

III. ДИСКУССИИ

ТЕОРЕТИЧЕСКО-ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ СЕМИНАР

ШЕЛЛИНГ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

24 июня 2015 г., Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии

ЕКАТЕРИНА АНАНЬЕВА

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии
Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,
199034, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: emananjeva@rambler.ru

АЛЕКСЕЙ КРЮКОВ

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела
Санкт-Петербургского института гостеприимства, 194156, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: akrum@ya.ru

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания
Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,
199034, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

Данная публикация представляет собой расшифровку первого заседания теоретически-текстологического семинара, посвященного возможностям сопоставления философии Шеллинга как одного из представителей послекантовского идеализма и феноменологии. Семинар состоялся 24 июня 2015 г. в Институте философии СПбГУ. Вначале встречи ведущие мероприятия обозначили общие направления деятельности семинара. К таковым они отнесли, во-первых, сравнение идеализма Шеллинга и феноменологической философии в области теории субъективности

© Екатерина Ананьева, 2015

© Алексей Крюков, 2015

© Андрей Паткуль, 2015

© Участники семинара, 2015

(сравнение интеллектуального созерцания у Шеллинга и усмотрения сущности в феноменологии, концепция теологии субъективности, трансцендентальная история и трансцендентальное прошлое и др.). Во-вторых, речь в этом контексте шла о потенциале шеллинговской философии для феноменологической теории мира и даже возможной феноменологической теологии. (Понятия факта и незапамятного бытия, экзистенции, экстазиса, наброска и др.). В качестве отправной точки для работы семинара была выбрана статья современного австрийского исследователя Вольфганга Фашинга *Transzendente und ästhetische Anschauung. Zur Selbstanschauung der konstituierenden Subjektivität bei Husserl und Schelling* (Fasching, 2002). Во время обсуждения статьи были затронуты следующие темы и вопросы: соотношения интеллектуальной интуиции и усмотрения сущности на примере проблемы соотношения эстетического созерцания у Шеллинга и эпохе у Гуссерля, своеобразии эстетической концепции у Шеллинга и возможность эстетического созерцания у Гуссерля, правомерность трактовки Фашингом понятия «эпохэ» у Гуссерля как эстетического акта, о роли самосозерцания для формирования субъективности.

Ключевые слова: Трансцендентальный идеализм, феноменология, эпохе, редукция, интеллектуальное созерцание, эстетическое созерцание, усмотрение сущности, Шеллинг, Гуссерль, Хайдеггер.

THEORETICAL-TEXTOLOGICAL WORKSHOP

SCHELLING AND PHENOMENOLOGY

24 June 2015, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy

EKATERINA ANANIEVA

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Philosophical Anthropology at the Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034, St. Petersburg, Russia.

E-mail: emananjeva@rambler.ru

ALEXEI KRIOUKOV

PhD in Philosophy, Senior Researcher of the Research and Development Department at the St. Petersburg Institute of Hospitality, 194156, St.-Petersburg, Russia.

E-mail: akrum@ya.ru

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology at the Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034, St. Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

This publication is a transcript of the first meeting of the theoretical-textological workshop dedicated to the possibilities of the comparison of Schelling's idealism (as a kind of German idealism after Kant) and the phenomenological movement. It was held on June 24, 2015 at the Institute of Philosophy at St. Petersburg State University. To begin, the moderators of the workshop marked out several fields of future investigations. On the one hand, it could be the use of Schelling's transcendental theory of subjectivity in the framework of its phenomenological theory. One ought to mention the following main notions of Schelling's transcendental philosophy, which could be reinterpreted in the context of the phenomenological doctrine of the subjectivity: intellectual intuition (in connection with the phenomenological concept of intuition of essence), concept of teleology of subjectivity, concepts

of transcendental history as well as transcendental past. On the other hand, Schelling's concepts of fact and facticity, immemorial being, existence, ecstasy, project could be of current relevance in building today's phenomenological theories of the world, even of a possible phenomenological theology. As a starting point for the workshop the modern Austrian researcher Wolfgang Fasching article *Transzendente und ästhetische Anschauung. Zur Selbstanschauung der konstituierenden Subjektivität bei Husserl und Schelling* (Fasching, 2002) was chosen. During the discussion, the following topics and questions were examined: the problem of the similarity of Schelling's concept of the aesthetic intuition and Husserl's method of epoche, the peculiarity of the aesthetic conception by Schelling, and possibility of the aesthetic contemplation by Husserl, the legality of Fasching's interpretation of Husserl's notion of "epoche" as an aesthetic act, and the role of self-contemplation for the subject structure.

Key words: Transcendental idealism, phenomenology, epoche, reduction, intellectual intuition, esthetical intuition, intuition of essence, Schelling, Husserl, Heidegger.

Паткуль А.: Уважаемые коллеги, позвольте мне объявить работу семинара открытой, тем более что уже пришло время это сделать. У нас сегодня первая встреча в рамках семинара, носящего, если угодно, провокационный характер — и по формату его работы, и по его теме. И об этом, с вашего позволения, я чуть подробнее скажу прежде, чем предоставить слово *Алексею Крюкову*, который будет ведущим нашей сегодняшней встречи, и которому я делегирую в итоге на сегодня все права и, соответственно, все обязанности феноменологического шеллинговедения.

И все же я хотел бы несколько слов сказать не только о сегодняшней встрече, но и концепции семинара в целом, прежде всего, о тех направлениях, в которых мы будем идти. Что касается технической стороны дела, то семинар у нас нерегулярный, иррегулярный, так сказать. Он, наверное, будет проводиться по мере того, как кто-то созреет до того, чтобы его провести, подготовив встречу по одному из заявленных направлений. Может быть по тому, какое он сам предложит для исследования. Соответственно, варьироваться может не только тема, но и формат. Поэтому *ad hoc* будем решать, как его проводить и что, собственно, на нем делать. Семинар в целом заявлен как *текстологически-теоретический* — это вызывает вполне оправданное недоумение. Но на самом деле речь идет о том, что — в рамках вариативного формата — семинар может быть организован и как коллективный анализ избранного текста (или фрагмента текста), и как обсуждение уже формализованной (в феноменологическом смысле) проблемы.

Сегодня же у нас, насколько я понимаю, больше все-таки текстологический семинар, но Алексей уже о нем, наверное, более подробно сам расскажет. А мне хотелось бы выявить детальнее возможные направления нашего исследования. И начать, видимо, надо с выражения еще одного недоумения, потому что, если уж мы обращаемся к истории немецкого идеализма, включая Канта, или даже только к послекантовскому немецкому идеализму, то сразу возникает вопрос: а *почему мы выбираем именно Шеллинга*. Ведь из всех немецких идеалистов он, на первый взгляд, наименее феноменологический философ, наиболее склонный к метафизике,

к метафизическим спекуляциям, к конструированию неисполняемых, как это нам теперь представляется, в живом опыте метафизических понятий. Это с одной стороны. С другой стороны, мы можем констатировать, хотя тут тоже спорный вопрос, что он оказал, наверное, наиболее слабое влияние на становление феноменологической философии. Впрочем, повторюсь, тут не все так просто. Вопрос в том, о какой феноменологии и о каком характере влияния говорить.

Но самое главное, что основной шеллинговский тезис, который, как считает Хайдеггер, тот проводит и отстаивает через всю свою философию от самых ранних работ и до самых поздних (Heidegger, 1988, 10): *тезис тождества*, который он по-разному реализует, в разных перспективах пытаюсь эксплицировать и обосновать его. Тезис этот, наверное, слабо совместим, или вообще несовместим, с исходными феноменологическими установками. Впрочем, момент этот, как мне кажется, нужно проблематизировать, потому что еще много зависит от того, что мы понимаем под феноменологией, как саму себя определяет феноменология, идет ли речь о Гуссерле вообще, или о Гуссерле конкретного периода, учитываем ли мы Хайдеггера, Мерло-Понти, или тем более, современную феноменологию и т. н. постфеноменологию. Тут, конечно, есть много разных нюансов. Важно все-таки и то, как именно трактовать само тождество. Мне хотелось бы привести формулировку данного тезиса из шеллинговских лекций *Система мировых эпох* для того, чтобы — разумеется, в дальнейшем, не сейчас — поразмышлять над тем, может ли это положение быть в принципе вписано в феноменологическую концепцию, или, сделаем более слабое предположение, только переинтерпретировано и по-новому осмыслено средствами феноменологической философии. Хотя, мне кажется, Шеллинг тут высказывает что-то существенное *для него* самого; но это существенное для него самого может в один прекрасный день бросить вызов и последующей философии, которая про Шеллинга уже, можно сказать, забыла, в частности феноменологии. Говорит же он так:

... я не могу сказать, что существую только я один, ибо то самое, что во мне сознает мое бытие, существует также и *вне* меня, только в ином состоянии, и то самое, что вне меня *бессознательно*, во мне сознает это бытие, так что бытие во мне и бытие вне меня суть одно и то же. Эту однородность (Einerleiheit) бытия есть [видимо, подразумевается «я»] назвал *тождеством* субъекта и объекта. Это значит, что сущее *во мне* и *сущее вне меня* суть одно. Стало быть, *единственная реальность* покоится на совпадении *знающего во мне* и *сущего вне меня*. (Shelling, 1999, 98).

Вот мне кажется исследовательский вопрос может касаться отношения, к которому и отсылает Шеллинг, а именно отношения сознания и мира. Вопрос, повторю, таков: может ли предлагаемое Шеллингом отношение быть в принципе

прочитано феноменологически, если мы считаем, что шеллинговская позиция изначально формулируется именно таким образом. Кажется, что нет. Тем не менее, я, на самом деле, совершенно случайно, столкнулся с высказыванием Карла-Отто Апеля, которое меня сразу же поразило. Он говорит, и это *его* выражение, о «великих феноменологических начинаниях Шеллинга» (Apel', 2001, 10), причем по контексту, в котором им используется данное выражение, можно понять, что речь идет о позднем Шеллинге. Я, конечно же, сразу немного растерялся, и мне до сих пор хочется понять, что же Апель имеет в виду, почему, каким образом философская работа Шеллинга оказывается *феноменологическим начинанием*. Чтобы не терять время, хотя я цитату из Апеля выписал, я ее опушу. Но в целом речь идет о том, что Шеллинг сталкивается с той проблемой, с теми темами, с теми горизонтами, которые не могут уже быть описаны в кантовской оптике, или, тем более, в посткантовском идеализме, где они просто не могут быть увидены, не могут быть описаны в словаре мыслителей того направления. Но столкнувшись с этим, он предлагает философскую технику, которая не решает самой проблемы, не оказывается адекватной для описания этих новых тем, которые очень близки проблемам феноменологической философии. И Шеллинг, как это интерпретирует Апель, подпадает под *онтическую редукцию*, то есть он пытается для феноменов подыскать такие онтические причины, которые имели бы иной характер, чем все известные, прежде всего, натуральные, но, вместе с тем, не переходит в собственно философский, онтологический, как бы это назвали послехайдеггеровские философы, план, а остается в сфере только онтического. И, как мы видим в случае позднего Шеллинга, такими онтическими объясняющими причинами выступают иудео-христианская мифология, или откровение. Так, по крайней мере, прочитывает Шеллинга Апель.

Похожую интерпретацию дает, скажем, Бофре в своих *Разговорах с Хайдеггером* (Bofre, 2007, 185–186). Он считает, что Шеллинг тоже увидел границы негативной философии, но вместо того, чтобы увидеть онтологическую дифференцию, как это сделал Хайдеггер, хотя, надо сказать, у *Шеллинга тоже есть различие сущего и бытия*, не имеющее, впрочем, терминологического смысла онтологической дифференции, как у Хайдеггера, все же сосредоточился на объяснении одного сущего из другого сущего, на онтике. И Шеллинг вместо этого подбирает какие-то квазинаучные, квазифилософские объяснения с помощью мифологии и откровенной религии. Оправдано такое отношение к Шеллигу или нет, это — другой разговор. Но интерпретация такова.

Я сказал, что ранняя феноменология, становление феноменологии едва ли могут быть связаны и с Шеллингом, и с немецким идеализмом в целом. Более того, вы все прекрасно знаете, для *Брентано* немецкий идеализм — это объект для критики, объект для размежевания, эпоха классического идеализма — эпоха упадка философской мысли, с его точки зрения. Исторический исток феноменологии, видимо, — это как раз оппозиция немецкому идеализму, если мы ранние версии

феноменологии возьмем. И тут интересно, что если верить Шпигельбергу, то для Brentano образцом немецкого идеализма был отнюдь не Гегель. Здесь я, к сожалению, не могу, правда, сказать авторитетно, отсылаю к Шпигельбергу. Но тот считает, что образцом немецкой идеалистической философии для Brentano была линия Кант — Шеллинг, а о Гегеле тот ничего практически не знал. (Shpigel'berg, 2002, 47). И об этом может свидетельствовать небольшая работка Brentano *О философии Шеллинга* (Brentano, 1968, 101–132). Впрочем, там и Гегель тоже упоминается.

