

**И.С. ВДОВИНА ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВО ФРАНЦИИ  
(историко-философские очерки).  
– М.: Канон+, 2009. – 399 с.**

*3.А. СОКУЛЕР*

Рецензируемая книга интересна тем, что она посвящена современной французской философии, и при этом в ней не идет речь о смерти человека, разрушении смыслов, всевластии знаков, освобожденных от смысла, тотальности симулякров и т.п. Открывая эту книгу, мы попадаем в другую французскую философию, в которой на месте остались и человек, и смысл, и действительность.

Книга построена как последовательность четырех исследований, посвященных, соответственно: Мерло-Понти, Дюфрену, Левинасу и Рикёру. Из них Микель Дюфрен практически неизвестен в нашей стране, тогда как Мерло-Понти, Левинас и Рикёр активно переводятся на русский язык, во многом благодаря усилиям самой И.С. Вдовиной, и привлекают все больший интерес. Выбор именно этих фигур связан с тем, что, как отмечает сама исследовательница, «наиболее значимый период в развитии феноменологии во Франции XX века связан именно с изучаемыми нами философами. Они – каждый по-своему – занимались разработкой проблем, которые либо расширяли и углубляли “узкие” места в феноменологии Гуссерля, либо формулировались и обосновывались как ее “неожиданное” продолжение» (С. 388).

Каждое из этих исследований не независимо от других. Однако соединенные в одной книге, они дают целостный образ такого неповторимого интеллектуального явления, как феноменология во Франции.

Первый раздел книги посвящен Морису Мерло-Понти. Прежде всего, реконструируется понимание философии, которая, согласно Мерло-Понти, не является наукой (хотя и не противостоит научному знанию), а остается вопрошанием бытия, выражением удивления перед ним. Это вопрошание никогда не получит окончательного ответа, но в нем вопрошающее открывает для себя существование вопрошаемого, позволяет ему быть. При этом исследовательница подчеркивает, что для Мерло-Понти философия исследует целостный человеческий опыт, однако не претендует на преодоление противоречий человеческого существования, не предсказывает, что в светлом будущем человек обретет свою целостность. «Философии, – так формулирует автор убеждения Мерло-Понти, – не дано знать, на что способна свобода человека, какими будут нравы и возможности людей в будущей цивилизации. Философское сознание не обладает ключом к пониманию истории общества и личности» (С. 23). При этом философия не

отказывается от идеала гуманизма, однако философский гуманизм XX в. освобождается от иллюзий и говорит о человеке и его разуме «сдержанно и скромно» (С. 24). Философия признает случайность человеческого бытия. Но именно такая философия не замыкается в рамки внутреннего, а стремится к осмыслению истории и социального существования человека.

Главным открытием феноменологии, согласно Мерло-Понти, является интенциональность. Он истолковывает ее в направлении признания того, что мир уже есть тут до моего анализа, что он остается естественной средой и полем всех моих восприятий. Человек от начала до конца соотнесен с миром. «Основную задачу своей философии Мерло-Понти видел в том, чтобы описать непосредственный контакт человека с миром... сформулировать идею жизненного опыта, предшествующего любой мысли о мире, существующего до знания о нем» (С. 32). «Мерло-Понти стремился увести феноменологию с уровня чистого сознания в мир конкретной жизни, воплотить ее в индивидуальном и социальном существовании человека» (там же). При решении этой задачи Мерло-Понти опирается на Монтеня, Мен де Бирана и Бергсона.

Рассматривая различные моменты его философствования, автор не признает резкого поворота в творчестве Мерло-Понти, отмечая, что вся его философия выходит из феноменологии восприятия. Показывается также важность темы тела в философии Мерло-Понти. Признание приоритета тела (в другом отношении – восприятия) необходимо Мерло-Понти для того, чтобы выйти за пределы философии сознания. Тело, будучи плотью, продолжением плоти мира, одновременно является и «экзистенциальным ориентиром всего сущего». «Именно тело, а одновременно с ним и человеческая субъективность поддерживают целостность и гармонию мира. Тело само есть целостность и поэтому оно имеет доступ к целостности мира» (С. 45).

Обращаясь к творчеству Микеля Дюффрена, И.С. Вдовина отмечает, что «фигура М. Дюффрена весьма значительна в философии и эстетике феноменологического толка» (С. 107). В то же время в феноменологической эстетике он занимает особое место, определяемое «изначальной философско-антропологической направленностью его эстетического учения» (С. 108).

