерцаемые», невидимые, неявляющиеся, «глубокие» феномены – взгляд другого (у Мерло-Понти, Сартра), лик Другого (у Левинаса), плоть, след, различие¹, время, картина, икона – является одновременно регионом субъективности, через которую мы вступаем с этими феноменами в контакт. Соответственно, французская феноменология в значительной степени развивалась как феноменология субъективности или, точнее, феноменология «от первого лица». В то же время речь не идет о том, чтобы исследовать какие бы то ни было «субъективные» феномены. Напротив, субъективность – которая уже более не ассоциируется 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 слоям реальности. В центре феноменологических дескрипций оказываются уже не «поверхностные» феномены теории познания, а феномены «глубокие»², которые *не даны мне непосредственно* и над которыми конституирующее сознание не имеет больше власти.

Фактическое расширение области феноменологической работы, произведенное в работах Левинаса и Деррида (и, по-своему, в работах Мерло-Понти и Мишеля Анри), поставило под вопрос соотношение феноменологического метода и его предмета, завещанное Гуссерлем. Оказалось, что *предмет феноменологии*, то, что изучается с помощью феноменологического метода, уже *не производится самим феноменоло-*

гическим *методом* как методом трансцендентальной и эйдетической редукции или даже как методом интенционального анализа; в ходе своего развития феноменология захватила какие-то территории, которые, оказавшись внутри феноменологии, продолжали жить по своим собственным законам. Лик, след, различание или плоть были обнаружены в ходе феноменологической работы, пусть даже и не вполне ортодоксальной; однако их *феноменальный статус* с самого начала оказался под вопросом. Нет сомнения, что эти недо- или сверх-феномены каким-то образом *дают о себе знать*, но их способ данности (или не-данности) лишь предстояло уяснить. Главным вопросом новой, «неинтенциональной»³ феноменологии стал вопрос «что такое феномен?»; исходя из возможных ответов на этот вопрос предполагалось скорректировать и сам феноменологический метод.

Ответов на этот вопрос оказалось немало, но в их многообразии можно выделить два основных направления. Одно из них утверждает, что предмет феноменологического исследования (мы сознательно пользуемся столь расплывчатыми формулировками) может быть *не дан*, однако исследование все равно остается правомочным. К этому направлению можно безусловно отнести Марка Ришира, выступившего с лозунгом «чем больше редукции, тем *меньше данности*»⁴, а также (с определенными оговорками) Левинаса и Деррида. Все эти феноменологи предпочитают работать с не-данным, с ускользающим от данности — а не со сверх-данным, как Мишель Анри или Жан-Люк Марион, выступивший с «четвертым принципом феноменологии»: «сколько редукции, столько данности»⁵. Этот принцип, дополняющий первые три «принципа»⁶ феноменологии (унаследованный от Гербарта принцип «сколько видимости, столько и бытия»⁷, направленность на «сами вещи» и интуитивистский «принцип всех принципов»), должен, согласно Анри и Мариону, легитимизировать радикальное расширение области феноменологической работы. Областью феноменологического исследования должна стать феноменальность сама по себе в том модусе явленности, в котором она «подает себя» и так, как мы достигаем ее в ходе редукции (редукции к данности). Расширение области данного на «чистую данность» позволяет Мариону ввести в рассмотрение так называемые насыщенные феномены: идол, икону, плоть, событие, открытие. Отметим сразу, что сама формулировка этого принципа предполагает, что новое предметное поле феноменологической работы — «данность как таковая» — выявляется и очерчивается в процессе радикализованного методического уясния.

Марион начал не как феноменолог, а как теолог и специалист по Декарту; его работы, посвященные мышлению Бога («Идол и дистанция» (1977) и «Бог без бытия» (1982)) обеспечили ему заметное место во французской философии уже к началу восьмидесятых годов⁸. Однако

когда в 1989 г. вышла его первая большая книга по феноменологии, «Редукция и данность», феноменологическое сообщество встретило ее недружелюбно — как экспансию теологии в область феноменологии, как «метафоризацию»⁹ и искажение феноменологического метода. Отвечая на критику Жанико, Марион начал изложение своей феноменологии в «Будучи данным» с изложения своих методологических предпосылок. Именно этот текст мы возьмем за основу в нашем анализе марионовской феноменологии.