Что касается Гуссерля, то тут тоже не получилось пока какое-то исчерпывающее исследование проделать, но совершенно точно мы сталкиваемся в конце VII тома *Гуссерлианы*, то есть в первом томе *Первой философии* (Husserl, 1956, 406–412) с заметками Гуссерля, где речь идет о немецком идеализме после Канта. И, как мне показалось, Шеллинг там — одна из показательных персон для Гуссерля. Очевидно, что *Гуссерль воспринимает Шеллинга исключительно как представителя трансцендентальной посткантианской философии*, философии абсолютного субъекта или идеализма, который Гуссерль называет *романтическим идеализмом*. Т. е. Гуссерль держит на прицеле раннего Шеллинга. Я, правда, сейчас не буду более подробно в гуссерлевскую интерпретацию вдаваться и расшифровывать понятие романтического идеализма. Но, тем не менее, мы видим, что Гуссерль цитирует ранние работы Шеллинга и иллюстрирует ими тезисы, которые подвергает критике, причем Шеллинг, как я уже сказал, — одна из акцентированных им персон здесь, может быть даже больше, чем Фихте и Гегель, но тут я не знаю, есть ли какая-то закономерность, мы просто стоим перед таким фактом. И может быть, я сейчас, с вашего позволения, перечислю просто по пунктам то, что мне удалось реконструировать из этого небольшого фрагмента Гуссерля. Те черты, которые характерны для романтического идеализма в смысле Гуссерля, и которые мы, если следовать за ним в этом месте, вполне себе можем найти у Шеллинга. Как мне кажется, эти вещи, почерпнутые у Гуссерля, могут нам впоследствии послужить своеобразными маячками для того, чтобы ориентироваться тематически.

Первое, что выделяет Гуссерль, это — понятие *интеллектуального созерцания*, которое, как известно, формируется у Фихте, и затем очень активно эксплуатируется и, самое главное, трансформируется Шеллингом. Здесь упрек Гуссерля заключается в том, что классическая идеалистическая трактовка созерцания как *интеллектуального созерцания* предполагает выход за пределы временного синтеза. Это «вечное видение» и переход от индивидуального философа к сверхиндивидуальному в человеке... (я почти близко к тексту Гуссерля пересказываю).

Второй пункт, который не очень выделяется у Гуссерля, состоит он в том, что начинает эксплуатироваться *диалектика* как метод, как реконструкция мирового процесса, чего мы у Канта еще не видим.

Третий пункт, который мне представляется очень важным для возможного противопоставления немецкого идеализма и Гуссерля, это — понятие *абсолют-*

ного, которое, кстати, Гуссерль считает так же на примере Шеллинга. При этом он цитирует знаменитый пассаж о том, что, по Шеллингу, философия должна, если она вообще должна быть, быть обоснована неким совершенно простым абсолютным основоположением, которое должно содержать условие любого содержания и формы, имеется в виду, самой философии.

Следующий, *четвертый*, пункт из того, что Гуссерль критикует, это *демонстративно-доказательный метод* немецкого идеализма, который, по мысли Гуссерля, неприменим в области философской науки. Тоже мы об этом много знаем.

Далее, *пятый*, пункт для меня кажется тоже очень важным, это, как Гуссерль сам выражается, *гипостазирование формальных понятий*, цитирую, «когда совершенно всеобщие формальные понятия становятся реальными существованиями» (Husserl, 1956, 411).

И, наконец, *шестое*, тоже интересный момент, как мне кажется, тут важно и самого Гуссерля сопоставить с этим проектом чисто историографически. А именно речь идет о том, что в послекантовском идеализме содержится претензия на завершённую систему спекулятивных наук, которая была бы отлична от наук эмпирических, которая должна, в конечном счете, обосновывать эти науки.

Поэтому я, исходя из такой исторической почвы, для себя выделил два мотива возможного соотношения Шеллинга и феноменологической философии. *Во-первых*, это то, что мы можем с помощью феноменологической философии, и, может быть, с помощью феноменологической техники со своей стороны перепрочитать Шеллинга или понять то, что хотел сделать этот философ, что, может быть, ему не удалось в рамках немецкого идеализма совершить, по-новому. И вместе с тем посмотреть, почему Шеллинг из такого, извините, недотёпы, который на великом историко-философском финише уступил место Гегелю, завершившему, как ему казалось, всю историю философии, оказывается вдруг такой теневой фигурой, которая скрывается за самыми разными изводами современной философской мысли, и не только системы Гегеля и гегельянства, которые также могут быть поняты как определенный вариант философии тождества, или Кьеркегора. Тут я могу сослаться на работы такой исследовательницы, как Ингрид Бассо (Basso, 2011), которая работает в архиве Кьеркегора и восстанавливает кьеркегоровские конспекты шеллинговских лекций в Берлине, где видно, как кьеркегоровские понятия *экзистенции*, *действительности* и многие другие формируются в полемике с Шеллингом. Можно указать на Шопенгауэра, от которого остался экземпляр, содержащий шеллинговский трактат *О сущности человеческой свободы*, где есть рукописные заметки Шопенгауэра, публикация его анонсировалась еще на 2011 год, но я не уверен, что она состоялась, т.к. в интернете видел обещание выпустить этот материал теперь в мае 2016 г. Можно допустить косвенное влияние Шеллинга на Бергсона через Феликса Равессона — ученика Шеллинга. Ясперса из более поздних, разумеется, не стоит забывать (Jaspers, 1955), и Хайдеггера, у которого

мы встречаем не только лекции и семинары, специально посвященные *Трактату о свободе* Шеллинга (Heidegger, 1988), (Heidegger, 1991), включенные в его *Собрание сочинений*, но и, может быть вы знаете, — не так давно в *Шеллингиане* изданный конспект семинара по тому же самому *Трактату о свободе*, который, как оказалось, Хайдеггер вел в семестре после выхода *Бытия и времени*, где, я имею ввиду *Бытие и время*, Шеллинг, кстати, ни разу не упоминается. В издание включено и несколько интерпретаций отношения Хайдеггера к Шеллингу (Hühn, Janzen, 2010). Есть сведения, что поздний Мерло-Понти, если не под влиянием, то, по крайней мере, с ориентацией на шеллинговское понятие природы разрабатывал свою концепцию самого позднего периода. И мне кажется очень важно влияние не только раннего Шеллинга, но и позднего Шеллинга на современную феноменологическую онтологию. И на мой взгляд, здесь наиболее показательные примеры — *Ласло Тенгели*, светлой памяти, и *Жан Франсуа Куртин*, которые могут себе вполне позволить апеллировать к Шеллингу как к серьезному мыслителю, феноменологически актуальному и релевантному.

И второй пункт, для меня важный, это то, что Шеллинг может быть увиден как определенная репрезентативная фигура немецкого идеализма. В этом плане, с моей точки зрения, имеется мегазадача, которая выходит за пределы нашего семинара полностью, состоящая в том, чтобы понять, имела ли место возможная историографическая зависимость феноменологии, в том числе, может быть, и Гуссерля, допустим, через неокантианство или вообще через общую атмосферу немецкой философии конца XIX — начала XX века от немецкого классического идеализма. Здесь не только от Шеллинга, но и от Фихте. Мне кажется в данном случае очень много возможностей увидеть чисто историографический исток — если он, конечно, имел место. Это пока только гипотеза. Хотя насколько это философски осмыслено — тоже большой вопрос. Но в любом случае, мне кажется, что Шеллинг является достаточно репрезентативной фигурой, потому что именно в его лице, в его философии мы можем обнаружить параллель движения мысли в классическом немецком идеализме и в феноменологии. При этом не только с точки зрения возможной историографической зависимости или, может быть, какого-то опосредованного историографического влияния, а с точки зрения устройства самой философской мысли. Эти параллели возникли, возможно, и не в силу какой-то зависимости, какого-то влияния одного на другого, идеализма на феноменологию, а в силу самой идеалистической постановки философской работы, границы которой так или иначе обнаруживаются и осмысляются. Путь Шеллинга от эйдетического описания субъективности, от негативной философии, как он это называл, к фактичности, к факту, к экзистенции. Это тот путь, проанализировав который, сравнив который с историей феноменологии, мы смогли бы увидеть и положение современной философии, феноменологии, в том числе. Поэтому два акцента я для себя выделяю в возможном сопоставлении Шеллинга и вообще феноменологии.

Первый ставится на шеллинговской теории субъективности, *второй* акцент — на шеллинговской теории мира и фактичности. Я не хотел бы делать это различие в ориентации историографическое различие раннего Шеллинга и позднего, потому что, как мне кажется, поздний Шеллинг никогда не отказывался от системы трансцендентального идеализма, он всегда говорил, что она должно быть вписана в окончательную систему его философии. Извините, что я немного затянул. Последнее, на чем я хотел бы остановиться: перечислить по пунктам сами направления.

Первый пункт, который, как мне кажется, очень важен и очень интересен, и связан, действительно, с более ранним Шеллингом, и от этого, как я надеюсь, мы оттолкнемся, по крайней мере в контексте понятия *эстетического созерцания*, сегодня на семинаре. Это *сопоставление понятия интеллектуального созерцания или понятия категориальной интуиции* на примере Шеллинга, у которого несколько моделей созерцательности возникают в противовес Канту. Так, требуется сопоставление шеллинговских интеллектуального и эстетического созерцаний и усмотрения сущности — в разных его вариантах у Гуссерля. Видимо, исторический исток разный у этих понятий, и сама концепция различна, но мы можем увидеть какую-то потребность философского исследования, которая приводит нас к таким понятиям. Тем более, что у самого Шеллинга использование его тоже не так-то просто. Мы обычно интерпретируем это так, что вот в случае с Я имеет место интеллектуальное созерцание. Тем не менее, с вашего позволения, вот небольшая цитата из *Дальнейшего изложения системы философии*. Шеллинг описывает здесь такое созерцание следующим образом. Он говорит, что интеллектуальное созерцание — это «...способность вообще видеть всеобщее в особенном, бесконечное в конечном, и их обоих, объединенных в живом единстве. Только посредством интеллектуального созерцания возможно видеть растение в растении, орган в органе, одни словом понятие и неразличенность в различении» (Schelling, 1859, 362). Мне кажется, что, при всех оговорках, это достаточно феноменологично звучит. *Интеллектуальная интуиция* — это то, что позволяет нам проводить синтез отождествления, видеть растение в растении, орган в органе и так далее. И это первое направление.

Второй пункт я для себя обозначаю как *телеологию* жизни Я или субъекта, жизни, так скажем, по крайней мере, ограниченной субъективностью. Речь идет о том, что Шеллинг также показывает, как телеология вплетается в теорию субъективности, и приводит телеологический же аргумент. Это сложная очень тема и она требует отдельного обсуждения. Я пока это на уровне декларации оставляю. Вопрос о связи такой телеологии с телеологией сознания в феноменологии, например, у позднего Гуссерля.

Третий момент, тоже связанный с полюсом субъективности, — это введение историчности в теорию Я, тот генезис Я, о котором говорит Шеллинг, или понятие *трансцендентального прошлого* — так он сам это называет. (Он говорит также

о *трансцендентальной истории* — возьмем это понятие на заметку, думаю, оно нам пригодится в дальнейшем). Это из его *Лекций к истории новой философии*. Он, например, говорит, что нужно (здесь я цитирую) «...объяснить неразрывную связь между Я и необходимо представляемым им внешним миром посредством предшествующего *действительному*, или эмпирическому, сознанию трансцендентального прошлого этого Я; объяснение это ведет тем самым к трансцендентальной истории Я» (Shelling, 1989, 467).

Понятно, что если говорить о Гуссерле, то там такая история совершенно иначе переинтерпретируется — без таких метафизических предпосылок, как у Шеллинга. Вопрос, правда, остается: *можно ли говорить об определенном изоморфизме трансцендентальной историчности в идеализме и в феноменологии*. Поэтому то, как это понятие вводится у Шеллинга, или вообще в немецком идеализме, может, даже по оппозиции, прояснить для нас что-то и относительной такой историчности с феноменологической точки зрения. И сюда же я отношу, не дефференцируя это в отдельный пункт, то, что я называю «*прапроблематикой*», проблематикой истока.

И последний пункт, касательно теории субъективности, этого полюса. Мне кажется очень важно понять шеллинговскую методологию, а именно — шеллинговский *конструктивизм*, исходя из конфликта, я бы это назвал, дескриптивизма и конструктивизма в самой феноменологии. Мы видим, что феноменология достигает каких-то пограничных областей, в которых она вынуждена свой собственный тезис дескриптивной методологии каким-то образом ограничивать и *допускать возможность конструктивного исследования*. Кстати, прежде всего, относительно проблематики трансцендентального генезиса и трансцендентальной историчности. Вот в этом отношении, как мне кажется, само собой разумеется, Фихте и Шеллинг очень показательны могли бы быть. Сама проблема конструктивизма, конструкция *versus* конституирование, это то, что в дальнейшем для нас могло бы быть интересным. Например, насколько конструирование допустимо в феноменологии — и какое, если оно допустимо?

Что же касается *второго* аспекта, (а я его для себя называю феноменологической теорией мира, а, может быть, в скобках, и бога, для Шеллинга, понятно, и бога тоже), то здесь я бы следующие моменты выделил. *Первое* — понятие фактичности в смысле шеллинговского *factum verum*.¹ *Второе*, связанное с ним, понятие *незапамятного* бытия, которое тоже очень активно, как мне кажется, вводится в современную, не только в феноменологическую, но и в герменевтическую

¹ Подробнее о понятии факта, дистинкции только факта и истинного факта у Шеллинга можно будет почитать в *Предисловии к публикации* перевода первого фрагмента трактата философа *Изложение философского эмпиризма*, который публикуется в этом же выпуске журнала. — Прим.пер.