Прослеживая истоки и влияния, испытанные Дюффреном, И.С. Вдовина отмечает влияние Гуссерля, но в то же время – М. Шелера, Г. Башляра, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра, П. Рикёра и др. Показывается, что Дюффрен прочитывает Гуссерля сквозь призму идей Сартра и Мерло-Понти. Поэтому он не согласен с той ролью, которую Гуссерль приписывает трансцендентальной субъективности и пытается заменить трансцендентального субъекта воплощенным, телесным субъектом. Интенциональ-

ность выступала для Дюффрена как «солидарность субъекта и объекта». В то же время, в своем понимании Природы (соприродность человека и мира), несущем на себе следы влияния Шелера и Мерло-Понти, Дюффрен по существу противостоит Хайдеггеру. Обращаясь к феноменологии, Дюффрен надеялся, что она позволит обнаружить и описать не столь драматическое и безысходное, как это оказывалось у экзистенциалистов, отношение человека с миром. При этом эстетика оказывалась у него обращением к тому уникальному первичному опыту, в котором человек обретает смысл и человечность собственного существования – в этом опыте заявляло о себе глубокое и близкое отношение человека к природе. «В эстетике Дюффрена прочитываются гуманистический пафос, обостренное чувство истории, заинтересованность в социальной роли искусства» (С. 109). Дюффрен пытался противостоять антигуманизму XX в. (Хайдеггер, Фуко, Альтюссер и др.). «Выступая в защиту человека, Дюффрен считает, что, прежде всего, следует рассмотреть отношение человека к миру, а затем – отношение человека к человеку... Дюффрен, как и Мерло-Понти, говорит о фундаментальной двойственности человеческой участи: человек находится в мире как часть его и как коррелят мира, как эмпирический субъект и как субъект трансцендентальный; субъектность человека всегда неотчуждаема и всегда находится под угрозой» (С. 138).

По объему наибольшим в книге является раздел, посвященный Эмманюэлю Левинасу. Вслед за Рикёром и Деррида, И.С. Вдовина говорит о том, что философская мысль Левинаса располагается в пространстве «между» гуссерлевской феноменологией и хайдеггеровской фундаментальной онтологией. Поэтому автор вводит читателя в философствование Левинаса через его соотношение с Гуссерлем и Хайдеггером. Гуссерль, с точки зрения Левинаса, дал философии метод – метод описания, который не измеряет описываемый факт сознания некими идеальными мерками, а только и позволяет воссоздать его в его специфике. «Значение Гуссерля Левинас видит в том, что он изменил само понятие философии. Философия... должна работать в иной сфере опыта и иными методами, нежели наука» (С. 174).

Далее, для Левинаса чрезвычайно важно феноменологическое понятие интенциональности, но при этом, по мнению И.С. Вдовиной, Левинас существенно изменяет ее понимание. Он «будет искать пружину интенциональной жизни не в направленности сознания к объекту, а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой духовной жизни. “Сознание о”, выражающее сущность гуссерлевской интенциональности, Левинас заменит на “жить чем-то” в глубоко духовном понимании этих слов» (С. 173).

Важность феноменологии, с точки зрения Левинаса, состоит также в том, что Гуссерль создал новую онтологию: феноменология открывает подходы к бытию, высвечивает *смысл* существования. В то же время, в идее конкретного бытия, по мнению Левинаса, уже заключена идея интересубъективности, и потому гуссерлевская феноменология, как он считает, приоткрывает тему Другого: «Преодолев с помощью идеи интенциональности обобщающий и тотализующий характер представления, феноменология выводит на путь субъект-субъектного отношения, иными словами, отношения этического. Этическое измерение требуется самой феноменологией как собственное “по ту сторону” – по ту сторону сущности, то есть бытия, отличного от существующего» (С. 179). В результате вырисовывается сложное, внутренне диалектическое соотношение мысли Левинаса и основоположника феноменологии, которое существенным образом характеризует и феноменологию, и философию Левинаса: Левинас, провозгласив этику как первую философию, разрывает с феноменологией; однако разрыв с феноменологией определенным образом принадлежит сути самого феноменологического метода.

Рассматривая философию Хайдеггера, Левинас продолжает многие темы, прочерченные при обсуждении позиции Гуссерля. Отношение Левинаса к хайдеггеровской философии трудно свести к одному знаменателю. Он говорит о мощности и оригинальности его учения, и признает, что оно открыло перед философией новые возможности. Благодаря Хайдеггеру, в слове «бытие» пробудилась его глагольность, стало ясно, что, говоря о бытии, мы говорим о том, что происходит, о событии бытия. Сопоставляя концепции Гуссерля и Хайдеггера, Левинас отдает предпочтение хайдеггеровскому философствованию, которое осуществляет движение к конкретному человеку. Гуссерль, по мнению Левинаса, отделяет философию от конкретного человеческого существования, от его жизни, времени, общества, истории, тогда как Хайдеггер открывает возможности для обращения к этим моментам.

Однако одновременно Левинас и критикует Хайдеггера за его утверждение приоритета бытия по отношению к сущему. С точки зрения Левинаса, хайдеггеровская онтология, подчиняющая отношение к Другому отношению с бытием как таковым, «остается в плену анонимности и в конечном счете неизбежно ведет к насилию, имперскому владычеству, тирании» (С. 189).