Марион характеризует свой метод работы как «контр-метод»¹⁰. Как и Анри до него, Марион видит в работах Гуссерля и Хайдеггера «фундаментальные философские ошибки»¹¹. Согласно Мариону, если Гуссерль редуцировал данность к предметности (тезис, восходящий еще к Хайдеггеру), то Хайдеггер, в свою очередь, редуцировал область феноменологической работы к существенности (*étantité, Seiendheit*) сущего¹², что существенно исказило область феноменологической работы. Однако речь идет не только о том, чтобы исправить те «отклонения», которые уже были допущены в феноменологии. В отличие от Гуссерля, который видел свою задачу в том, чтобы положить «новое начало» философской работе, и в отличие от Хайдеггера, который стремился «расчистить» то первоисходное, которое было засорено, затемнено, забыто в процессе исторического развития философии, Марион вовсе не стремится положить начало (ἀρχή) или вернуться к прежнему. Он, напротив, видит свою задачу в том, чтобы *положить конец* (τέλος) — конец умножению принципов феноменологии (так как введенный им принцип феноменологии является «последним»¹³), конец методизму феноменологической работы (поскольку в процессе применения радикализованного им метода метод как таковой должен «исчезнуть»¹⁴), и выявить данность как таковую в качестве окончательной области феноменологической работы (в соответствии со словами Гуссерля о том, что «[абсолютная] данность — это *последнее*»¹⁵). Но главное, в своей работе он исходит из определенной цели.

Цель эта очень проста: «превзойти» (*transgresser*)¹⁶ все те субъективные помехи, которые искажают самопоказывание феномена, т.е. субъективные «перцептивные средства» и главнейшее из них, интенциональность, которая понимается как своего рода познавательная инициатива, исходящая от Я. Марион пишет: «Исходный и конечный парадокс феноменологии заключается именно в том, что она берет на себя инициативу эту инициативу утратить... в отличие от методов Декарта или Канта, феноменологической метод, даже когда он конституирует феномены, ограничивается тем, что позволяет им показать себя; конституировать значит не конструировать или синтезировать, но придать-смысл¹⁷ или, точнее, *пред-видя, пред-сказывая* или *про-изводя*, распознать тот смысл, который феномен самому себе придает, исходя из себя, чтобы достичь конца едва начатого пути (μετά-δός)»¹⁸.

Феноменологический метод в этой трактовке заключается не в расщеплении Я на феноменологического наблюдателя и феноменологизирующее Я, не в производстве трансцендентальной субъективности как одновременно поля феноменализации и ее агента, а, напротив, в приведении Я к пассивности, в своеобразной аскетической подготовке Я к само-явлению феномена: «...функция редукции сводится к устранению препятствий к проявлению... метод не столько вызывает появление того, что являет себя, сколько разворачивается вокруг тех препятствий, которые его бы затемнили; редукция сама ничего не делает, она только позволяет явлению явить *себя*»¹⁹.

Выражаясь фигурально, осуществляющий редукцию феноменолог должен стать своеобразным предтечей, который не имеет ничего собственного и лишь светит отраженным светом имеющего явиться мессии-феномена. Именно в этом смысле истинный феноменологический метод должен быть «контр-методом», т.е. «противо-методом»: методом, который «обращен против самого себя»²⁰, против самости того, кто его осуществляет.

Таким образом, если для О. Финка или Р. Бернета редукция есть творческий акт²¹, который в некотором смысле порождает подлинного субъекта в качестве определенного феномена, то для Мариона вся субъективная сторона познания есть лишь препятствие, которое подлежит устранению вместе с «принципом всех принципов», гласящим, что «все, что предлагается *нам* в “интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает»²². Отказываясь от примата созерцания, выраженного в «принципе всех принципов», Марион надеется преодолеть «метафизическую эгологию»²³, которая остается постоянной опасностью для Я, «пусть даже редуцированного, феноменологического»²⁴.

Другими словами, цель феноменологического метода как «контр-метода» состоит в том, чтобы Я перестало быть *агентом* метода, оставаясь в то же самое время его субъектом. Я должно перестать быть источником взгляда, где «неподвижное Я фиксирует то, что оно видит», и должно превратиться в «точку прибытия, место встречи»²⁵, где оно принимает то, что феномен ему дает. Примером такой трансформации Я в эстетическом восприятии и служит игра перспективы на картине Гольбейна-младшего «Послы», где движение зрителя позволяет ему увидеть уже не только изображенную на картине кажимость: двух мужчин во всех атрибутах богатства, власти и знания, а «саму вещь» — собственную смерть²⁶. «Две феноменальности в одном феномене»²⁷, — комментирует эту картину Марион. Таким образом, задача, которую ставит перед собой Марион, звучит следующим образом: преодолеть метафизические предпосылки, которые неявно предполагаются приматом созерцания.