философию. Мы видим более или менее развернутые ссылки на это понятие, в частности, у Грондена или Ришира. Сам тезис довольно интересный, здесь любят Шеллинга сопоставлять с Хайдеггером. Но мне бы хотелось, чтобы мы, если будем об этом говорить, удерживали различие. Для Хайдеггера, особенно для Хайдеггера периода фундаментальной онтологии, *Бытия и времени* бытие всегда в контексте данности, в контексте смысла раскрывается. В этом плане, как мне видится, Шеллинг гораздо более радикален, чем Хайдеггер, когда он мыслит бытие как то, что *уже всегда упредило и любое мышление, и любое помысленное*. Шеллинг говорит: «Единство, которое здесь имеется в виду, достигает высшей противоположности. Это, стало быть, также является последней границей, той, за которую невозможно перейти. Но в этом единстве приоритет находится не на стороне мышления. *Бытие* — это первое, мышление — только второе или последующее». Это из его *Трактата об источнике вечных истин* (Shelling, 2013, 165). Так, что, как сказано, в этом единстве бытия и мышления приоритет находится не на стороне мышления, а бытие всегда первое, мышление — всегда последующее, ни и, как последующее, — единое с бытием. И, в этом смысле, бытие не как мыслимое схватывается мыслью, а как *предмыслимое, незапамятное*.

Следующий пункт — понятие «экзистенция» в контексте *шеллинговского различия сущности как основы и сущности как экзистенции*. Хайдеггер дал, я не знаю, насколько оригинальную, но более или менее адекватную философскую трактовку истории понятия экзистенции в 49 томе *Собрания сочинений* (Heidegger, 1996), которая проходит через Шеллинга от Средних веков, рецепируется потом от Шеллинга Кьеркегором, сужается им же до человеческой субъективности, переходит затем к Ясперсу, и наконец у Хайдеггера дается антиметафизическое, онтологическое его толкование. И здесь, конечно, намечается отдельный пункт исследований: Шеллинг и Хайдеггер, хотя сам Хайдеггер просил не сравнивать его с Шеллингом и Гегелем. Но нас, как своего рода историко-философских психоаналитиков это должно как раз заинтересовать. Мы должны обратить наше внимание на то, что, если Хайдеггер сопротивляется, то значит что-то где-то не так. Я, конечно, иронизирую, но мне кажется, и Гронден это подчеркивает, что мы привыкли думать, что Шеллинг влияет на Хайдеггера только в связи с поворотом, только в связи с отказом от онтического фундирования онтологии. Но Гронден показывает, что Шеллинг был значим для Хайдеггера гораздо раньше, и в ранней герменевтике фактичности, и в *Бытии и времени*. Другое дело, что возникает вопрос, почему Шеллинг оказывается такой фигурой умолчания и у Хайдеггера, и, кстати говоря, у Гадамера. Последний говорит о Шеллинге, но видно, что тот для него — это совершенно эпизодическая фигура по сравнению с тем же Гегелем. Хотя и понятно, почему это так, но и, в то же время, и интересно, потому что и Шеллинг, и Гадамер апеллируют к опыту искусства и значимости его для философии, но аргументы, и контекст, в котором этот опыт что-то значит для философии — в этом они

расходятся. Поэтому Гадамер, как мне кажется, остается всецело гегельянцем. На этом я останавливаюсь; но в контексте этого пункта есть еще два важных момента, связанных с теорией мира, или с позитивным у Шеллинга. Тут я все, что называется, в одну кучу свалю. Это то, что касается свободы, проекта, и более позднего шеллинговского понятия *экстаза*, или экстазиса, — могли бы у нас и так перевести. Почему? Тут я не берусь судить о конкретной зависимости или влиянии того же Шеллинг на Хайдеггера или их общих истоков. Но, в любом случае, у Шеллинга мы у одного из первых встречаем в идеалистической философии понятие экстазиса. Понятно, что экстаз, видимо, неоплатонический исток имеет у Шеллинга, но речь ведь должна идти о конкретном содержании понятия, о конкретной его модификации именно у каждого отдельного философа. И тоже любопытный момент, что поздний Шеллинг, то есть, сравнительно более поздний (тут сложности с классификацией его истории мысли), *само понятие интеллектуального созерцания может трактовать через понятие экстаза, или экстазиса.*

Кроме того, очень интересные вещи мы видим у Шеллинга в контексте трактовки историчности уже не только субъективности, а мира в его связи с субъективностью, в частности, — понятие наброска. У Шеллинга даже понятие *сущего в наброске* фигурирует. Тут тоже очень интересно, что Хайдеггер в одном из самых завершенных своих курсов, *Основные понятия метафизики*, подводит нас в контексте мирообразования именно к понятию наброска. И что делает Хайдеггер в одном из завершающих параграфов этих лекций? Он просто-напросто дает ссылку на шеллинговский трактат *О сущности человеческой свободы*, вместо того, чтобы более подробно эксплицировать свое понятие наброска. Это мне кажется очень важным и показательным.

И, наконец, последний, пятый пункт, это шеллинговская трактовка истории философии с его различием позитивной и негативной философии. Насколько такая установка может быть близка современной, благодаря Хайдеггеру, философии, с набившей уже оскомину деструктивностью по отношению к истории философии. Шеллинг был одним из первых, кто опознал новую философию как ту, которая подлежит именно такому разбору. И в этом смысле Шеллинг, действительно, очень похож на Хайдеггера. Оба они в своих лекциях уделяют очень много внимания разбору предшествовавших учений, чтобы косвенно указать направление будущих исследований. В отличие, например, от Гегеля, для которого история философии уже состоялась, а он ее просто завершил и обратил. Об этом я тоже не буду много говорить, приношу свои извинения за такое вот затянувшееся введение. Последнее, что хочу сказать: мне кажется, что Шеллинг интересен, во всяком случае, интереснее чем Гегель, тем, что работает с конкретным материалом и как он это делает. И у меня в связи с этим еще вопрос. Можно ли феноменологически переинтерпретировать какие-то сюжеты, которые у Шеллинга при этом затрагиваются: с искусством, с мифологией, с откровением, с религией и так далее. Но это

уже частный вопрос, который я не буду очерчивать более подробно. Приношу извинения за затянувшееся введение, но оно имело еще и стратегический смысл, и не только на сегодня, но и на последующие встречи, если они, конечно, состоятся. И теперь я с удовольствием передаю слово Алексею Крюкову и по содержанию, и по ведению семинара.

Мелас В.: Я прошу прощения, а есть Ваше введение в письменном виде?

Паткуль: Нет, к сожалению, я в черновом виде набросал себе эти пункты. У меня всегда все это было очень разрозненно, я не мог собрать.

Мелас: Мне показалось это довольно всесторонним, с чем-то можно не согласиться, но по охвату очень интересно. Это была бы хорошая статья.

Паткуль: При всей всесторонности здесь еще не поставлена настоящая проблема — а это нужно было бы сделать для статьи. Впрочем, я надеюсь, что мы расшифруем стенограмму нашего заседания, я отредактирую свои реплики, постараюсь в литературно более или менее приемлемый вид их привести, ссылки соответствующие подобрать к тезисам и цитатам, чтобы можно было легче ориентироваться в содержании. И итоговый вариант планируется опубликовать в ближайшем выпуске журнала *Horizon. Феноменологические исследования*. Надеюсь, что задел не пропадет.

Крюков А.: Прежде всего, спасибо всем за то, что здесь собрались. Казалось бы, семестр на исходе, питерское лето только-только начинается, а мы занимаемся здесь такими сложными интеллектуальными вещами. Почва, на которую мы вступаем, кажется, не то чтобы ненадежной, она шаткая. По разным причинам. С одной стороны, само название семинара *Шеллинг и феноменология* подразумевает интеллектуальную эрудицию. То есть, предполагается знание текстов не только Шеллинга, но и всей немецкой классической философии, текстов как Гуссерля, так и феноменологических текстов авторов вообще. С другой же стороны, сложность заключается еще в том, что теоретической разработки, обоснования темы, которой мы будем заниматься, в строгом смысле слова не существует. Когда мы предварительно общались и переписывались с Андреем Борисовичем по поводу этого семинара, я пытался отыскать в немецких библиотеках работы, которые связывали хотя бы конкретные тексты Гуссерля и Шеллинга, но удалось найти не так много. В Гуссерль Архиве в Кельне я общался с коллегами по этому поводу, но особых прецедентов написания работ на эту тематику, как выяснилось, нет. И предвосхищая ответ на вопрос о том, почему, собственно, статья Фашинга (Fasching, 2002), отвечу таким образом: это один из немногих современных исследователей, который попытался сопоставить эти две фигуры в философии, Шеллинга и Гуссерля. Статья Вольфганга Фашинга кажется довольно интригующей. Этот на период написания статьи еще довольно молодой человек делает те вещи, с которых мы и планируем начинать, которые мы тоже с вами попытаемся сделать, но уже много лет спустя после написания работы. Название статьи *Transzendente und ästhetische*

Anschauung. Zur Selbstanschauung der konstituierenden Subjektivität bei Husserl und Schelling, т. е. *Трансцендентальное и эстетическое созерцание*. Когда Владимир Соловьев переводит *Прологомены* Канта, то он термин «Anschauung» переводит как «воззрение». Давайте остановимся на более привычном переводе этого термина как «созерцание». И дальше заголовок: *К вопросу о самосозерцании конституирующей субъективности у Гуссерля и Шеллинга*. Таким образом, тема задана, и, коль скоро наш семинар текстологического толка, то я свой доклад, свое выступление выстроил следующим образом: я постарался, насколько возможно полно, выписать все важные, принципиальные тезисы Фашинга, и на некоторых сделать особый акцент. Позвольте мне перейти к презентации этой статьи.

Ананьева Е.: Алексей, извините, пока еще на берегу. Это явно часть какой-то общей монографии, а что за монография?

Крюков: Сборник статей *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen*. 2002.

Голос из зала: А чему он был посвящен?

Крюков: Эстетической проблематике. Далекий 2002 год. Я нашел ссылку на эту статью в немецкой библиотеке. Самого сборника не было. Нашел автора, попросил его выслать текст. Он мне его любезно выслал. Если дойдет дело до перевода, то он свое предварительное согласие дал.

Итак, что касается самой структуры статьи. Мне кажется, она достаточно прозрачна и ясна. Понятно, что по поводу тезисов, которые выдвигает автор, можно и нужно спорить. Я поступил так: скомпоновал тезисы по группам смыслов: один, два, три... до 10 смыслов, которые представлены в этой работе. Я буду называть: первый блок смыслов, называть страницы и указывать абзацы, которыми эти блоки смыслов ограничиваются. И те, у кого есть распечатанный текст, смогут легко ориентироваться в нем. Итак, начнем с самого главного, о чем же идет речь в этой статье. Исходя из названия статьи, мы понимаем, что созерцание, как интеллектуальное, так и эстетическое, — это особый вид созерцания. Речь идет о проблеме самосозерцания конституирующей субъективности у обоих из указанных в заголовке статьи философов. Сразу замечу, что при анализе этой конкретной статьи, и нашего семинара в целом, нам важно преодолеть сомнение, которое неизбежно возникает и будет возникать неоднократно. Дело в том, что этих двух философов, Гуссерля и Шеллинга, все-таки очень сложно сопоставить в методологическом отношении. И если нам удастся преодолеть это сомнение и найти точки соприкосновения систем этих философов, то мы можем говорить об определенном успехе нашей рабочей группы. Вот этим-то и занимается Вольфганг Фашинг в своей статье, он пытается нащупать способ сопоставления столь различных мыслителей. В общем, тема задана, уважаемые коллеги. Давайте посмотрим внимательнее, как ее раскрывает автор и насколько это ему удалось.

Итак, первая группа смыслов, первая тема. Это два абзаца первой станицы. Тезис звучит так.... Фашинг с самого начала делает обобщение. Первый общий тезис своей работы он формулирует вслед за Шеллингом следующим образом: искусство по Шеллингу (здесь надо оговориться, что речь идет прежде всего о *Системе трансцендентального идеализма* (Shelling, 1987, 227–489), о ранней работе Шеллинга) — это вечный и истинный органон и свидетельство философии, в нем приходят к полнейшему самосозерцанию субъективности. Продукт искусства характеризуется через бессознательную деятельность. Это все верные вещи, которые характеризуют своеобразие философской позиции Шеллинга периода *Трансцендентального идеализма*, когда искусство трактуется автором как высшая форма мысли, познания, постижения. Кроме того, автор статьи отмечает, речь идет о бессознательной деятельности. Нужно сказать, что дихотомия сознательного и бессознательного в *Системе трансцендентального идеализма* может быть представлена как дихотомия интеллигенции и природы, т. е. субъекта и объекта. Итак, буквально два абзаца для обозначения исходной проблематики у Шеллинга, а затем резкий смысловой разворот уже в сторону Гуссерля... Автор говорит, что нам необходимо провести параллели, каким образом рассматривается искусство и философия у другого мыслителя, а именно — у Гуссерля. Никакого методологического обоснования такого резкого поворота (почему это возможно, и почему это необходимо) в тексте нет. Но мы будем исходить из презумпции доверия к автору и к заявленной теме статьи. Итак, что мы имеем? Есть начало статьи с принципиальным тезисом о значимости искусства у Шеллинга. Далее следует отсылка к Гуссерлю. И мы видим, что хронология работы с текстами не соблюдается. Казалось бы, правильнее начинать с Шеллинга, как по времени более раннего автора, а потом уже сравнивать его концепцию с гуссерлианской. Сколько времени прошло между работами Шеллинга и Гуссерля? Столетие. Но Фашинг начинает анализ с рассмотрения текстов Гуссерля. И выглядит это так, что набор работ, текстов, к которым он обращается, чрезвычайно разнообразен. Это работы очень разного периода, как раннего, так и позднего: *Идеи, Первая философия* и т. д.

