

*К. А. ЕРМИЛОВ**

НЕИНТЕНЦИОНАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МИШЕЛЯ АНРИ И ВОПРОС О СУБЪЕКТИВНОСТИ КАК ПРЕДЕЛЕ ЭТОГО ПРОЕКТА**

Аннотация: В статье рассматривается проект неинтенциональной феноменологии французского философа Мишеля Анри. Ставится вопрос о сущности интенциональности и пределах классической феноменологии. В контексте проблемы трансцендентальной аффективности и самоаффектации жизни указывается необходимость неинтенциональной феноменологии. Через проблему субъективности выводится критическое утверждение о пределах проекта неинтенциональной феноменологии Мишеля Анри.

Ключевые слова: неинтенциональная феноменология, субъективность, самоаффектация жизни, Мишель Анри, Гуссерль, Хайдеггер, Левинас.

K. A. ERMILOV

NON-INTENTIONAL PHENOMENOLOGY OF MICHEL HENRY AND THE QUESTION OF SUBJECTIVITY AS THE LIMIT OF THIS PROJECT

Annotation: The article discusses the project of non-intentional phenomenology of the French philosopher Michel Henri. The question is raised about the essence of intentionality and the limits of classical phenomenology. In the context of the problem of transcendental affectivity and self-affectation of life, the need for non-intentional phenomenology is indicated. Through the problem of subjectivity, a critical statement is derived about the limits of the Michelle Henri non-intentional phenomenology project.

* *Ермилов Кирилл Андреевич*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный экономический университет.

** Статья выполнена при поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта № 19-011-00899А «Деструкции (пост)современности и топологическая субъективность: утверждение субъекта-свидетеля».

Key words: non-intentional phenomenology, subjectivity, self-affectation of life, Michelle Henry, Husserl, Heidegger, Levinas.

Мы обращаемся к тексту Мишеля Анри «Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего»¹ не только и не столько для того, чтобы разобраться в актуальной феноменологической проблеме, сколько для того, чтобы усилить понимание и дать интерпретацию феноменологии как таковой. Критическое отношение к *центральному* понятию феноменологии, понятию интенциональности, должно указать на пределы и ограничения феноменологии в т.н. «классическом» ее виде. В свою очередь, последовательное отрицание должно приводить к новому утверждению. Задача состоит в описании характера и раскрытии содержания этого нового утверждения, а также в описании возможных потерь на пути к этому утверждению.

С другой стороны, внимательное отношение к данному вопросу даст возможность увидеть пределы подхода к проблеме неинтенциональной феноменологии, а также принять во внимание возможность *расширения* феноменологического поля исследований в целом.

Так как имя Мишеля Анри сравнительно мало известно в России, то приведем биографию философа, хотя бы и кратко. Мишель Анри (Henry) (1922–2002) — один из выдающихся философов второй половины XX века, феноменолог, писатель, католический богослов. Родился во Французском Индокитае на территории современного Вьетнама. После смерти отца, морского офицера², Мишель с матерью остаются в колонии. Но после того как мальчику исполняется семь лет, семья переезжает в Париж. «В годы обучения в лицее Генриха IV М. Анри выделялся среди сверстников своими неординарными способностями к литературе. Однако сразу после окончания лицея, «войдя в чарующий мир идей», как говорил сам Анри, он избрал своей судьбой именно философию. В подготовительном классе Мишель Анри выбрал курс Жана Ипполита; впоследствии Ипполит вместе с Жаном Валем стали его научными руководителями»³. В 1943 году Анри участвовал в Сопротивлении.

После войны «вместе с А. Биро и Ж. Бофре он навещает М. Хайдеггера в его маленькой хижине в Тодтнауберге. Продолжительная философская беседа с Хайдеггером произвела на Анри неизгладимое впечатление»⁴. После защиты диссертаций⁵ Анри потребовался не один год для того, чтобы

переосмыслить понятие интенциональности у Гуссерля, философией которого он восхищался. «Мишель Анри предпочел провинциальную жизнь и занятия наукой вдалеке от парижской суеты и соблазнов Сорбонны, и с 1960 года и до выхода на пенсию в 1982 году он был профессором университета Монпелье. Кроме феноменологической проблематики, которой посвящен его *opus magnum*, «Сущность явления» (1965), М. Анри занимался последовательной критикой марксизма, написал несколько романов, книгу о В. Кандинском, а также три важные работы, в которых феноменологическое философствование тесно переплетается с богословской проблематикой («Слова Христа», «Воплощение» и «Аз есмь истина»)⁶. Анри вел преподавательскую деятельность до самой смерти, последовавшей в 2002 году. В настоящее время работает фонд имени французского философа, проводятся конференции и мероприятия, посвященные научному наследию Мишеля Анри.