Действительно, хотя «принцип всех принципов» освобождает феноменологию от анализа причинности и тем самым от «метафизики основания», «исходное дающее созерцание» остается своего рода «сверх-основанием»²⁸ феноменологической метафизики, своего рода «метафизики присутствия», которую Марион вслед за Дидье Франком²⁹ обнаруживает в примате «живой действительности» и «данности вживе»: созерцание вещи, данной вживе, становится «мерой феноменальности»³⁰. Другими словами, принцип всех принципов отождествляет границы правомочности феноменологического метода с границами созерцания или созерцаемого (горизонт). Для Мариона это представляется неоправданным сужением: следует раздвинуть границы применимости метода до данности как таковой, которая не может быть отождествлена с горизонтом предметного³¹. Однако основная проблема феноменологии заключается не в том, что Гуссерль обозначил границы применимости феноменологического метода слишком узко. Плохо то, что он вообще их обозначил: «Интуиция подтверждает сама себя самой собой, без какой-либо причины на заднем плане. Так феномен в смысле Гуссерля заранее соответствует феномену по Хайдеггеру — себя-само-по-себе-кажущему. Короче говоря: то, что без остатка показывает само себя исходя из самого себя как чистое явление себя, а не исходя из чего-то другого, что не является (причиной). Чтобы оправдать свое право на явление, созерцанию достаточно феномена; согласно принципу достаточного созерцания, никакая другая причина не нужна... Следует, однако, проверить, всем ли феноменам “принцип всех принципов” обеспечивает это право на явление, открывая им абсолютно необусловленную возможность, т.е. свободу феноменов давать себя исходя из себя. Не только потому что созерцание, возможно, уже ограничило феноменальность, но и потому что созерцание в качестве созерцания остается в определенных рамках, его обрамляют два³² условия возможности созерцания, которые сами не даны в созерцании, и тем не менее приписываются всем феноменам без исключения»³³.

Только граница самого феномена как себя-самого-по-себе-кажущего — того, что показывает само себя исходя из себя — может служить правомочной границей феноменологии. Место созерцания, которое есть акт субъекта и которое, в соответствии с основной линией французской феноменологии, и превращает феномен (сущее) в объект — занимает данность. Феномен *дан*, причем уже не в акте сознания, а в пассивном переживании субъекта; Я оказывается «распорядителем [greffier], получателем или пациентом» явленности, но не ее «автором или производителем»³⁴ в силу того, что феномен сам берет на себя «инициативу своего явления»³⁵. Вслед за Мишелем Анри Марион предполагает, что феноменам как таковым должна быть присуща некоторая *самость*³⁶, благодаря которой феномен, собственно, и может *казать себя*.

Однако для того чтобы сказать новое слово в феноменологии, недостаточно превзойти Гуссерля, надо преодолеть и Хайдеггера. В чем же, с точки зрения Мариона, заключается ущербность «второй редукции», экзистенциальной редукции, которую он обнаруживает у Хайдеггера? Согласно Мариону, Хайдеггер отождествляет феномен и сущее (а феноменальность феномена — с бытием этого сущего), однако рабочий регион феноменологии шире, чем регионы предметности или бытия. Предметность и бытие суть только частные случаи данности, которая «идет дальше, чем предметность и бытие, поскольку ее исток глубже»³⁷. Если В.И. Молчанов пишет, что «данность — это метафора. В феноменологии феномен определяется через данность, но данность не тематизируется. Говорится о том, что дано, как дано, но не говорится, что такое “дано”». Вопрос о данности так и не был поставлен в феноменологии»³⁸, то Ж.-Л. Марион занимает прямо противоположную позицию³⁹. Данность есть высшая феноменологическая конкретность, причем регион данности, по Мариону, включает в себя не только область сущего, но и область не-сущего, того, о чем нельзя вполне сказать, что оно «есть» (картина, икона, лик Другого, событие, откровение); другими словами, это регион не столько онтологический, сколько ме-онтологический. Однако в каком же смысле слова картина как феномен «не есть»?

Марион выбирает картину («банальную»⁴⁰, т.е. обычную картину, пример фигуративной живописи — подчеркивает он) в качестве того образцового феномена, на котором он демонстрирует новые свойства феноменальности. Отметим сразу, что рассмотрение эстетического восприятия в качестве парадигмального часто встречается во французской феноменологии; мы встречаем этот методический прием не только у Мерло-Понти, но и у Анри и у Ришира. Картина, пишет Марион, не является «наличным» в хайдеггеровском смысле. Более того, она не является вещью: ее материальный носитель может быть изменен в процессе реставрации, однако «картина» остается той же; репродукция — это «та же самая» картина, что и оригинал. Точно так же явленность картины не может быть сведена к модусу «подручного»: хотя картина может служить для различных целей, ее явленность в качестве предмета эстетического суждения являет себя сама по себе, а не из использования (в отличие от орудия, мы замечаем картину не тогда, когда она «ломается», а саму по себе). Таким образом, «сущность» картины связана с ее «конечной целью» — являть себя зрителю; она располагается в интенции художника, который предполагает, что картина пишется для того, чтобы стать видимой, чтобы ее «увидели», чтобы зритель испытал определенное воздействие, «действие картины». Можно, однако, побывать на выставке и «ничего не увидеть»; другими словами, «видимое» на картине опирается на нечто «сверх-видимое» или «невидимое», которое не сводимо

к онтической определенности картины как сущего: «К онтической видимости [visibilité] картины добавляется будто онтически не описуемая сверх-видимость — ее возникновение. Эта исключительная видимость не добавляет ничего реального к обычной видимости, но она навязывает ее как таковую, навязывает ее — но уже не моему репрезентирующему взору, но мне самому, во плоти, вживе, без помех. И в этом событии, всякий раз как оно случается, инициатива возвращается к самой картине, которая решает — словно уступает долго запертая дверь — позволить нам достичь того, что слишком видимо, чтобы мы могли представлять его себе как обычное сущее. Потому что речь уже идет не о том, чтобы видеть то, что оно есть, но о том, чтобы увидеть его появление [survenue] в видимости — появление, в котором уже нет ничего онтического»⁴¹.