Паткуль: И переписка даже.

Крюков: И переписка. И темы-то рассматриваются совершенно различные. Возможно, что это указывает на определенную методологическую хаотичность. Но в любом случае, это достаточно интересно. Потому что, с одной стороны, мы знаем очень много канонических текстов Гуссерля, которые посвящены различным феноменологическим темам. В этих работах просматриваются некоторые стабильные мыслительные ходы, формулы, которые повторяются, как в ранних работах, так и в поздних, как в официально опубликованных работах, так и в не предназначенных для печати манускриптах. И в этом смысле, когда мы работаем с текстами Гуссерля, мы имеем право на достаточно смелое оперирование работами Гуссерля разных периодов, и, соответственно, предоставляем такое исследовательское право и нашему автору.

Посмотрим же, на какие тезисы Гуссерля указывает Фашинг. С его точки зрения, оба мыслителя (и Шеллинг, и Гуссерль) в рамках трансцендентальной философии высказывают сравнимые тезисы о сущности эстетического. Это для нас очень важно. Я подчеркиваю: речь идет о принципиально сравнимых тезисах у Гуссерля и Шеллинга с точки зрения автора статьи. И дальше следует важное утверждение. Эстетическое австрийский исследователь трактует как *Anschauung der Anschauung*, т. е. как созерцание созерцания, воззрение воззрения, представление представления. Это некоторая универсальная формула, которую автор находит у обоих мыслителей. Далее. Следующая мысль. Фашинг говорит, что особое внимание у обоих авторов направлено на анализ трансцендентальной субъективности, а, с другой стороны, и на анализ человеческого Я. В этой связи приводится цитата из письма Гуссерля к Хофманштаулю. Она звучит таким образом (а это переписка, неофициальный документ): «Созерцание произведения чистого искусства осуществляется при исключении любого мнения»... Я думаю также, что *Stellungnahme* допустимо перевести как «точка зрения». Созерцание искусства исключает любую точку зрения. Это все еще второй блок смыслов, где автор статьи так резко перешел к анализу положений Гуссерля. Теперь рассмотрим третий блок смыслов, это стр. 96. Я его законспектировал очень кратко. Я в своих статьях на этот момент обращаю на этот тезис особое внимание (Крюков, 2014). Фашинг сравнивает Гуссерля с Кантом и говорит, что размышления Гуссерля очень похожи на размышления у Канта в его *Критике способности суждения*, в том плане, что у Гуссерля в эстетическом созерцании (а на этом этапе мы еще не знаем, как интерпретирует Фашинг эстетичность у Гуссерля) нет заинтересованности. Да, совершенно верно, один из пунктов эстетической третьей критики Канта заключается именно в том, что, созерцая предмет, мы не заинтересованы в нем. На это и указывает Фашинг.

Фокин И.: Маленькую ремарку позвольте. Незаинтересованность у Гуссерля он имеет в виду в плане полного безразличия, вот он тут так трактует. Но у Канта ведь это не безразличие, а незаинтересованность как именно корыстная заинтересованность. Это же принципиальная разница, которую он, по-моему, не учитывает. Это только ремарка.

Крюков: Спасибо, я отмечу это замечание. Это еще один повод сопоставить трактовку Фашингом незаинтересованности у Гуссерля и у Канта, насколько оно корректно. Дальше автор поясняет, о чем, собственно говоря, идет речь на самом деле в этом его утверждении. Дальше Вольфганг Фашинг задает сам себе вопрос, а это уже четвертый блок на стр. 97, в чем же заключается связь между феноменологией и эстетическим созерцанием? И следует конкретный ответ. А вот ответ, Иван, как раз и относится к вопросу о безразличии-незаинтересованности. Ответ Фашинга заключается в том, что незаинтересованность связана с использованием Гуссерлем такой основополагающей феноменологической процедуры как эпохе, редукция. С этого момента нам мы уже можем пытаться проинтерпретировать,

это высказывание австрийского исследователя. Дальше в статье следует обоснование этого положения. Однако аргументация обоснования почему-то базируется на цитатах гуссерлианы из томов по интересубъективности. Вот смотрите, это XIII, XIV тома.

Голос из зала: А *эпохе* как переводится?

Крюков: А так и переводится. Как воздержание, воздержание от суждения, как редукция, как заключение в скобки.

Голос из зала: По-немецки это *Enthaltung*, кажется. А как у нас переводят? Или у нас нет какой-то традиции перевода?

Крюков: Речь тут идет о терминологическом синонимическом ряде. Эпохе так и употребляется как древнегреческое слово. А *Enthaltung* как воздержание от суждения, либо *Einklammerung* как заключение в скобки. Это терминологические синонимы. Они, конечно же, имеют свои нюансы, но нам пока важен принципиальный момент, что гуссерлианское воздержание от суждений, редукция, сопоставляется с кантианской незаинтересованностью в вещи.

И для обоснования этого тезиса автор использует не пассажи из *Идей к чистой феноменологии*, где вводится понятие редукции и поясняется ее значимость, а из томов по интересубъективности, в которых опубликованные тексты являются большей частью манускриптами. Но я уже говорил, что с моей точки зрения это вполне допустимо, свободно оперировать различными текстами Гуссерля из его разных периодов. Далее. После прочтения трех страниц статьи мы можем уже говорить об определенном результате. Он таков: все феноменальное воспринимается как феномен после осуществления трансцендентальной редукции (на стр. 97). Затем, что следует за этим утверждением — это своего рода импровизация на хорошо известные феноменологические темы. Я сейчас буду их перечислять. Вообще на данном этапе возникает ощущение, что вначале был высказан основной тезис о том, что у Гуссерля есть внутренняя связь с Кантом, (речь идет о процедуре эпохе), а дальше в статье происходит перечисление различных феноменологических мотивов. Вот, к примеру, на странице 98. Мы читаем. Для того чтобы осуществить эпохе, необходимо следовать процедуре картезианского сомнения. Это все хорошо известные феноменологам вещи: действительно, Гуссерль движется в картезианском русле, он по своему настрою картезианец, по крайней мере, он сам так утверждал неоднократно, но ясно, что с другими оттенками, с феноменологической окраской. Насколько он верный последователь Картезия — это вопрос риторический и достоин отдельной дискуссии. Фашинг же в своей работе просто на это указывает, как на факт. Дальше по тексту возникает тема интенциональности сознания, в общем, как бы совершенно случайно. Далее следует пояснение того, что такое эпохе. Эпохе — это не исчезновение вещей, а заключение их в скобки. Да, все верно. То есть в статье рассказывается о том, о чем идет речь во многих текстах Гуссерля. А речь у Гуссерля, кроме всего прочего, идет и о конституировании,

и, собственно говоря, феноменология — это наука о способах и методах феноменологического конституирования. И после перечисления, на мой взгляд, достаточно известных вещей, общих тезисов, о которых мы знаем из наследия Гуссерля, вдруг неожиданный поворот, или, вернее, вывод о том, что нечто похожее происходит и в эстетическом созерцании. Это в самом низу на странице 98.

Итак. С моей точки зрения, все это пока еще достаточно смелые мазки, потому что сказать, что некоторые положения Гуссерля похожи на некоторые положения Канта можно, но хорошо бы прояснить эту схожесть. Сказать, о том, что результатом процедуры эпохе является такое положение дел, которое очень схоже с тем, что происходит, когда мы созерцаем произведение искусства — это еще пока только очень смелые и общие мазки. Это еще только начало для анализа. Дальше движемся по тексту. Фашинг повторяет, как мне кажется, снова хорошо известные феноменологические вещи. Эпохе — это заключение в скобки естественной установки, мир не теряется. Это хорошо известно. Но что значит «естественная установка», и какой ее результат важен для рассуждений Фашинга? Вот его вывод: человеческое Я как бы аннигилируется, оно не принимается в расчет. Гуссерль пытается перейти к сфере трансцендентальной субъективности. Дальше на странице 100 еще одно пояснение, что такое редукция. Это шаг во всеобъемлющее, конкретное, внутреннее, глубинное измерение. И результатом всего этого оказывается получение нами «незаинтересованного наблюдателя». И автор в очередной раз делает вывод о сходстве феноменологической редукции и эстетического созерцания. Это достаточно важный тезис, я зачитаю его полностью.

Die behauptete Verwandtschaft zwischen phänomenologischem und ästhetischem Schauen bedeutet, dass sich im Ästhetischen eine ganz ähnliche Rücknahme aus der natürlichen “Geradehin-Einstellung” vollzieht. Die «Interesselosigkeit» des ästhetischen Anschauens meint, dass — analog zur Installierung eines «unbeteiligten Zuschauers» in der Phänomenologie — der Blick sich nicht mehr direkt auf die dargestellten Gegenstände richtet, sondern auf das Wie ihres Erscheinens. (Fasching, 2002, 100).

Вольный перевод сходу: «Указанное родство между феноменологическим и эстетическим взглядом означает, что в эстетическом осуществляется сходное отрешение от естественной “непосредственной установки”. “Потеря интереса” в эстетическом созерцании означает, что — по аналогии с введением фигуры “незаинтересованного наблюдателя” в феноменологии — взгляд больше не направляется напрямую на представленные предметы, но на *Как* их явленности». Подчеркну, что это, пожалуй, один из главных тезисов статьи. Это тот блок смыслов, где австрийский исследователь поясняет, где же у нас связь между феноменологической установкой и эстетическим созерцанием.

Дальше. Пятый блок смыслов. Страница 101. Появляется новая тема. И она уже связана все-таки с... Вольфганг Фашинг, следуя заголовку статьи, держит

в уме то, о чем должна идти речь в его работе, и вводит новую тему. Какую? Ответ на вопрос, что такое трансцендентальная субъективность у Гуссерля. И чтобы это пояснить, он связывает ее с вопросом о трансцендентальном Я. Фашинг указывает на то, что позиция Я также конституируется. Это утверждение мы тоже можем взять на заметку, чтобы в дальнейшем разобраться, насколько это верно. Потом следует небольшая цитата, из ранней работы Гуссерля *Ding und Raum*. Дальше происходит обобщение самой темы до вопроса о том, что такое трансцендентальная субъективность у Гуссерля вообще. На странице 102 приводится еще одна цитата: сознание не требует Я-носителя («Das Bewußtsein selbst braucht keinen Träger»). Пока я без комментариев оставляю то, о чем говорится в этом тексте, поскольку, как Вы видите все затрагиваемые вопросы очень емкие. Нам же важно уяснить, что Фашинг подразумевает под трансцендентальной субъективностью. А он говорит о том, что, казалось бы, трансцендентальную субъективность проще было бы связывать с самой позицией Я, но это Я в свою очередь само оказывается такой позицией, такой структурой, такой феноменологической формой, которая также конституируется в поле трансцендентального сознания.

Следующий блок смыслов, шестой, представлен на страницах 102–104. Это ряд высказанных тезисов по поводу того, в чем же заключается эстетический опыт у Гуссерля в работах разного периода. К примеру, констатируется, что мир эстетики не самопонятен (Fasching, 2002, 102). И в эстетическом акте созерцание всегда происходит как будто первый раз, здесь нет места хабиутальностям. Дальше ставится вопрос: если мы элиминировали Я из сферы трансцендентальной субъективности, то кто же является созерцающим: «Doch wer ist der Anschauende?» (Fasching, 2002, 102). И на 103 странице дается следующий ответ: настоящий эстетический опыт ставит под вопрос самого осуществляющего опыт. Позволю себе привести еще одну важную цитату: «Insofern ist das ästhetische Erfahren in gewisser Weise eine Zusammenbrucherlebnis: Alle Substanzialisierungen verlieren ihre übliche Verbindlichkeit» (Fasching, 2002, 102). Далее следует общий тезис: в искусстве вообще не ясно, кто субъект и кто объект эстетического опыта. Далее на странице 104 снова следует констатация, что в эстетическом опыте Я перестает существовать, а эстетическая дистанция между исполнителем эстетического акта и эстетическим объектом — это отсутствие дистанции (Abstandslosigkeit). Здесь все же хочется заметить, что так или иначе эти постулаты нам уже известны из истории различных эстетических концепций, и вполне возможно произвести параллели между тем, о чем пишет Фашинг, и тем, что говорилось до него. Но сейчас нам важно, что Фашинг пишет в контексте рассуждений об эстетическом опыте у самого Гуссерля. По большому счету на этом заканчиваются рассуждения о феноменологии Гуссерля, которые я представил в тезисной форме. И австрийский исследователь переходит к самому Шеллингу.