Итак, обратимся к заявленной проблеме — проблеме обоснования неинтенциональной феноменологии в философии Мишеля Анри. Собственно, обратный вопрос, вопрос об интенциональности, является ключевым для феноменологии Гуссерля, которая, в свою очередь, служит основанием для всего феноменологического движения в целом. Понятие интенциональности возводится еще к Аристотелю⁷, далее проходит через схоластику и встречается заново в аристотелевском «ренессансе» XIX века в исследованиях Франца Brentano. Раскрытие смысла интенциональности производится в феноменологической философии Гуссерля и служит одним из методических оснований в проекте фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Однако уже Эммануэль Левинас радикально пересматривает проблему интенциональности, «он утверждает, что интенциональность может быть нацелена не только на предметы, не только на мир как таковой, но и на другого. Но такая интенциональность приобретает строгий смысл только при условии изменения структуры интенциональности, которая должна сберегать в себе инаковость другого, не сводя его к предмету, т. е. к когнитивному или онтическому содержанию, присваиваемому сознанием. Это изменение заключается в «инверсии интенциональности, т. е. в выявлении того, что Левинас называет «встречным сознанием» (*une conscience à contre-courant*). Встречная интенциональность (*une contre-intentionnalité*) вменяется моему сознанию, встречному сознанию, нацеливаясь из внешней позиции (я) к центру, который конституируется уже не моим сознанием, но Другим, чье лицо

внушает мне уважение»⁸. Другой — это не предмет, так как не сводится к предметности. Направленность сознания не позволяет Другому быть не предметно, т. е. в конечном счете не позволяет быть собой, быть Другим. В этом случае интенциональность сознания связана с конституированием другого «по моему образу и подобию», что приводит лишь к построению проекций вместо опыта Другого. Мышление должно в случае мышления Другого быть подготовлено к выходу за свои пределы, к нетождеству. На первый взгляд, это кажется нарушением самих принципов философского мышления, провозглашенных еще в античности. Но «разве мышление может быть только мышлением того, что равно ему самому, того, что оно кроит по собственной мерке?»⁹, — спрашивает Левинас. Действительно, мышление для того, чтобы быть подлинным мышлением, νόησις (мыслящим внятием в греческом смысле), должно мыслить то, что ему не равно. Тем самым и обретая подлинное тождество и равенство с собой¹⁰. С этого пункта перейдем к рассмотрению проекта неинтенциональной феноменологии Мишеля Анри.

Итак, Анри наследует предшествующую ему феноменологическую традицию и подвергает ее радикальной критике вместе со всей философией в целом. Проект неинтенциональной феноменологии носит критический характер, «критическая направленность этого проекта ни в коей мере не ограничивается интенциональной, то есть классической, феноменологией, помимо этого, данный проект осуществляет критику всей философии в одном из существенных аспектов общего направления ее развития»¹¹, пишет Анри. «И Гуссерль, и его комментаторы неоднократно указывали, что предметом феноменологии служат не вещи, а тот способ, каким они даны, не предметы, а «предметы в их Как (Gegenskunde im Wie)». Следовательно, предметом феноменологии должны быть феномены, которые рассматриваются не исходя из их частного содержания, но именно в Как их данности. Как данности феномена — это его чистая феноменальность, не то, что является, но именно способ его явления, то есть в конечном счете явление как таковое»¹².

Сам объект феноменологии — феноменальность. Согласно Анри, «оригинальность феноменологии следует понимать исходя из объекта, который она себе назначает. В то время как другие науки изучают специфические феномены: физические, химические, биологические, исторические, юридические, социальные, экономические и т. д., — феноменология задается вопросом о том, что позволяет феномену быть феноменом, то есть о чистой феноменальности как таковой»¹³.

Мишель Анри указывает на принципиальное отступление от принципа феноменальности — на разрыв между явленностью и явлением. «Явление настолько решительно отворачивается от самого себя, что оно полностью обращено к чему-то иному, отличному от него самого. Явление обращено вовне. Оно есть интенциональность. Поскольку явление в качестве интенциональности сущностным образом отсылает к тому, что оно приводит к видимости, является уже не само явление, но то, что оно заставляет явиться в себе самом: сущее. Предмет феноменологии, ее «сама вещь» искажается таким образом, что ее предметом оказывается не явление, но явление сущего и, в конце концов, само сущее в качестве являющегося»¹⁴.