Таким образом, «сверх-видимость» есть способность картины «удерживать взгляд»⁴² и непрерывно его к себе возвращать: картина требует, чтобы на нее смотрели все снова и снова⁴³. Как отмечает Р. Бернет, феноменологический анализ, в котором «взгляд на картину» превращается во «взгляд картины» и отчуждается от зрителя, становясь самостоятельной и чуждой зрителю силой, восходит к знаменитой сартровской дескрипции «взгляда другого»⁴⁴. Анализ феноменальности картины, предлагаемый Марионом, не является исключением из этого правила; но интересен он не столько выявляемой в ходе анализа «агрессией» или «инициативой» эстетического феномена, сколько отождествлением «действия картины» на зрителя с «данностью».

Действие картины, ее «результат» заключается в том, что Я переживает под впечатлением от картины определенный аффект — не эмоцию, а страсть в декартовском смысле (то, что Кандинский называл «душевыми вибрациями»⁴⁵). Эти вибрации «беспредметны», поскольку они не представляют ни предмет, ни сущее; однако именно эти вибрации души и составляют «действие картины», не сводимое ни к способам представления предмета, ни к способам конституирования сущего. Действие картины невидимо, но оно «дает себя»⁴⁶. Таким образом, данность картины состоит не в том, что мы на ней видим (например, изображение пустынной дороги на картине Сезанна), но в том, что она заставляет нас пережить (жару в Провансе). В некотором смысле картина делает видимым само наше переживание; и именно в этом приведении аффекта к (само)данности и состоит третья, марионовская, редукция. Она заключается в том, что все, относящееся к предметности и существенности, и вообще к внутримирной реальности, выносится за скобки, а данное сводится к чистой феноменальности или, точнее, к чистой данности⁴⁷.

Поскольку редукция к данности есть то, что субъект скорее претерпевает, чем осуществляет, то эту редукцию исполняет уже не субъект,

а сам феномен, а точнее — сама данность⁴⁸, поскольку в марионовской перспективе возможна данность без данного, или точнее, данность не-данного. Отсутствие данного как такового не исключает данности; просто тогда данность дает себя в других модусах — как данность сверх-данного, избыточно данного (например, данность идеи бесконечного, данность сверх-созерцаемого Бога), как данность отсутствующего, данность нехватки или фрустрации, которая позитивно дает себя посредством желания, или как данность отрицаемого, данность диалектическая. Таким образом, данность является широким понятием, своего рода понятием-зонтиком, которое включает в себя все, что только можно ввести в круг рассмотрения; все это данность.

В качестве иллюстрации тезиса «данность есть, а данного нет» Марион использует хайдеггеровскую дескрипцию ужаса. Ничто⁴⁹ дает себя через ужас, однако ужас, «размыкающий мир как мир», не дает ни предмета, ни сущего, что Марион интерпретирует как «данность через отрицание (*dénégation*)». Использование психоаналитической терминологии очень показательно. В марионовской интерпретации ужас оказывается своего рода симптомом бытия-в-мире, *разворачивающим и отсылающим* *Dasein* к ничто, которое иначе недоступно для него — в точности так, как тревога в качестве симптома отсылает невротика к чему-то иному, будь то первичная травма (в интерпретации Фрейда) или «нехватка нехватки» (в интерпретации Лакана). Однако функция симптома — это оповещение, симптом кажет не себя, а структуры бессознательного, в то время как «основорасположение ужаса» есть, согласно Хайдеггеру, самостоятельный феномен⁵⁰. Впрочем, это не должно удивить читателя, поскольку в «Редукции и данности» Марион, приводя цитаты из 7-го параграфа «Бытия и времени», переводит «*Erscheinung*» как «феномен» (в кавычках)⁵¹. Отказ от фундаментального различия между феноменом и явлением — это та цена, которую надо заплатить за «редукцию к данности»⁵².

Стирая различие между тем, что показывает само себя из самого себя, и тем, что показывает само себя либо из себя, либо опосредованно, через что-то еще, Марион действительно расширяет поле феноменологической работы. Благодаря осуществлению этого «безразличия к различию» оказывается возможным включить в рассмотрение то, что раньше ускользало от феноменологии по каким-то существенным причинам. Наиболее известным и изученным является (сверх) феномен дара, который стал причиной продолжительной дискуссии между Деррида и Марионом⁵³.