Седьмой блок смыслов, который начинается на 104 странице, формулируется таким образом: как же достичь субъективности, как понять, что такое субъективность вообще? И в этой связи выходит на авансцену фигура немецкого идеализма — Шеллинг. При этом основной акцент делается на работе Шеллинга *Система трансцендентального идеализма*. Сначала автором указывается на определенное сходство между Шеллингом и Гуссерлем. Во-первых, с точки зрения автора, как у Шеллинга, так и у Гуссерля речь идет об абсолютном скептицизме, как методе. Во-вторых, у обоих мыслителей осуществляется так называемое элиминирование действительности. По всей видимости, подразумевается параллель между Шеллингом и Гуссерлем в том ключе, что метод Шеллинга в чем-то схож процедуре трансцендентальной редукции. На странице 106 указывается на одно парадоксальное утверждение у Шеллинга. Трансцендентальная философия демонстрирует как независимость объекта от субъекта, так и субъектную имманентность объекта. Видимо, имеется в виду положение из *Системы трансцендентального идеализма*, где разграничивается, с одной стороны, субъективное и объективное, а с другой, показывается, что на самом деле существует непреложная внутренняя взаимосвязь, которая не предполагает разграниченности этих двух аспектов и, более того, в Я, как самосознании, субъект и объект необходимым образом совпадают (Shelling, 1987, 278). Далее. Цель Шеллинга заключается в том, чтобы привести к определенному роду знания, в этом знании конституируется все объективное, а само знание конституируется в интеллектуальном самосозерцании, (*intellektuelle Selbstanschauung*). Далее автор повторяет вслед за Шеллингом, что Я как таковое появляется только в акте самосознания. Имеется, по всей видимости, в виду хорошо известный тезис из *Системы трансцендентального идеализма*, что трансцендентальное Я — это акт самосознания, и что у Я нет вообще никаких предикатов кроме как самосознание (Shelling, 1987, 256). Далее следует реферативное изложение основных этапов *Системы трансцендентального идеализма* у Шеллинга. Это осуществляется автором, по всей видимости, с целью приблизиться к теме самого исследования и попытаться сопоставить Шеллинга и Гуссерля. Речь идет о сущности Я. В частности (это по моей классификации восьмой блок смыслов, страница 107), он указывает, что Шеллинг утверждает, что Я не является вещью, и говорит о различии субъекта как субъекта и субъект как не-вещи. С одной стороны, в акте самосознания появляется трансцендентальное Я. С другой стороны, Я описывается как такая инстанция, которая имеет отношение к объекту (и вообще продуцирует вещь), но само это Я — не вещь. В этом месте мы конечно можем попытаться провести параллели с Гуссерлем, поскольку то, что говорит Фашинг по поводу Я, можно верифицировать и у немецкого феноменолога, с его определенными текстами, в которых утверждаются схожие постулаты об особом статусе трансцендентального Я. Фашинг такой параллели не проводит, но говорит, что речь идет о том, что Я понимается как чистая деятельность, действие. Далее

поднимается одна из тем *Системы трансцендентального идеализма* о самообъективации как ограниченном Я, которое одновременно как Я-деятельность является неограниченным.

В следующем смысловом девятом блоке, это страница 112, происходит переход к представлению кульминационного момента философии Шеллинга, а именно, к тем параграфам, где немецкий философ говорит о роли и значении искусства для конституирования трансцендентальной субъективности. Вольфганг Фашинг тезисно излагает основные положения. Формула искусства, или красоты Шеллинга хорошо известна: в конечном выражается бесконечное (Shelling, 1987, 479). Далее автор статьи выдвигает тезис, — я его понимаю как интерпретацию шеллингианской философии, — о том, что сознание, как таковое, не противостоит внешнему миру (Fasching, 2002, 113). На странице 115 мы имеем дело с результатом: абсолютная конституирующая субъективность не есть ни Я (как субъект), ни другое (как объект). Это «явленность» по ту сторону различия субъект-объектного. Дальше следует тезис, что абсолютная свобода идентична абсолютной необходимости. И на странице 117 еще одно важно утверждение: субъективность приходит к полному самосозерцанию там, где проявляется идентичность сознательной и бессознательной деятельности. А это осуществляется в произведении искусства, в нем совпадают эти обе указанные деятельности. Тем самым замыкается круг системы трансцендентального идеализма у Шеллинга. Он начинал с разграничения этих двух моментов, субъективного и объективного. И в его философии искусства как в высшей форме познания, сознательная и бессознательная деятельность или субъективное и объективное совпадают. По мысли Фашинга, они и формируют эту трансцендентальную субъективность немецкого мыслителя.

И в завершение еще один, последний, десятый блок смыслов. Австрийский исследователь подводит некоторые итоги. Они выглядят следующим образом. Полное самосозерцание (*Selbstanschauung*), не связано с человеческим Я, но с абсолютным Я, которое проявляется в и через человека (Fasching, 2002, 120). Можно увидеть определенную параллель: как у Шеллинга нет соотносимости с человеческим Я, также этого нет и у Гуссерля. Далее следуют несколько обобщающих утверждений, в которых Фашинг пытается сопоставить двух философов, Гуссерля и Шеллинга. Он пишет, что, несмотря на то, что их философии различного толка, все же есть какие-то общие основополагающие моменты, которые этих мыслителей объединяют, например... И дальше я перечислю несколько тезисов автора статьи.

Первое. У обоих мыслителей искусство понимается, я это подчеркиваю еще раз, как созерцание созерцания (*Anschauung der Anschauung*) (Fasching, 2002, 121). Из этого следует, что искусство является вхождением в первичное измерение субъективности. То есть, подчеркиваю, не больше и не меньше, а речь идет о «первичном измерении субъективности».

Второй тезис, который по мысли австрийского исследователя объединяет обоих мыслителей, заключается в том, что изначальная субъективность больше не понимается как человеческая деятельность (Fasching, 2002, 121).

И, третье, в завершение статьи Фашинг пишет, я позволю привести себе полную цитату: «Die Kunstproduktion ist das Ins-Werk-Setzen (die “Objektivierung”) dieser Erfahrung, die das Ich von seinem ursprünglichen Sein macht, indem es sich selbst (in seinem Grund) fallen lässt» (Fasching, 2002, 122).

Таким образом, я в конспективной тезисной форме представил 10 первоначальных смысловых блоков этой статьи. Некоторые моменты я прокомментирую. Прежде всего, что касается самой статьи. Конечно же, она — емкая по объему и по разбираемым темам, я еще раз хочу это подчеркнуть. Выявить, насколько это получилось у автора, сопоставить Гуссерля и Шеллинга в рамках заявленной темы, — это задача нашего семинара. Прежде, чем мы перейдем к обсуждению статьи, я хотел бы сделать некоторые замечания.

Первое замечание касается трансцендентального Я у Гуссерля. У меня сложилось впечатление при прочтении этого текста, что Фашинг, оперируя работами Гуссерля, совершенно разного периода, центральным тезисом выбирает утверждение из работы *Ding und Raum*, что Я, на самом деле, само является объективированным, и в дальнейшем оно элиминируется и не играет большой роли. Мне кажется, что нельзя говорить только о такой интерпретации позиции Я у Гуссерля, поскольку мы знаем, что у самого Гуссерля есть другая традиция анализа субъективности вообще и роли самого Я в феноменологическом контексте, в частности. Потому что, если рассматривать феноменологию периода *Логических исследований*, то проводится различие, что, с одной стороны, существует человеческое Я повседневной деятельности, а с другой стороны, есть особое феноменологическое Я. В этой работе еще не говорится о трансцендентально-феноменологическом Я. А вот в *Идеях к чистой феноменологии* уже проводится четкое разграничение между человеческим Я естественной установки и трансцендентальным Я. Другое дело, что это трансцендентальное Я понимается различным образом. Оно может пониматься как то, что элиминируется и редуцируется, наряду со всеми другими данностями после проведения процедуры эпохе. А с другой стороны, есть некий фундирующий, глубинный пласт, к которому относится это Я, и который в любом случае всегда остается центром интенциональной эманации. На это указывается и в *Идеях*, где речь заходит об особом статусе трансцендентального Я и в *Бернауэрских манускриптах*. По этой теме я уже писал в статье *Проблема времени и рефлексии в феноменологии Гуссерля* в журнале *Horizon* (Крыуков, 2013). А уж если мы говорим о более поздних работах Гуссерля, то трансцендентальное Я оказывается основополагающим моментом, и об элиминации его, как такового, речи не заходит. Тем не менее, вопрос в контексте всей феноменологии, конечно же, остается неясным, насколько трансцендентальное Я и человеческое Я — это равнозначные

позиции, насколько и каким образом они скоординированы. Этой проблеме отчасти посвящены и *Картезианские медитации* Гуссерля. Это — первое замечание по поводу статьи Вольфганга Фашинга.

Следующее замечание. Мы видели, что тема трансцендентальной редукции, когда речь заходит о работах Гуссерля, описывается автором как незаинтересованность в своем объекте. Какое следствие можно сделать из данного тезиса: если этот тезис Фашинга верен, то можно смело утверждать, что, вообще-то, весь феноменологический метод Гуссерля есть не что иное, как эстетический акт. Это совершенно не противоречит тому, что говорит австрийский исследователь. Мало того, это следует с необходимостью. Но для меня такой вывод является неожиданным. Насколько это правомерно, утверждать, что ВСЯ феноменология Гуссерля эстетична? Аргументация Фашинга, как мы видели, заключается в том, что эпохе — это то же самое, что и незаинтересованность в предмете как у Канта.

Третье. Смотрите, с самого начала была задана формула искусства или эстетического созерцания как созерцание созерцания (*Anschauung der Anschauung*). Но мне показалось по прочтению всей статьи, что есть в начале постулирование этого тезиса, и в самом конце работы констатация этого тезиса. Однако осталось неясным, как это функционирует у Гуссерля, почему эстетическое — это созерцание созерцания. Осталось нераскрытым, почему это применимо также и к Шеллингу. У последнего есть конкретная формула искусства, или, точнее, красоты: красота — это выраженное бесконечное в конечном. Такая очень абстрактная, но универсальная, однозначно сформулированная формула.

Мелас: Довольно бессмысленная, на мой взгляд.

Крюков: Бессмысленная... Возможно... Давайте отметим это как вопрос для дискуссии и анализа текстов Шеллинга. Далее еще одно, четвертое замечание к статье. Не очень ясен тезис по поводу роли *der Entmenschlichung der Kunst*. Не совсем ясно, как это работает у обоих мыслителей. Получается, что человек естественной установки не совсем связан со сферой эстетического. Но это мое понимание, вернее недопонимание. Наверняка нужно еще раз внимательно прочитать статью.

Ну, и последнее, пятое, замечание, которое связано с феноменологичностью эстетического у Гуссерля. Я просто намечу, как может рассматриваться проблема эстетического у Гуссерля. Я бы не связывал эту тему, как это делает Вольфганг Фашинг, с проведением редукции... Я полагаю, что если и можно говорить об эстетической проблематике у Гуссерля, то это может быть связано с двумя моментами. Во-первых, эстетическое, с моей точки зрения, для феноменологии Гуссерля — это интенциональный акт второго порядка. Т. е. первичны познавательные интенциональности, а эстетическое — это как окраска первичных актов. Во-вторых, если говорить конкретно, то у Гуссерля это связано с нейтрализующей модификацией, и с фантазией. Но здесь я делаю просто определенные

наброски, без дальнейшего развития темы, высказываю свою точку зрения в отличие от высказанного Фашином.

Вот мои примечания к статье, основные моменты которой в тезисной форме я озвучил. Можно предложить какие-то вопросы для обсуждения, а можно их формулировать и в процессе самого обсуждения. Я набросал несколько вариантов тем, но ясно, что их может быть больше. Итак, темы для возможного обсуждения: Первое: все-таки, исходя из самой статьи, не очень понятна функция трансцендентального Я у обоих мыслителей, у Гуссерля и Шеллинга. Разница и схожесть четко не определены. Второе: повторюсь, что формула искусства как «созерцание созерцания», посредством которой автор интерпретирует эстетический акт у обоих мыслителей, тоже не совсем ясна с моей точки зрения. Это нужно уточнять и обсуждать. Третье: все-таки вопрос остается открытым, насколько методологически оправдано отождествление трансцендентальной феноменологии Гуссерля с трансцендентальной субъективностью Шеллинга. Четвертое: что касается Шеллинга, то у него абсолютно эксплицитно сказано, что синтезирует этих две составляющие, интеллигенцию и природу, конечное и бесконечное — это искусство. И искусство для Шеллинга является высшей познавательной формой. Эстетический акт для него — это основополагающий акт. В отличие же от Шеллинга, вопрос о роли эстетического у Гуссерля остается открытым, и его роль явно не прописана в статье, с моей точки зрения.

Паткуль: Спасибо большое. Может быть будут какие-то вопросы? И, поскольку времени у нас остается не так много, и реплики сразу.