Таким образом, согласно Анри, в самой интенциональности заключается причина потери предмета феноменологии, как дуализме показывающего себя и явления как такового. А. В. Ямпольская, рассматривая данную проблему, указывает, что согласно Анри «этот дуализм связан с «фундаментальной философской ошибкой» Гуссерля, которая состоит в фактической утере данности как главного предмета феноменологического рассмотрения. В результате этой ошибки «историческая феноменология», феноменология Гуссерля и Хайдеггера, оказывается в плену у «принципа всех принципов», который предполагает глубоко ложную (с точки зрения Анри) трактовку того, что есть явление. Вместо того чтобы сделать предметом феноменологии явление самого явления, «принцип всех принципов» утверждает в качестве «самой вещи» феноменологии являющееся сущее, или же интенциональный предмет, взятый в дающем его созерцании феноменологическому наблюдателю. В итоге явление «пред-полагается» как горизонт видимости, внутри которого может стать феноменом то, что может стать видимым. Из этой, весьма частной, интерпретации понятия явления, заимствованной еще в Античности у здравого смысла, вытекает двойственность явления и того, что является»¹⁵.

Здесь возникает следующий вопрос — вопрос о проблеме обоснования интенциональности. Что делает возможной интенциональность? Интенциональность у Гуссерля становится самим принципом феноменальности. Однако проблема состоит, согласно Анри, в том, что интенциональность не «основывается на себе самой». Мы говорим о видении, но сам акт видения остается невидимым, «в затемнении». Данность остается здесь не проясненной, речь идет лишь о сущем, которое является, а не о самом явлении и феноменальности. «Данность, о которой идет речь в феноменологии Гуссерля

и Финка, сущностно подразумевает отношение к сущему, поскольку за данность выдается именно взгляд, тот взгляд, в котором сущее изначально открывается нам в своем истинном бытии»¹⁶, говорит Мишель Анри. Явление в интенциональности лишается само себя. Самоданность, о которой сказано у Гуссерля, не только не обоснованна, но и «понятие самоданности переворачивается с ног на голову и лишается всякого смысла. Отныне оно имеет отношение не к внутренней возможности самой данности, а лишь к тому простому факту, что сущее является»¹⁷. Мишель Анри далее дистанцируется от критики Гуссерля Хайдеггером. Вопрос о феноменальности, согласно французскому философу, не лежит в плоскости бытия сущего¹⁸.

Основание данности в таком случае может быть связано лишь с самоявленностью, которая при этом была бы феноменологически действенна. Здесь возникает серьезная трудность, на которую указывает сам Анри. «Где же мы видим подобное самоявление, сохраняющее за своей собственной феноменальностью способность являться самому себе? Нигде. Это может означать две вещи: либо такого явления как самоявления не существует, либо оно чужеродно интенциональному усмотрению в акте видения, и от него остается принципиальным образом сокрыто, а значит, посредством интенциональности его увидеть действительно нельзя. Однако пример интенциональности и, следовательно, сознания вообще, которое современная философия мыслит в терминах «сознания чего-либо», а значит, и пример познания и собственно науки как формы познания побуждает нас не исключать возможность явления, выходящего за рамки интенционального усмотрения»¹⁹.

Самоявленность, а значит и подлинная феноменологическая данность, может быть, согласно Мишелю Анри, только неинтенциональной. В конечном счете, феноменальность «находит свою окончательную сущность в жизни», которая понимается здесь как то, что испытывает само себя. А это и «есть самоявление явления»²⁰. Феноменологической субстанцией этого «испытывания себя самого есть трансцендентальная аффективность»²¹. При этом «смысл «аффектированности» у Анри непосредственно связан с тем, что сознание рассматривается в первую очередь не только как абстрактно-активное, но и как связанное с конкретно-пассивным впечатлением душевно-аффективного характера. В этом плане можно различать гетеро- и автоаффектацию, так как источник аффектации чувственности имеет двоякий характер: объективный и психологический. Кроме того, мы находим похожий термин «страсти

души» (*passions de l'ame*), который также переводит πάθη. Начиная с картезианства, такими «страстями» назывались длительные аффекты, наполненные образным или иным содержанием, которые господствовали над духовной жизнью человека»²². В этом ключе Анри ссылается на 26-ю главу «Страстей души» Декарта²³, где речь о достоверности аффекта²⁴ в сновидении вне зависимости от степени достоверности содержания сновидения.