Позицию Деррида в вопросе о даре обычно описывают как мосианскую, да и сам Деррида неоднократно ссылается на Марселя Мосса как на своего философского предка. Действительно, Деррида всегда мыслит дар исходя из определенной экономики, или, точнее,

икономии обмена. Казалось бы, он вслед за Марселем Моссом изучает именно социальный феномен дара, именно функционирование дара в intersubъективных отношениях. Однако для Деррида дар не включен ни в какую систему, но, напротив, он есть то, что «разрывает» эту икономию, дар есть то, что невозможно внутри любой данной экономики и одновременно то, что делает невозможным самый *номос* как «возвращение на круги своя». В программной работе «Дать время» Деррида пишет: «При даре, если таковой имеет место, *даруемое* дара (*то, что дарят, то, что дано*, дар как подаренная вещь или как акт дарования) не должен вернуться к дарителю... Чтобы дар имел место, необходимо, чтобы не имела места взаимность, возврат, обмен, отдаривание, долг... [Дар] аннулируется всякий раз, когда имеет место воздаяние, или отдаривание»⁵⁴.

Таким образом, получатель дара оказывается способным разрушить событие дара; для этого ему достаточно «воздать» дарителю тем или иным способом, либо сделаться «достойным», заслужить этот дар теми или иными действиями. Резюмируя свою позицию в диалоге с Марионом, Деррида пишет: «Максимально кратко мое утверждение звучит так: дар не может являть себя в качестве таковой. Таким образом, дар не существует как таковой, если под существованием мы понимаем то, что он имеет место и созерцательно опознается как таковой. Итак, дар не существует и не являет себя как таковой; невозможно, чтобы дар существовал и являл себя таковым»⁵⁵.

Но Деррида считает необходимым немедленно уточнить свою позицию: «Я никогда не делал вывода, что дара вообще нет... Нет, я говорил прямо противоположное»⁵⁶. Деррида расширяет моссианский дар, который у Мосса оставался всего лишь «тотальным социальным фактом», на область совести, на область интенциональной жизни субъекта. То, что составляло самую суть дюркгеймовской (и, после него, моссианской) концепции «социального факта», а именно, приращение индивида со стороны общества, оказывается вынесенным за скобки: рассмотрение выходит из рамок социологического анализа в область феноменологии и анализа речевых актов. Если в глазах Леви-Строса главной заслугой Мосса было выявление дополнительной, комплементарности между социальным и индивидуальным⁵⁷, то Деррида, напротив, стремится индивидуальное и социальное рассогласовать. Деррида видит свою задачу в том, чтобы удержать завоевания структурализма, в первую очередь, методические⁵⁸, одновременно вернув проблематике индивидуального, частного, единичного его центральную роль в исследуемой целостной реальности. Разумеется, общественное, символическое и идеальное все время вторгается в частное, эмпирическое и случайное, все время настигает его, но никогда не подминает под себя полностью, никогда не растворяет в себе целиком.

В интерпретации Деррида дар как социальный факт соединяется с даром как делом моей совести. В итоге дар предстает как *doublebind*: дар социально связывает (*bind*) нас обязательством отдаривания, дар феноменологически несет это отдаривание в самом себе, но одновременно дар как таковой возможен только там, где эта связь (*bond*) — связь между личным и социальным — оказывается порванной⁵⁹. Своеобразие собственно моссовского анализа, рассматривавшего функционирование дара и отдаривания в социуме именно в единстве свободы и обязательства, заменяется метафизикой воли, в которой нетрудно узнать отзвуки августиновского учения о конфликте двух волей — божественной и человеческой.

Первым же результатом этой радикализации понятия дара служит его исчезновение в качестве такового. Сначала дар исчезает из текста Мосса, который, оказывается, говорит о чем угодно, только не о даре⁶⁰, но равным образом дар исчезает из сознания дарителя и получателя дара. Действительно, как только даритель осознает, что он собирается нечто подарить, сама его интенция дара может рассматриваться как разновидность отдаривания. Рефлексия над собственным даром, неотделимая от осознания своей благодати и великодушия — уже является разновидностью самовознаграждения как «нарциссического самоотдаривания», считает Деррида⁶¹. Даже в евангельских словах, призывающих давать милостыню так, чтобы левая рука не знала, что делает правая, Деррида видит «экономiku жертвенности», включающую в себя своеобразный «бесконечный расчет»: пусть субъект забывает сам себя, пусть он не сознает себя дающим, однако есть иная, высшая инстанция, которая ведет бухгалтерскую книгу: Бог, видящий тайное, утаенное даже от самого себя, Он воздаст, отблагодарит, расплатится с субъектом⁶².

Настаивая на абсолютной чистоте дара, Деррида апеллирует к традиции, требующей, чтобы дар прощения оставался вне экономики и вне любой обусловленности («по ту сторону обмена, и даже по ту сторону горизонта искупления или примирения»⁶³). Однако одновременно он подчеркивает, что та же самая иудео-христианская традиция, которая требует *безусловного* дара, является одновременно традицией экономического обмена — пускай речь идет не об экономике наивного обмена, не об экономике «награды за заслуги», а о «другой экономике»⁶⁴, о сублимированной экономике жертвенности, в которой безвозвратные потери включены в исходный расчет⁶⁵. Требование признания (на которое «выменивается» прощение) «противоречит авраамической традиции и одновременно подтверждает ее»⁶⁶. Деррида тщательно деконструирует двойственность условности и безусловности, присущую иудео-христианской традиции, показывая, что высший расчет встроен в саму историю Авраамова жертвоприношения: пускай поступок Авраама был бескорыстным, пускай он был абсолютной жертвой; тем не

мене, за ним следует божественное вознаграждение, вписывающее его постфактум в (сверх)экономику дара⁶⁷.