Мелас: Я вот хотел бы вставить реплику, поскольку я человек, в общем, здесь посторонний, хотя я с детства занимаюсь философией, но все-таки моя основная работа связана с математикой. Вот каков мой интерес ко всему этому делу? Я думаю, что, может быть, кто-то из присутствующих его разделит. Мне кажется, что философии очень легко уйти в такие, довольно бессодержательные, формулировки: конечное в бесконечном и т. д. Мне кажется, что за этим ничего не стоит. А вот что я предлагаю все-таки как вызов, это все же проанализировать какое-то конкретное произведение искусства с этой точки зрения. Вот я, например, читаю Раскольникова, *Преступление и наказание*. Вот ведь удивительный факт какой, что Раскольников для меня живее многих живых, в том смысле, что я так вник в его судьбу, в его переживания, в его мотивацию благодаря искусству Достоевского, благодаря другим параметрам. Вот как я понимаю на содержательном уровне, не на словесном, а на содержательном, это сближение эстетики и философии. Я думаю, что фактически в искусстве уже произошла редукция. Ведь мне же не надо доказывать, что Раскольников реально не существует. Сам факт романного искусства, кроме, может быть, малых детей, которые могут сказать «А когда к нам в гости придет Раскольников?», или наивного зрителя, который предлагает «Возьми пистолет. Он за тобой лежит». Мне кажется, что этот феномен имеется в виду,

но он скрыт за словесными формулировками. Они, конечно, важны и интересны, но это все же не математика. В математике, когда мы даем формулу, там эта формула конкретно может быть продемонстрирована на содержательных примерах. Я говорю, что функция не дифференцируема, привожу пример, она сразу ломается. Сейчас математика стала экспериментальной. Я могу в компьютер ввести и вам показать: вот она ломается. Мне кажется. Что философии необходим такой же экспериментальный момент, и более того, он есть. Это конкретные примеры. Зачастую он недостаточен, и, зачастую, мы от него уходим. Это одна реплика. И вторая: как я понимаю связь Шеллинга, Гуссерля и прочих. Ведь здесь есть такой момент... Это все интересно и важно в методологическом ключе, но исторически все было не так. Гуссерль ведь математик. Он стал заниматься философией в силу, может быть, отчасти внутреннего порыва, отчасти под влиянием лекций Brentano. И он постепенно этот свой подход, который он открыл (если будет время, я потом скажу, в чем состоит то конструктивное, что он открыл, не на уровне словесных формулировок, а как он работает на конкретном материале), оказавшись в контексте философии, он попытался это вписать. В *Кризисе европейских наук* он дает развернутую картину, как феноменология возникла в этом ряду, хотя она возникла не в этом ряду. То есть, если она возникла и в этом ряду, то посредством каких-то глубинных, бессознательных вещей, как современный человек, не знающий никакой философии, он уже современно мыслит, потому что философия косвенно заключена в самом бытии мира, в конкретных вещах, уже в технологии изготовления стула реализованы некоторые философские концепции, которые потом получили развитие в физике и так далее. Я немножечко в сторону, наверное, увел. Сам по себе этот анализ текстологический очень интересен, но он должен выходить, может быть, конкретно как-то понят через анализ конкретных примеров. Кстати говоря, здесь я не одинок. Вот я читал перевод Бадью, который недавно издан, он так же пытается на примере каких-то произведений искусства как-то рассмотреть. Это частый такой пример. Но, зачастую, некоторые формулировки остаются на уровне очень сложной такой словесной игры, где иногда, может быть, теряется уже сама мысль. Вот. Спасибо и извините.

Крюков: Я, конечно, соглашусь с Вами. «Красота как бесконечное в конечном» — это очень абстрактная формула. Мое ощущение при чтении *Системы трансцендентального идеализма* следующее. Последняя часть, когда Шеллинг переходит к рассмотрению искусства... там происходит своеобразное переключение регистров. Если он до этого выстраивает свое повествование во вполне привычном, почти аналитическом русле, как это делали до него Кант и Фихте, то, когда он переходит к анализу искусства, здесь появляются такие романтические нотки. Но смысл этого заключается в том, что Шеллинг пытается объединить в абсолютной субъективности эти, казалось бы, несводимые вещи: природные данности и мыслительную деятельность. И через произведение искусства, по Шеллингу,

это в том смысле возможно, что любое произведение искусства — это некоторый бесконечный потенциал. По крайней мере, такова одна из интерпретаций, которая представлена в *Системе трансцендентального идеализма*. Настоящее произведение искусства, такое как тексты, например, Шекспира, предполагает не просто написанный текст, но и бесконечное количество вариаций, интерпретаций по поводу написанного, сказанного, изображенного. И дальше. Объединить эти бесконечные интерпретации и конкретную, вещную данность, в форме записанного текста, позволяет гений. Вот гений создает текст, а дальше возникает другой вопрос: а каков критерий того, гениальное это произведение искусства или нет? Шеллинг предлагает критерий, но с моей точки зрения, несколько расплывчатый, который состоит в том, что гений чувствует удовольствие по поводу того, что сам производит. Здесь опять-таки можно проследить некие отсылки к кантианской философии, потому что чувство удовольствия и неудовольствия является принципиальным моментом для эстетики Канта. Упорядочивая бесконечность природных данных в формальной целесообразности, я испытываю чувство удовольствия, и, тем самым я имею дело с эстетическим созерцанием. Это Кант. Но возвращаясь к Вашему замечанию, к вопросу, что такое бесконечное в конечном. Одна трактовка — это возможность бесконечных интерпретаций того, что выражается в чем-то конкретном.

Паткуль: *Бессознательная бесконечность*. Я бы тоже согласился. Шеллинг, конечно, очень спекулятивен. Может быть, один из самых спекулятивных умов. В этом смысле его конструкции сложно наполнять созерцанием, хотя он сам нередко пытается выполнить и это, но мне кажется, в том-то интрига и состоит, чтобы это сделать. Конечно, формула «Бесконечное, выраженное конечным образом» (*Unendliche endlich dargestellt*) у Шеллинга очень абстрактна. Но мне кажется, нам надо проявить великодушие и попытаться восстановить тот конкретный смысл, который философ мог вкладывать в свою формулировку, но который мы упустили, подзабыли. Феноменологически бессознательная бесконечность могла бы состоять в том, что гениальное произведение искусства никогда не может быть исчерпано, и мы сталкиваемся с этим *феноменом*, ведь это явлено нам, и явление это навязывает нам себя, настаивает на себе, и оно демонстрирует нам такое бесконечное в конечном. Понятно, что за этим скрывается какая-то спекулятивная конструкция, и своеобразное понимание бесконечного, расходящееся с современными — в том числе и отчужденными математикой — его трактовками.

Крюков: Мы, на самом деле, затронули еще одну важную для Шеллинга тему. Я для себя пока не знаю четкого ответа на этот вопрос, не могу найти однозначной интерпретации. Но мне очень импонирует, что Шеллинг говорит. Однако эта тема относится уже чуть к более поздним текстам — к лекциям по *Философии искусства*. Вот Вы говорите, что Раскольников-то, в принципе, реальная фигура. То есть, практически каждый читающий весь этот ужас реально переживал, когда читал о том, что Раскольников стоял за дверью, а мимо пробежали полицейские.

Схватят — не схватят — это, в каком-то смысле, реальное переживание за героя. Или другие романы Достоевского. Мы читаем, как герои разговаривают, и такое ощущение, что они внутри тебя говорят реальными голосами. Какого толка эта реальность? По всей видимости, она не онтологического толка. Это имагинативная, фантазийная реальность. У Шеллинга речь и идет об этом. Мысль такая. Если объединяющим конечное и бесконечное в работе *Трансцендентальный идеализм* является искусство, то в *Лекциях по философии искусства* таким объединяющим принципом является бог. Но это уже новая формула, новый, видимо, виток развития диалектики Шеллинга. В этом тексте есть один очень простой на первый взгляд момент. Бог, с одной стороны, един, а с другой стороны мы все знакомы с античным наследием и пантеоном богов древнегреческого Олимпа. Эти боги, с одной стороны, вроде бы и относятся к области теологии, но мы, современные люди, не имеющие дела с античной традицией, и не живущие по античным правилам и меркам, и вообще мы живем в другой картине мира, имеем другие принципы мышления, мы уже рассматриваем этот пантеон в меньшей степени как теологический конструкт, а в большей степени как эстетический. И мысль Шеллинга такова: эти боги древнегреческого пантеона образовались и возникли именно так, как они образовались и возникли, со своими именами, со своими функциями, желаниями, определенными божественными способностями. Перефразируя: если бы не было античных богов, то их обязательно бы выдумали. Но, это важно — если бы и выдумали, то именно так, а не иначе, выдумали бы тех же самых богов. И дальше: античные боги понимаются, по Шеллингу, как идеи, не больше и не меньше как идеи искусства. А они необходимы. Однозначную интерпретацию этому положению дать сложно. Но, согласитесь, что это положение красивое, и очень хорошо соотносится с тем, о чем Вы говорите. Есть какая-то внутренняя необходимость для того, чтобы Раскольников существовал, как необходимая эстетическая идея.

Мелас: Нет, ну вообще-то, когда читаешь какое-то выдающееся произведение, то создается впечатление, что оно не могло быть ненаписано. Это как математическая теорема. Ее вроде бы не было, но когда ты ее открыл, то такое ощущение, что она была всегда.

Крюков: Так, об этом и говорит Шеллинг, о том, что произведение искусства не существует без необходимости. Возможно, эта идея берет начало из трансцендентальной философии Фихте, в соответствии с которой, с одной стороны Я — это чистая свобода и чистая деятельность, а с другой стороны все то, что продуцируется этим Я, мир вещей, человек, природа, законы, — все это необходимо и существует или произведено именно так, как только и должно было быть произведено. Это очень похоже на то, что говорит в своих лекциях по кинематографии Делез. Это пример, когда мыслитель довольно высокого ранга может себе позволить говорить вещи, которые граничат с банальностью. Но за этими на первый взгляд почти-банальностями кроется большая интеллектуальная работа, своя личная, внутренняя,

большая история. И говоря о том, как отличить хорошее кино от плохого, Делез отмечает, что режиссер, который создает шедевры, не мог не снимать, он ДОЛЖЕН был это снять. Была внутренняя потребность, чтобы именно это и именно так снять. И без этого нового эстетического события, наш мир, нашу жизнь уже невозможно помыслить по-старому.

Паткуль: Еще реплики какие-то.

Зайцев И.: Хотя я в некотором роде склонен созерцать это созерцание, которое представлено автором статьи, которую нам пересказал Алексей, у меня сильное подозрение этот текст вызывает. И вот на каком основании, на основании том, которое ты сам же и отметил. Что, по мнению автора статьи, любая редукция есть то же самое, что и эстетическое. И тогда, для Шеллинга это, может быть, прекрасная спекулятивная мысль, но применительно к Гуссерлю это выглядит по меньшей мере дико. Есть в этом не то, чтобы какая-то натяжка, но какая-то принципиальная неадекватность взгляда. Когда я вижу такого рода сопоставления, у меня ощущение, что просто автор увлечен некоторым совпадением, игнорирует все, что не подпадает под его концепцию, и радостно иллюстрирует понравившийся ему момент все дальше и дальше. И отсюда, как ты думаешь, можно ли этому тексту в принципе доверять? Не оказывается ли он слишком поверхностным скольжением, что ли?

Крюков: Ответить на вопрос: можно ли доверять? Ответ: да, но только с определенной оговоркой, при условии определенного критического анализа. Так для меня лично, из всей статьи тезис о том, что редукция Гуссерля подводит к эстетическому созерцанию, является одним из самых важных тезисов Фашинга, и по этому поводу я испытываю очень большие сомнения. По большому счету получается, что мы Гуссерля-то и не знали до этого прочтения этой статьи. Произошло перераскрытие. Перед нами предстает мыслитель, феноменолог Гуссерль, совершенно другого толка. Мы полагали, что он занимался тем, что конструировал феноменологические данности в гносеологическом контексте, а на самом деле речь должна идти об эстетическом созерцании. Если говорить принципиально, то я не согласен с тем, что пишет Фашинг. Однако этот тезис можно рассмотреть и с другой точки зрения. Чуть позже, после со знакомства со статьей Вольфганга Фашинга я нашел статью Ламберта Визинга. Статья называется *Phänomenologische und experimentelle Ästhetik* (Wiesing, 2012), *Феноменологическая и экспериментальная эстетика*. Это не статья, а, кажется, доклад на одной из конференций. В ней отчасти говорится о том, о чем Вы спрашивали. Вопрос в статье ставится таким образом. Мы привыкли, что наука всегда имеет дело с научными фактами, и способ обращения с ними — это эксперимент. А сам эксперимент, это что такое? Это верификация, это всегда проверка. Если мы имеем возможность проверить утверждаемое в науках экспериментально, то это будет наука, и, как правило, естественная наука. А если не имеем, то это будет, мягко говоря, философия и прочие неверифицируемые гуманитарные дисциплины, в которых можно утверждать все, что

заблагорассудится. Так вот, основной тезис Ламберта Визинга в этой статье заключается в том, что есть особая метода, которая называется «эйдетическая вариативность». Ей следует Декарт, ей следует Кант, ей следует и Гуссерль, в том плане, что когда мы имеем дело с определенными мыслительными данностями, то можем провести мыслительный эксперимент, и он не особенно отличается от естественно-научного. Поэтому философия — это тоже экспериментальная наука. А в самом конце доклада вдруг очень резкий переход и утверждение, что, вообще-то, феноменология вообще может пониматься как эстетический акт. А в каком ключе? Визинг — современный феноменолог, который работает в русле феноменологической эстетики. Он говорит о том, что своеобразие эстетического не находимо в самой трансцендентной вещи. Наблюдая вещь, мы не можем вывести, аккумулировав какие-то факты, что эта вещь прекрасна, для этого необходимы какие-то особые ментальные данности. И в этом смысле, находясь в области трансцендентально-феноменологического умозрения, мы имеем возможность, в том числе, говорить и об эстетике. Т. е. в определенном смысле повторяется мотив Фашинга об эстетичности феноменологии, только он обосновывается совершенно иначе. Такие тезисы с моей точки зрения являются дискуссионными, и даже очень и очень дискуссионными. Показать, что в соответствии с традицией Декарта, если мы все хорошо и правильно продумаем, следуя методу эйдетической вариативности, то каждый из нас, отдельно философствующий, придет к одному и тому же выводу, задача, конечно же, чрезвычайно сложная, несмотря на усилия и Декарта и Гуссерля. Такого доказательства нет, как нет до сих пор и универсальной философии. Это к ответу на вопрос, можно ли доверять автору нами разбираемой статьи: Визинг приходит к тому же знаменателю, что и Фашинг, только аргументация у обоих авторов различная. Поэтому еще раз — да, но, конечно, с определенными допущениями, при условии критичного отношения к тексту.