Феноменология жизни, о которой говорит Анри, дается «в радикальной феноменологической редукции, или, точнее, «контр-редукции»²⁵, как выражает эту мысль сам философ. При этом феноменологическая редукция мира²⁶ рассматривается Анри как нонсенс, но как совершенно необходимый нонсенс. «Феноменологическая редукция, приводящая к неинтенциональной феноменологии, к феноменологии жизни, является радикальной феноменологической редукцией в том смысле, что она относится не к сущему, но к самой феноменальности. Неслыханно, но эта редукция выводит из игры феноменальность мира, тот экстатический горизонт приведения к видимости [*visibilisation*], где (как принято считать еще со времен античной философии) показывает себя все то, что способно себя показать нам и, следовательно, стать объектом какого-либо, и в частности научного, познания. Как только приостановлено обращение к горизонту мира, остается только Перво-Открытие, приводящее себя к себе, и через собственную феноменальность, которая есть неэкстатическая страсть [*πάθος*] жизни»²⁷. Разумеется, и боль и радость жизни, раскрытая Анри, напоминает «несчастное сознание» в «Феноменологии духа» Гегеля, которое является довольно высоким уровнем познания, позволяющим разомкнуть в понимании подлинные глубины бытия.

Собственно, у Мишеля Анри жизнь относится только к самой себе, но при этом размыкает вещи, интерсубъективность и все социальные практики²⁸. Именно поэтому важно не упустить здесь проблему субъективности. Обращение Мишеля Анри к философии Шопенгауэра вполне закономерно²⁹. В этой связи речь идет о том, что в отличии от понятия жизни введенного Шопенгауэром, жизнь приходит как Я, «это свойственно любой жизни и любому определению жизни; так, не может быть страдания, которое не было бы чьим-то страданием»³⁰.

В конечном счете необходимо подвести некоторые итоги. Проект неинтенциональности, действительно, открывает некоторые перспективы для будущего феноменологии. Философия Мишеля Анри не просто расширяет поле

феноменологической проблематики, но интенсифицирует феноменологическое проживание и выражение феноменологической мысли, обращает нас еще раз к проблеме истока феноменальности, ставя перед вопросом о самоъявленности жизни и трансцендентальной аффектации.

Проблема субъективности в контексте неинтенциональности, на наш взгляд, обращает внимание на пределы подхода Мишеля Анри. Могу ли я получать удовольствие и не знать, что я его получаю, спрашивал еще платоновский Сократ в диалоге «Филеб» (21 b-d). Эдмунд Гуссерль в этой связи указывал на данную проблему следующим образом: «Каким бы вариациям ни подвергалась интенциональность, начиная с момента ее первого обнаружения в способах актуальной направленности на предметы, все это будут вариативные формы свершений, в конечном счете осуществляемых Я»³¹. Другими словами в этом контексте, контексте Я, мы можем сформулировать вопрос так: насколько может быть неинтенциональной интенциональность? Если остается Я, а у Мишеля Анри, Я остается, то остается и проблема интенциональности. Трансцендентальная аффективность указывает на бесконечно малую, но все-таки, интенциональность. *Пассивную интенциональность*. С обратной стороны, перефразировав платоновский вопрос, могу ли я получать удовольствие и не знать, что я его получаю, мы выходим также на проблему интенциональности, но — с другой стороны. Как указывал в свое время Хайдеггер, «интенциональность не отношение к внешнему предмету, которым можно было бы наделять переживания и которое было бы явлено в некоторых переживаниях; переживания интенциональны сами по себе, как таковые»³². Самоаффектация жизни, о которой говорит Мишель Анри, связывает воедино проблему активности и пассивности жизни. Можно говорить о некой «вторичности» интенциональности в этом контексте, но эта вторичность достаточно условна. Проблема интенциональности, таким образом, через вопрос о трансцендентальной аффективности и самоаффектации жизни выходит на новый уровень.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М., 2014. С. 43–57.

² <https://www.michelhenry.org/biographie/>

³ *Гущина Т. Г.* Мишель Анри. Путь философа // Историко-философский ежегодник. 2010. № 2009. С. 219.

⁴ Там же. С. 220.

⁵ Основной диссертацией Мишеля Анри стала «Сущность манифестации», в качестве второй диссертации он представил исследование «Философия и феноменология тела», работа над которой была закончена еще в 1949 г.

⁶ *Ямпольская А. В.* Предисловие к переводу статьи Мишеля Анри «Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего» // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М., 2014. С. 39.