Итак, Деррида настаивает на том, что хотя нельзя сделать вывод, что дар не имеет места, но в то же время дар как феномен — невозможен: «При каких условиях мы можем говорить, что имеет место дар, если мы не можем задать его теоретически, феноменологически? Мой ответ: через опыт невозможности, т.е. его возможность возможна как невозможность»⁶⁸.

Означает ли это (как уверяет в своей последней книге Жан-Люк Марион), что дар дан нам на правах парадокса, как «феномен, который противоречит условиям собственной явленности»⁶⁹, и что тем самым его можно и должно вписать в феноменологию, раздвинув поле феноменологической работы? Ведь именно так, казалось бы, происходит научный прогресс в точных науках, и самой точной из них, математике. Например, некоторый класс квадратных уравнений не решается над полем вещественных чисел; однако расширение поля вещественных чисел путем добавления корня из минус единицы позволило не только записывать решения любого квадратного уравнения в удобной форме, но и доказать ряд важных теорем, касающихся алгебры и теории чисел в целом. Но насколько допустим такой же способ развития в феноменологической философии?

Как совершенно справедливо отмечает сам Ж.-Л. Марион, «речь идет не только о феноменологии дара, а о феноменологии вообще»⁷⁰. Если бы феноменология хотела стать строгой наукой, то она должна была бы развиваться по этому образцу.

Проблема, однако, заключается в том, что подобное расширение поля исследований правомочно только при соблюдении определенных условий. Математик может смело переходить к рассмотрению проблемы во все увеличивающейся общности благодаря тому, что сам он не является математическим объектом; однако уже в физике дело обстоит сложнее: с какого-то момента наблюдение начинает влиять на эксперимент. В гуссерлевской феноменологии, как известно, трансцендентальная субъективность является одновременно и полем исследования, и его агентом, легитимность исследования обеспечивалась переходом к эйдетическому рассмотрению; однако французская феноменология не унаследовала чистоты эйдетического трансцендентализма, завещанной Гуссерлем. В частности, философская позиция Деррида, как мы уже указывали, не совместима с идеалом эйдетической науки: субъектом его философского дискурса является вовсе не трансцендентальное *эго*, а его собственное, смертное, человеческое, имеющее конкретную биографию и носящее его имя, имя Жака Деррида. Философствующий субъект сущностным образом имплицирован в исследование, которое благодаря этому носит личный (и отчасти субъективистский характер). Соответственно,

и философский текст носит характер «истинной речи», парессии, в ходе которой философствующий субъект переживает духовное преобразование, куда (может быть, если повезет⁷¹) вовлечен и его читатель. Соответственно, в такой перспективе нельзя безболезненно расширить поле феноменологической работы путем перехода к большей общности: воплощенное Я философствующего субъекта и является тем самым фактическим и контингентным, случайным элементом, который невозможно редуцировать и который мешает перевести исследование на более общий уровень.

Жан-Люк Марион не может не распознать этого философского жеста, идущего еще от Августина — он сам с успехом использовал аналогичный философский прием в «Идоле и дистанции», но его феноменологические работы построены по-другому. Хотя в «Будучи данным» и декларируется, что новая феноменология данности снижает перформативные парадоксы, свойственные философиям «от первого лица», а Я заменяется на при-даток (*adonné*) к данности, не имеющий никакой силы, кроме выявления данности данного, эта «замена» касается только конституирующего мир субъекта; роль философствующего субъекта остается вполне традиционной ролью держателя абсолютной истины.

Отождествляя отсутствующее со сверх-присутствующим, свидетеля — с судией, Марион, разумеется, расширяет область феноменологической работы. Но в то же время эта экспансия феноменологии осуществляется ценой отказа от исходного опыта, с которого начинается любое феноменологическое исследование — опыта собственной ограниченности; и эта цена представляется чрезмерной.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В переводе слова «différance» мы следуем варианту, предложенному Н.С. Автономовой (см. например: *Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыт философии языка. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. С. 159 — 161).

² О различии «поверхностных» и «глубоких» феноменов см., например: *Bernet R.* Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques. — Paris: PUF, 2004. P. 229 — 230.

³ О том, что феноменология должна выйти за пределы интенциональности говорили Левинас и Мишель Анри.

⁴ *Richir M.* Qu'est-ce qu'un phénomène? // *Les études philosophiques.* 1998. № 4 (138). P. 447.

⁵ *Marion J.-L.* Réduction et donation. — Paris: PUF, 1989. P. 303 — 305.