Обращаясь к тому, как выстраивается тема Другого в философии Левинаса, И.С. Вдовина замечает, что «рядом с Левинасом трудились такие мыслители, которые, как и он, сделали проблему Другого предметом своих исследований» (С. 194), называя среди них в первую очередь Г. Марселя и М. Бубера, а также писав-

ших ранее Фр. Розенцвейга и Л. Фейербаха. Предметом исследования в настоящей книге становится соотношение концепций Левинаса, Марселя и Бубера, что позволяет показать особенность позиции Левинаса. Конечно, он не открыл проблему Другого, но он доказывал, что структура отношения к Другому является этической и что именно в этом качестве данное отношение должно стать основополагающим для философской мысли.

При чтении книги у меня осталось впечатление, что наиболее близок самой И.С. Вдовиной П. Рикёр, которому посвящено последнее, следовательно, итоговое исследование. Автор знакомит с каждым из рассматриваемых персонажей, представляя их биографии, но биография Рикёра, как кажется, является наиболее подробной. И хотя И.С. Вдовина неизменно сохраняет сдержанную объективистскую манеру, избегая собственных оценок, не раскрывая собственной позиции в тех спорах, аргументы которых она реконструирует, однако у меня сложилось убеждение, что именно подход Рикёра вызывает в ней внутреннее согласие и именно с ним связывает автор видение перспектив развития философии.

Описывая творческую эволюцию Рикёра, анализируя его основные работы, И.С. Вдовина показывает диалогичность философствования Рикёра, рассуждения которого неизменно выстраиваются — не в споре, а именно в диалоге с мыслителями прошлого и современными ему философами. Он умеет не отвергать с порога как нечто совершенно чуждое самые разные идеи и концепции, а извлекать из них нечто как момент развития самой проблемы. Мышление Рикёра отмечено способностью соединять разрозненные нити, аспекты, подходы, избегая прямолинейности и проходя между крайностями, например, в своей этике соединяя этику Аристотеля и Канта.

Рикёр, как показывает И.С. Вдовина, различает три формы феноменологии: кантовскую, гегелевскую и гуссерлевскую. «Общей для них проблемой выступает то, как вещи являют себя» (С. 291). Рикёр видит необходимость соединения гегелевской и гуссерлевской феноменологии. Позднее он укажет также на необходимость соединения фрейдистской и гегельянской герменевтики (С. 317 и сл.). С точки зрения Рикёра, «феноменология родилась под угрозой субъективизма и солипсизма» (С. 292), тогда как для него самого интенциональность — это изначальная открытость миру. Поэтому герменевтический проект, вышедший из феноменологии, важен для него тем, что в герменевтике интерпретация становится прояснением и развитием онтологического понимания.

В то же время «главной задачей своего творчества Рикёр считает разработку концепции человека с учетом того вклада, который внесли в нее значительнейшие учения современности: фи-

лософия жизни, феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, структурализм, аналитическая философия, философия морали, философия религии, философия политики и др., — имеющие глубинные истоки, заложенные еще в античности, и опирающиеся на идеи своих непосредственных предшественников — Канта, Фихте, Гегеля» (С. 293).

Рикёр показывал, что определение личности невозможно без обращения к этике и идеям справедливости. Личность как этическая личность конституировалась на тройственной основе — лингвистической, практической и нарративной. При исследовании каждого из этих аспектов Рикёр руководствовался методологической установкой «долгого пути»: никогда не переноситься *сразу* в план онтологии, план бытия предмета рассмотрения, а погружаться в него постепенно, раскрывая и используя различные возможности истолкования. Исследовательница подробно описывает «регрессивно-прогрессивный метод», лежащий в основе рикёровской герменевтики, рассматривает его подход к текстам культуры, к морали, этике, политике.

Идеи Рикёра становятся завершением и последним словом настоящей работы. Взятые вместе, четыре очерка рельефно показывают особенности французской феноменологии: принципиальное место, которое заняла тема телесности, обращение к проблеме Другого, связь с этикой, озабоченность социально-политическими вопросами, гуманистическая устремленность.

Именно такая феноменология видится И.С. Вдовиной наиболее перспективной. Она утверждает, что: «М. Мерло-Понти, М. Дюфрен, Э. Левинас, П. Рикёр на протяжении только что завершившегося столетия играли заметную роль в осмыслении проблем, которые, как можно предположить, займут важное место в философской деятельности XXI века» (С. 394). Ибо, по ее убеждению, «с уверенностью можно утверждать, что ответственность, вина, покаяние, прощение будут в центре этики XXI века» (С. 393).

Рецензируемая работа предлагает нам динамичный, развивающийся образ феноменологии и одновременно показывает, что слухи о смерти человека и конце гуманизма в современной философии сильно преувеличены.