Паткуль: Георгий, да, пожалуйста.

Чернавин Г.: Я бы хотел с одной стороны немного защитить Фашинга, а с другой, — в некоторой степени лишить его тезис оригинальности. Дело в том, что сопоставление эстетического созерцания и феноменологического эпохе не принадлежит Фашингу. Это то, что делает Гуссерль в письме к Гуго фон Гофмансталу 1907 г. (Husserl, 1994, 133–136), на которое, кстати, ссылается Фашинг, и которое выйдет в русском переводе в ближайшем номере *Ежегодника по феноменологической философии* (2015, № IV). Дело в том, что Гуссерль сам играет на сопоставлении и вводит сам такое странное понятие, как эстетическое эпохе. В эстетике тоже осуществляется некоторое воздержание от полагания бытийного тезиса, но здесь, конечно, невозможно уравнивание. Модификация нейтральности, имеющая место в эстетике, и феноменология — это разные модификации нейтральности. Но есть родство между этими модификациями нейтральности. И вот это-то родство и интересно раскручивать. Эстетическому удовольствию, тому удовольствию, которое возникает из модификации нейтральности,

своей искусству, родственен теоретический интерес, который тоже предполагает некоторую модификацию нейтральности. Я хотел указать на то, что Фашинг не изобретает здесь ничего радикально нового; более того, он во многом эксплуатирует работу Фердинанда Фельмана *Феноменология и экспрессионизм* (Fellmann, 1982), где сопоставление двух модификаций нейтральности уже проводилось в развернутом виде. В общем-то, такого рода сопоставление эстетического и феноменологического созерцания было актуально для феноменологии с самого начала её существования.

Паткуль: Кстати, Гадамер часто подчеркивает, что по свидетельствам, дошедшим через Оскара Беккера, Гуссерль неоднократно устно заявлял о том, что в сфере эстетического редукция происходит стихийно. Да, извините... Ксения, Вы еще не говорили. Прошу Вас.

Капельчук К.: Да, у меня тоже какие-то сомнения по поводу этой статьи возникали, которые Вы сами и высказали в конце, и по поводу эстетики, установки и теоретической, и эстетической, как-то они сливаются в одну большую установку. Кстати вот странно, Мерло-Понти не упомянули, но, может быть, там тоже были какие-то пересечения в пользу Фашинга. И я совсем не поняла тезис про созерцание созерцания, но пусть это будет за скобками. Но я хотела уточняющий вопрос задать по поводу тезиса, который там где-то в начале прозвучал. Напомните, пожалуйста, в каком контексте. По поводу того, что эстетика исключает точку зрения. Как-то так это прозвучало, может быть, я не так это услышала.

Крюков: Эстетическое созерцание исключает точку зрения естественной установки. В этом смысле.

Капельчук: То есть не в том, что точку зрения исключает...

Крюков: Нет, нет. Это *Stellungnahme*.

Чернавин: Это как «экзистенциальная *Stellungnahme*».

Крюков: Занятие позиции относительно существования. Об этом идет речь. В случае эстетического созерцания нам не важно, существует ли нечто в действительности. Скорее наоборот, как оно нам является. Занятие позиции относительно существования или несуществования.

Капельчук: Нет, ну по Канту... Просто так получается, что Гуссерль возводится к Канту в отношении эстетического. Но какая-то гуссерлевская эстетика здесь не просматривается. Скорее, идет такая игра: Гуссерль, он как Кант, а теперь давайте сравним его с Шеллингом. Но при этом Кант с Шеллингом тоже не сравнивается. Правильно я понимаю?

Крюков: Да, Кант появляется только один раз. При этом, я обозначил это как отдельный смысловой блок, потому что это достаточно принципиально.

Капельчук: Понятно, каким образом с Кантом Гуссерль сравнивается. А Гуссерль сравнивается с Шеллингом на основании этих рассуждений про Я, про сознание, самосознание, на этой почве? У меня потерялся основной тезис, связывающий...

Крюков: Мое прочтение самой статьи... Сопоставление Гуссерля и Шеллинга заключается в том, что конституируется трансцендентальная субъективность, и у того и у другого не играет никакой роли Я естественной установки, и речь идет о схожей предельно абстрактной конструкции. В этом ключе сопоставляются две эти концепции.

Капельчук: Насколько здесь ключевой момент составляет само искусство и эстетика? Потому что о трансцендентальной субъективности, о нечеловеческой точке зрения можно было бы, наверное, в отрыве от эстетики говорить?

Крюков: Я думаю, что трансцендентальная эстетика для Шеллинга — это общий важный контекст его рассуждений. Это как важный результат, ее нельзя не принимать в расчет. Помните, Вольфганг Фашинг с этого начинает свою статью? А что касается Гуссерля, то Фашинг, как мне кажется, попытался подумать, а как же происходит это у Гуссерля в контексте размышлений о трансцендентальной субъективности, и в том числе эстетического опыта. Схожи ли опыты столь разных мыслителей? И автор делает вывод, что они похожи в контексте рассуждения о принципах субъективности. Я думаю, что в большей степени вопрос возникает и остается все же по поводу эстетичности феноменологического опыта, который, по мысли автора статьи, связан с феноменологической редукцией. Но мы об этом уже говорили. Эстетика — одна из тем, повод сопоставить этих двух мыслителей. То есть, у Шеллинга она дана как важная и исходная тема, Я думаю, что трансцендентальная эстетика для Шеллинга — это общий важный контекст его рассуждений. Это как важный результат, ее нельзя не принимать в расчет. Помните, Вольфганг Фашинг с этого начинает свою статью? А что касается Гуссерля, то Фашинг, как мне кажется, попытался подумать, а как же происходит это у Гуссерля в контексте размышлений о трансцендентальной субъективности, и в том числе эстетического опыта. Схожи ли опыты столь разных мыслителей? И автор делает вывод, что они похожи в контексте рассуждения о принципах субъективности. Я думаю, что в большей степени вопрос возникает и остается все же по поводу эстетичности феноменологического опыта, который по мысли автора статьи связан с феноменологической редукцией. Но мы об этом уже говорили. Эстетика — одна из тем, повод сопоставить этих двух мыслителей. То есть, у Шеллинга она дана как важная и исходная тема, а у Гуссерля — это попытка помыслить эстетическую проблематику в рамках его трансцендентальной феноменологии. Хотя можно сказать, что эстетическое находится, на данном этапе моих личных исследований, на периферии штудий у Гуссерля, это не центральная тема. А в данной статье эта проблематика тематизирована.

Паткуль: Екатерина Михайловна, пожалуйста...

Ананьева: Уважаемые коллеги, мне тоже кажется возможным несколько зачитать автора статьи, а то чем дольше мы обсуждаем этот текст, чем более банальными представляются нам предложенные в ней сопоставления. Как справедливо

отметил Андрей Борисович Паткуль в своих вступительных тезисах, взаимная непроницаемость философской аргументации Шеллинга и Гуссерля все же имеет место, и диалектика была справедливо названа в числе таких точек несовпадения. Между тем как статья Фашинга как минимум дважды — в исследовании саморазличения Я и в реконструкции места искусства в потенцировании идеального и реального — содержательно воспроизводит эти диалектические ходы с опорой на оригинальную терминологию Шеллинга. Но сама логика диалектического движения совершенно исключает изолированное от этого содержательного контекста рассмотрение его инструментальных понятий. С этим, на мой взгляд, связана реплика о бессодержательности выражения «бесконечное в конечном». И в том же смысле в отрыве от реконструированного в статье контекста шеллинговой и гуссерлевой мысли теряется фокус разговора об эстетическом. Эстетическое — не просто понятие с расплывчатыми границами, эстетическая рефлексия представлена весьма разными, порой взаимоисключающими, научными и философскими стратегиями. И если «как возможна феноменологическая эстетика» мы себе как минимум представляем на наглядных примерах — это и исследования Р. Ингардена, и Г. Шпета, и М. Дюфрена, и многие другие (на один из возможных феноменолого-эстетических проектов уже указал нам сегодня Алексей, другой достойный упоминания замысел — обращение к опыту искусства Х.-Г. Гадамера, Андрей Борисович уже говорил об этом); то добавление в это «уравнение» Шеллинга заставляет держать в поле внимания массу дополнительных предпосылок. Например — эстетическое не только в искусстве, но и в природе, онтологические следствия так понятого эстетического и пр. Поэтому, предлагаю вернуться к логике аргументации Фашинга, к «созерцанию созерцания» как ключевой формулировке.

Фашинг начинает со своего рода парадокса, обозначенного в первом же абзаце: как может «совершенство самосозерцания» субъективности, предполагаемое в художественном творчестве, быть осуществлено в бессознательной деятельности художественного творения, которая никогда не может быть постижима до конца? При этом, по мысли Шеллинга, бессознательное в художественном творении смыкается с бессознательным измерением самого сознания (Fasching, 2002, 95). И у меня возникает вопрос к этой аргументации: сохраняем ли мы предметом нашего анализа эстетическое — например, специфику эстетического сознания, или искусство как специфическую духовную деятельность? По-моему, нет. Фашинг в этом месте ссылается на отличие «что» от «как», будто бы определяющее эстетическое отношение (Fasching, 2002, 95). Но само это различие в своей логике восходит не к Гуссерлю и не к Шеллингу, а к Аристотелю (о чем, кстати, интереснейшая статья Ласло Тенгели «Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля: два основоположения метафизики», переведенная и опубликованная в журнале *Мысль* за 2011 год (Tengeli, 2011)), и оно не специфично для эстетического. В цитируемом Фашингом письме Гуссерля ракурс задается так:

Созерцание чисто эстетического произведения искусства совершается при полном выключении всякой экзистенциальной установки интеллекта и всякой установки чувства и воли, которая предполагает упомянутую экзистенциальную установку. Или лучше сказать: произведение искусства переводит нас (словно бы принудительно) в состояние чисто эстетического созерцания, исключающего принятие такой установки (*Gusserl'*, 2015, 248).

Вот на этом фоне возникает «созерцание созерцания», «чисто эстетическое созерцание» в терминологии Гуссерля. Алексей справедливо суммировал проблематику этой части статьи в тематике «эпохе». Из дальнейшего видно, что это так:

Вещи, которые здесь чувственно предстают перед нами, вещи, о которых говорится в повседневной и научной речи, мы видим как действительные, и на этих экзистенциальных усмотрениях основываются душевные и волевые акты: радость, что что-то есть, печаль, что чего-то нет, желание, чтобы это было и т. д. (= экзистенциальная установка души) — это противоположный полюс духовной установки чисто эстетического созерцания и соответствующих ей расположений чувств (*Gusserl'*, 2015, 249)

То есть Фашинг сближает выключение «экзистенциальной установки души», что и достигается в «эстетическом созерцании», с концепцией «незаинтересованности» в существовании предмета эстетического созерцания, наследуемой Шеллингом от Канта. Но так понятое созерцание, следуя дальше Гуссерлю, — феноменологическое созерцание:

...ко всякому уже имеющемуся бытию — ко всякой науке и ко всему, что претендует на действительность, — становится радикально иной. Всё сомнительно, всё непонятно, загадочно! Загадка разрешима только тогда, когда мы становимся на ее почву, а именно понимаем всякое познание как сомнительное и вместе с тем не принимаем ничего существующего в качестве уже данного. Тем самым всякая наука и всякая действительность (в том числе и действительность собственного Я) становится просто «феноменом» (*Gusserl'*, 2015, 249).

И в каком смысле берется «эстетическое» вследствие этого?

Если всякое познание сомнительно, то именно феномен «познания» — это единственная данность, и прежде чем я допускаю какую-либо данность в качестве значимой (*giltig=gültig*), я всматриваюсь и исследую чисто созерцательно (можно сказать, чисто эстетически) то, что вообще подразумевает значимость, т. е. что подразумевает познание как таковое и посредством него и в нем «познанная предметность» (*Gusserl'*, 2015, 249).

Как мне представляется, как минимум еще одним возможным горизонтом толкования этого тезиса является понимание «эстетического» в смысле кантианской

«трансцендентальной эстетики», что выключает из нашего обсуждения перспективу художественной практики и ставит на ее место математическое естествознание.