⁶ *Henry M.* De la phénoménologie. Vol. 1: De la phénoménologie. — Paris: PUF, 2003. P. 78.

⁷ *Marion J.-L.* Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. — Paris: PUF, 1997. P. 19. Как справедливо указывает Ж. Бенуа, отсылка Гуссерля к Гербарту в §46 «Картезианских медитаций» (*Гуссерль Э.* Картезианские медитации / пер. В.И. Молчанова. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 91), носит «иронический и полемический» характер (*Benoist J.* Les vestiges du donné (apparaître apparences aspects) // *Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale.* 2010. № 14 (1). P. 87).

⁸ Обзор творческого пути Мариона см. в статье: *Ястребцева А.В.* Ж.-Л. Марион как феноменолог и историк философии // *Философские науки*. 2010. № 7. С. 41 – 49.

⁹ *Janicaud D.* La phénoménologie dans tous ses états. – Paris: Eclat, 2009. P. 147.

¹⁰ Cf. *Marion J.-L.* Etant donné. P. 13 – 31.

¹¹ *Henry M.* Phénoménologie matérielle. – Paris: PUF, 1990. P. 67. У Мариона см., например: «Удалось ли Хайдеггеру то, на чем провалился (échoué) Гуссерль: мыслить бытие и сущее в горизонте данности, признавая ее как таковую?» (*Marion J.-L.* Etant donné. P. 56).

¹² Ibid. P. 15.

¹³ Ibid. P. 8.

¹⁴ «Методологическое начало обуславливает здесь лишь условия своего собственного исчезновения в исходном показывании того, что себя показывает» (Ibid. P. 15).

¹⁵ *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2008. С. 153.

¹⁶ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 14.

¹⁷ Буквально – donnerlesen, что формально точнее переводит *Sinngebung*, чем «смыслонаделение». Разумеется, далее Марион будет разыгрывать разные смыслы этого donner.

¹⁸ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 15 – 16.

¹⁹ Ibid. P. 17.

²⁰ Ibid.

²¹ Отметим, что это не единственно возможная интерпретация редукции; прямо противоположной точки зрения придерживается, например, такой авторитетный ученый как Е. Борисов (*Борисов Е.* К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера. – URL: <http://tvfi.narod.ru/borisov6.htm> (дата обращения 25.06.2012)).

²² *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I / пер. А.В. Михайлова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 60. Курсивной выделены Ж.-Л. Марионом, который цитирует эту фразу (*Marion J.-L.* Etant donné. P. 262).

²³ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 262.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Эта картина неоднократно становилась предметом феноменологического рассмотрения в связи с функцией взгляда. См. например, знаменитый анализ этой картины у Лакана: «Гольбейн дает нам увидеть нечто такое, что представляет собой не что иное, как субъект, обращенный в ничто... Но функцию видения следует искать еще дальше. И тогда мы увидим, как вырисовывается за ней уже не фаллический символ или анаморфический призрак, а взгляд как таковой, взгляд по самой роли своей влекущий, броский, выставленный напоказ – такой, каким находим мы его на этой картине Гольбейна. Картина эта является не чем иным, как тем, что представляет собой всякая картина вообще, – она является ловушкой для взгляда» (*Лакан Ж.* Семинары. Книга XI: Основные понятия психоанализа. – М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 98 – 99).

²⁷ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 174.

²⁸ В соответствии с интерпретацией созерцания, предложенной Анри в статье «Четыре принципа феноменологии», ср.: *Henry M.* De la phénoménologie. P. 78.

²⁹ «Исходным модусом созерцания является данность вживе» (*Franck D.* Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl. – Paris: Miniut, 1981. P. 24).

³⁰ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 21.

³¹ Марион, как и вся французская феноменологическая школа, отождествляет созерцаемое и предметное.

³² Горизонт и «бедность созерцания». В критике горизонта как границы феноменальности Марион следует Анри, в критике «бедности созерцания» – критике поэтико-поэмагического соответствия у Левинаса.

³³ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 258 – 259.

³⁴ *Marion J.-L.* De surcroît. – Paris: PUF, 2000. P. 30. Отметим, что Хайдеггер использовал схожую административную метафору, когда писал о том, что человек является «управляющим» свободы как допущения-быть (*Heidegger M.* Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie // Gesamtausgabe. Band 31. – Frankfurt a / M.: Vittorio Klostermann, 1982. S. 134).

³⁵ *Marion J.-L.* Étant donné. P. 30.

³⁶ *Ibid.* P. 102.

³⁷ *Ibid.* P. 60.

³⁸ *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. – М.: Территория будущего, 2007. С. 286.

³⁹ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 45. В то же время нельзя не отметить, что Ж.-Л. Марион в полной степени использует те возможности, которые связаны с метафоричностью дара: данность дает данное (и не-данное), поэтому все, что дано, дано как дар.

⁴⁰ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 61.

⁴¹ *Ibid.* P. 71.

⁴² *Ibid.* P. 174 – 175.

⁴³ *Ibid.* P. 72.