⁷ *См. Артеменко Н. А.* Хайдеггеровская «потерянная рукопись»: на пути к «Бытию и времени». СПб., 2012. С. 61.

⁸ *Karpo V.* Современная французская феноменология // Философские науки — 3/2011. С. 92.

⁹ *Левинас Э.* Заметки о смысле (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М., 2014. С. 25.

¹⁰ Кроме греков, эта позиция была выражена и в немецком идеализме.

¹¹ *Анри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М., 2014. С. 43.

¹² Там же, С. 45.

¹³ *Анри М.* Феноменология жизни // Логос, № 3 (82) 2011. С. 172.

¹⁴ *Анри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего, с. 46.

¹⁵ *Ямпольская А. В.* К проблеме феноменальности мира у Мишеля Анри // Логос № 5 (78) 2010. С. 248–249.

¹⁶ *Анри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего. С. 48.

¹⁷ Там же. С. 49.

¹⁸ Кроме того, в свое время Хайдеггер указывал, что «интенциональность — не окончательное объяснение психического, но первоначальная отправная точка в деле преодоления не критических допущений, таких как традиционные определения действительности в качестве психического, сознания, связи переживаний, разума. Но если основное феноменологическое понятие содержит в себе эту задачу, то оно ни в коей мере не может быть ключом к феноменологии; напротив, лишь посредством раскрытия того, что оно обозначает, феноменология обретает себя самое и свои возможности, поэтому мы должны открыто признать, что принадлежность *intentum* к *intentio*

является далеко не ясным фактом. Остается загадкой, как интендированность некоторого сущего соотносится с самим этим сущим, сомнительно и то, можно ли вообще так ставить вопрос. Но и постановка вопроса об этих загадках остается невозможной, пока их загадочность скрыта от взора теориями в пользу интенциональности или против нее. Стало быть, мы продвинемся в понимании интенциональности лишь тогда, когда перестанем спекулировать о ней и попытаемся проследить интенциональность в ее конкретности». *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 52.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что ранний Хайдеггер берет интенциональность в ее «прагматическом» значении. Интенциональность здесь становится понятна, прежде всего, через практику интенциональности в ее применении к делу.

¹⁹ *Анри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего. С. 52.

²⁰ Там же. С. 53.

²¹ Там же.

²² *Гашков С.* К проблеме телесности во французской постфеноменологии // Логос № 5 (78) 2010. С. 239.

²³ «Следует также заметить, что иногда изображение это так похоже на изображаемую вещь, что нас могут обмануть восприятия, относящиеся к внешним предметам или к некоторым частям нашего тела; однако никак нельзя ошибиться в отношении страстей, поскольку они так близки нашей душе и так укоренены (*interieurs*) в ней, что невозможно, чтобы она их чувствовала, а они не были в действительности такими, какими она их чувствует. Точно так же часто во сне, а иногда даже и наяву некоторые вещи представляются нам так ясно, как будто они действительно находятся у нас перед глазами или чувствуются в теле, когда этого на самом деле нет; между тем, находясь во сне или замечтавшись, нельзя испытывать печали или быть охваченным какою-нибудь другой страстью, если душа ее не испытывает». *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. М., 1989. С. 493–494.

²⁴ О познавательном и одновременно скрывающем характере аффектов говорил Хайдеггер. «Аффекты и способы чувствования действительно способны открывать само вот-бытие (*Dasein*) в его бытии. Но одновременно те же самые феномены — в силу некоторой своеобразной бытийной связи в вот-бытии, с которой мы еще познаем, — содержат в себе тенденцию и возможность *скрывать* мир и само вот-бытие: возможность сокрытия, обман, проистекает из того же источника, что и открытость. Обман возникает не в силу ошибки в умозаключении, но только в силу первичного непонимания, т. е. в силу сокрытия, которое должно быть понято, опять же, на основе способа существования вот-бытия. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. С. 270.

²⁵ Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего. С. 54.

²⁶ Проблема мира у Анри теснейшим образом связана с мирностью (die Weltlichkeit) «Бытия и времени». См. Heidegger M. Sein und Zeit. S. 63–130.

²⁷ Там же.

²⁸ O'Sullivan M. Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief. An Introduction to the Work of Michel Henry. Bern, 2006. P. 57.

²⁹ Henry M. Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité. Paris, 2003. P. 132.

³⁰ Анри М. Феноменология жизни // Логос, № 3 (82) 2011. С. 179.

³¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 238.

³² Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 35.