⁴⁴ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. С. 276 – 283. Ср. также: *Bernet R.* Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques. P. 230.

⁴⁵ *Кандиновский В.* О духовном в искусстве. – Ленинград, 1989. С. 22.

⁴⁶ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 76.

⁴⁷ Понятие данности шире, чем понятие феноменальности, потому что данность не всегда феноменализируется (*Marion J.-L.* De surcroît. P. 36).

⁴⁸ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 77.

⁴⁹ Довольно странно видеть в интерпретации § 40 «Бытия и времени» именно «ничто, которое дает себя через ужас», ведь Хайдеггер подчеркивает, что то, «перед чем ужасается ужас, есть ничто из внутримирного подручного. Но это ничто подручного, единственно понятное повседневной усматривающей речи, вовсе не есть тотальное ничто. Ничто подручности коренится в исходнейшем “ничто”, в мире» (*Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В. Библихина. – М.: Ad marginem, 1997. С. 187). Впрочем, в своей более ранней работе «Редукция и данность» Марион отличает хайдеггеровский анализ ужаса в «Бытии и времени» от попытки мыслить ужас как то, что раскрывает Ничто, в «Что такое метафизика?» (*Marion J.-L.* Réduction et donation. P. 111 – 113).

⁵⁰ Отметим, что хайдеггеровский ужас – это, если верить Лакану, далеко не психоаналитическая тревога; неслучайно Лакан, перечисляя философов, пытавшихся «спроецировать я в процесс рождения тревоги», исключает из этого списка Хайдеггера: «Есть один мыслитель, которого я в этот ряд не поставил... Пресловутое бытие-к-смерти, тот путь, которым Хайдеггер искусными рассуждениями подводит нас к искусному вопрошанию о бытии сущего, через тревогу на самом деле не пролегает» (*Лакан Ж.* Тревога. Семинар. Книга X (1962/1963) / пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Гнозис; Логос, 2010. С. 12 – 13).

⁵¹ *Marion J.-L.* Réduction et donation. P. 114.

⁵² Следует отметить глубокую непоследовательность Мариона, который сначала использует это различие для того, чтобы обосновать «самость» феномена, а потом от него избавляется для того, чтобы обеспечить «непоколебимость» данности.

⁵³ О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / пер. В. Рокитянского // Логос. 2011. № 3 (82). С. 144 – 171.

⁵⁴ *Derrida J.* Donner le temps. 1. La fausse monnaie. – Paris: Galilée, 1991. P. 18, 24, 25.

⁵⁵ О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом. С. 150.

⁵⁶ Там же. С. 150 – 151.

⁵⁷ *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss // *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. Précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Cl. Lévi-Strauss. – Paris: PUF, 1950. P. XXIII.

⁵⁸ То «внесение субъекта исследования в скобки», которое Н.С. Автономова удачно окрестила «эпохе наоборот» (См.: *Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыт философии языка. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. С. 32).

⁵⁹ *Derrida J.* Donner le temps. P. 42.

⁶⁰ Ibid. P. 39.

⁶¹ Ibid. P. 38.

⁶² *Derrida J.* Donner la mort // *L'éthique du don.* Colloque de Royaumont. – Paris: Métailié-Transition, 1992. P. 101.

⁶³ *Derrida J.* Le siècle et le pardon. Foi et savoir, suivi par Le siècle et le pardon. – Paris: Seuil, 2000. P. 114.

⁶⁴ *Derrida J.* Donner la mort. P. 102.

⁶⁵ Ibid. P. 96.

⁶⁶ *Derrida J.* Foi et savoir... P. 110.

⁶⁷ *Derrida J.* Donner la mort. P. 91.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ *Marion J.-L.* Figures de phénoménologie : Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida. – Paris : Vrin, 2012. P. 124.

⁷⁰ Там же. P. 126.

⁷¹ Деррида истолковывает событие дара в терминах удачи, τύχη, которая «выпадает» на долю субъекта (*Derrida J.* Donner le temps. P. 159–169). См. также о τύχη: *Лакан Ж.* Основные понятия психоанализа. С. 60 и след.

Аннотация

Статья посвящена описанию марионовской «редукции к данности». Сравнивая подход Деррида и Мариона к проблеме дара, автор показывает, что произведенное Марионом расширение поля феноменологической работы, с одной стороны, лежит в общем русле французской феноменологической мысли, а с другой – опирается на вполне традиционное представление о философствующем субъекте как суверенном держателе абсолютной истины.

Ключевые слова: феноменология, метод, редукция, феномен, созерцание, дар, Марион, Деррида.

Summary

In this paper I discuss Jean-Luc Marion's «reduction to givenness». Comparing Marion's approach to gift with that of Derrida, I show that this enlargement of the area of phenomenology goes in line with the main trends of the contemporary French phenomenology. Furthermore, I demonstrate that Marion views the role of the philosophizing subject in quite a traditional way – as the sovereign holder of absolute truth.

Keywords: phenomenology, method, reduction, phenomenon, intuition, gift, Marion, Derrida.