Если мое предположение о потере фокуса на эстетическом излишне радикально, то, как минимум, я готова отступить на более нейтральную позицию — из этой точки может исходить не одна — «эстетическая», а целый «букет» интерпретационных ходов — полемика с психологическими предпосылками и в этом смысле «антропологическая» стратегия; полемика с разными способами полагать мир, с которой Иза Керн в своем классическом исследовании о предпосылках гуссерлевой философии связывает мотив следования за аргументацией Декарта («Cartesiansche Weg») с вытекающей отсюда критикой «Weltglauben» (Kern, 1964, 204). Сделав некоторый круг в изложении, к картезианскому радикальному сомнению приходит и Фашинг. Должны ли мы при этом и картезианское сомнение считать «эстетическим созерцанием»? Мне кажется, что нет.

Однако, некоторый «мостик» между эстетическим в узком смысле (с опорой на художественную практику, на собственно искусство) и вынесением за скобки экзистенциальной установки все же обнаруживается Фашингом. Выключение экзистенциальной установки ставит в фокус нашего внимания проблематику фиктивности и действительности. Искусство «фиктивно», что не делает его противоположным действительности. На сходных основаниях Г. Шпет называет этот феномен «отрешенным бытием» и связывает с ним возможность разработки «новой» (феноменологической) эстетики.

Вслед за тем мне кажется важным остановиться на следующем моменте: Фашинг, цитируя Гуссерля, отмечает, что «эпохе» как существенный момент феноменологической процедуры запрещает суждение о существовании являющегося предмета, вследствие чего интерес переключается на само являющееся (Fasching, 2002, 95). Комментарий мой к этому повороту мысли лишен оригинальности, подобное возражение многократно высказывалось в адрес всех представителей немецкого идеализма, начиная с Канта, включая Фихте и Шеллинга и завершая Гуссерлем: эстетическое ограничивается феноменами «чистой эстетики», эстетики как она выделяет эстетическое в отличие от иных «установок». А искусство, которое сближается с иллюзорным и фиктивным, как и в кантианской трактовке, мыслится как «искусство вообще», согласно своему понятию. Если внутри сферы искусства и возможно предположить некоторую дифференциацию, то в различении пластических искусств от непластических, временных, или синтетических (соединяющих то и другое). В таком анализе нет исторического измерения, различий школ, направлений, эволюции художественной практики в XX веке к беспредметному искусству и искусству перформативного. Я из этой перспективы возвратилась бы к тезису Андрея Борисовича о том, что феноменология переходит за границы своих же исходных установок, не удерживается в дескрипции и впадает в теорию. Образцы изысканий, свободные от такого «субстанциального» толкования

искусства, могут быть указаны в рамках феноменологической эстетики. Прежде всего приходит на ум монографию Мартина Зилиа *Ästhetik des Erscheinens*, (Seel, 2000) на которого любит ссылаться Илья Инишев.

Фашинг замечает, что «эпохе», вынося за скобки суждение о существовании, не исключает, а, напротив, включает бытие вещей. Вытесняя абстракцию, ей на смену приходит дистанция, а последняя оказывается продуктивной, — в феноменологии, как и в искусстве, отступающем на шаг от действительности вещей, чтобы лучше уяснить их суть (Fasching, 2003, 98). Казалось бы, на пути осуществления этой стратегии реализуется как раз противоположное предшествующему замечанию — Фашинг подчеркивает предпочтительность искусства чистой формы в противоположность искусству «повествовательному» — «содержательному» в широком смысле. Но принятая им формулировка (формальное в функции «как» искусства) опять ставит правильность нашего понимания под сомнение (Fasching, 2002, 100).

Но и дальнейший ход — от дистанцирования — к диспозиционированию — предполагает двойное толкование. Потеря себя как утрата субстанциальных характеристик рассматривается Фашингом как переживание кризисного свойства, как самообрушение привычных хабилизационных установок (Fasching, 2002, 102). Мир возникает в искусстве «как в первый раз» — любимая тема русского структурализма, но именно в этой точке перелаивается одна логическая стратегия, чтобы дать место другой — Фашинг переходит к Шеллингу. Эстетическое созерцание выводит на проблему невозможности помыслить сознание и самосознание субстанциально.

На этой шеллинговской по преимуществу теме Фашинг останавливается подробнее — переходя к тематизации опыта несубстанциального самосознания, Фашинг возвращается к *Системе трансцендентального идеализма*, к концепции знания о знании и абсолютного первоначала — основоположения, которое предшествует распадению знания на объект и субъект (Fasching, 2002, 105). Сложно не заметить в этом изложении следы аргументации Фихте и общие для всего послекантовского немецкого идеализма сюжеты, поэтому возражение мое вот какво: принципиальна ли позиция именно Шеллинга для автора статьи? Если Фашинг надеется проследить преемственность этой тематики от немецкого идеализма к Гуссерлю, то движение вряд пойдет по такой спрямленной траектории, как он рисует. Уже упоминавшийся ранее Иза Керн справедливо указывает как минимум на два усложняющих общую картину момента: во-первых, на необходимость учитывать эволюцию подхода самого Гуссерля, а во-вторых, влияние на его позицию полемики с неокантианством, особенно с Наторпом как на горизонт рецепции немецкого идеализма.

И в связи с этим еще одно соображение. Конечно, автор волен сам определять круг источников, к которым он обращается и на которых основывается, но представляется весьма показательным, что тему творчества в философии

Шеллинга он аргументирует ссылками на *Систему трансцендентальной философии* и *О Я как принципе философии*, совершенно оставляя за скобками *О сущности человеческой свободы*. Последняя работа, если я не ошибаюсь, вообще не фигурирует в данной статье.

И еще в одном регистре Фашинг предлагает толкование интеллектуального созерцания — оно не может быть сделано предметом мышления, потому что предмет представляет уже остановленный поток, достигнутый результат. Поэтому оно может быть обозначено как субстрат, или материя, или чистый процесс процессуальности мышления в его становлении до собственно помысленного (Fasching, 2002, 108). Как мы знаем, ссылка на «материю» — это устойчивый компонент аргументации Шеллинга, воспроизводимый в критике Канта и Спинозы в отношении *malum metaphysicum*, и это связывает эстетическое созерцание с проблематикой свободы и творчества (*О сущности человеческой свободы*), но и с тематизацией Бога в его редуцированной и исторически-развитой форме. Совершенно неслучайно возникает в этом месте у Фашинга ссылка на работу о Мейстере Экхарте в связи с понятием «чистой посюсторонности». Очевидно, что диалектику внутреннего и внешнего в Я можно соотнести и с феноменом глубочайшей интимности, характерным для религиозности.

Однако, поскольку интеллектуальное созерцание является «созерцанием созерцания», и для Шеллинга, и для Гуссерля оказывается существенным увидеть в нем «полагающее объективность» измерение. Мне представляется одним из самых интересных сюжетов в этой статье, каким образом Фашинг закольцовывает негативность интеллектуального созерцания, истолкованного как негирующее самоотношение, обратно с темой художественной продуктивности.

Последнее замечание — о присутствии или отсутствии определенных имен в списке использованной литературы. Например, Манфред Франк, один из самостоятельных голосов в интерпретации немецкого идеализма в современном интеллектуальном пространстве, представлен своими менее полемическими работами — монографией об эстетике и лекциями о немецком идеализме, тогда как его более ранняя и более полемически заостренная работа — *Der unendliche Mangel an Sein* — благополучно отсутствует, а ведь в ней интеллектуальному созерцанию у Шеллинга посвящен специальный раздел (Frank, 1992, 164–169).

Паткуль: Спасибо большое. Игорь Николаевич? Коротко только, пожалуйста.

Зайцев: У меня короткое, да. У меня одна ремарка и одна связка с событием, которое было не так давно. Георгий, ты, безусловно прав, но, видишь ли, что меня всегда смущает в такой опоре на Гуссерля. Как известно, он был человеком активно работающим, активно пишущим, и, как следствие, в его архиве можно найти подкрепление чему хотите. Что поделать... А другое дело, что является ли тот или иной ход закрепившимся в феноменологической традиции, вот для меня это некоторый вопрос. То, что есть аналогии, есть сходства, вопросов нет. Но вот

просто в качестве того, насколько эта аналогия слаба: недавно Аня Ямпольская выступала в «Порядке слов» и говорила о феноменологии в целом, презентовала свои книги. И она так построила свой рассказ, что сквозила эта эстетическая тема в качестве импликации редукции. Но когда я ее в лоб спросил, стоит ли тогда относиться к себе как к эстетическому феномену, она категорически отказалась, сказав, что это в корне неверный шаг. То есть, несмотря на то, что редукцию следует осуществлять применительно к самому себе и так далее, и тому подобное... Но! Вот она, например, считает, что использовать редукцию в эстетическом смысле применительно к самому себе — шаг неверный.

Чернавин: Да, потому что в этой ситуации важна конверсия ...

Паткуль: Уважаемые коллеги, у нас, действительно, время исчерпано. Я. может быть, предложу последние два слова сказать нашему докладчику.

Крюков: Да, коллеги, еще раз спасибо, что пришли на эту встречу. Я эту статью рассматриваю, как одну из немногих попыток соединить две отличные традиции. И те интенции, те импликации, которые здесь заложены, они для меня, по крайней мере, были своего рода началом работы по нашей теме. После этой первой встречи, уже можно предлагать какие-то другие темы, другие тексты для обсуждения. Хотелось бы, конечно, чтобы прослеживалась взаимосвязь наших встреч.

Паткуль: Коллеги, тогда мы в следующем, наверное, семестре, с помощью рассылки, по мере готовности, мы можем продолжить эту линию рассуждения, далее, я знаю, у Екатерины Михайловны есть какие-то предложения.

Ананьева: Я хотела бы показать оглавление монографии, которую я хотела бы здесь обсудить, если кто-то найдет здесь что-то интересное, мы могли бы так же организовать обсуждение.

Паткуль: Хорошо. Спасибо большое, всего доброго.

(Стенограмма *Е. Вознякевич*)

REFERENCES

- Apel', K.-O. (2001). *Transformatsiya filosofii* [The Transformation of the Philosophy]. Moscow: Logos. (in Russian).
- Basso, I. (2011). Schelling's Meontology and the Concept of Possibility in Kierkegaard. *Ars Brevis*, 17, 254–269.
- Bofre, Zh. (2007). *Dialog s Khaideggerom. Kn. 1. Grecheskaya filosofiya* [Dialogue with Heidegger. First Book: The Greek Philosophy]. Saint Petersburg: Vladimir Dal'. (in Russian).
- Brentano, F. (1968). *Über die Zukunft der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Fasching, W. (2002). Transzendente und ästhetische Anschauung. Zur Selbstanschauung der konstituierenden Subjektivität bei Husserl und Schelling. In Esterbauer, R. (Ed.), *Orte des*

- Schönen: phänomenologische Annäherungen* (95–124). Würzburg: Koenigshausen & Neumann.
- Fellmann, F. (1982). *Phänomenologie und Expressionismus*. Freiburg/München: K. Alber.
- Frank, M. (1992). *Der unendliche Mangel an Sein*. München: Wilhelm Fink.
- Gusserl', E. (2015). Pis'mo k Gofmanshtalyu [The Husserl's Letter to Hoffmannsthal]. In *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii* [The Yearbook of Phenomenological Philosophy]. Moscow: RGGU Publ. (in Russian).
- Heidegger, M. (1991). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* (GA II). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (GA II). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hühn, L., & Jantzen, J. (Eds.). (2010). *Heideggers Schelling-Seminar: (1927/1928). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings «Freiheitsschrift» (1927/1928) und die Akten des internationalen Schelling-Tags 2006*. Stuttgart, Bad-Canstatt: Fromann-Holzboog.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte* (Hua VII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel* (Hua Dokumente, III/7). Dordrecht: Kluwer.
- Jaspers, K. (1955). *Schelling. Grösse und Verhängnis*. München: Piper.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kryukov, A. (2013). Problema vremeni i refleksii u Gusserlya [The Problem of Time and Reflexivity in Husserl]. *Horizon. Fenomenologicheskije issledovaniya* [Horizon. Studies in Phenomenology], 2(2), 57–70. (in Russian).
- Kryukov, A. (2014). «Voobrazhenie» i «fantaziya» u Kanta i Gusserlya kak esteticheskaya problema [«Imagination» and «Phantasy» in Kant and Husserl as an esthetical problem]. In *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 3. Obshchestvennyye nauki* [Izvestia. The Ural Federal University Journal. Series 3. Social and Political Sciences], 3 (131), 113–124. (in Russian).
- Seel, M. (2000). *Ästhetik des Erscheinens*. München: Carl Hanser.
- Schelling, F. W. J. (1859). *Sämmtliche Werke*. I. Abteilung. Bd. IV. Stuttgart und Augsburg: J. G. Gotta'scher.
- Shelling, F. V. I. (1999). *Sistema mirovykh epokh* [The System of the Ages of the World]. Tomsk: Vodolei. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (1987). *Sobranie sochinenii v dvukh tomakh. T. I.* [Collected Papers in Two Volumes. Vol. 1]. Moscow: Nauka. (in Russian).

- Shelling, F. V. I. (1989). *Sobranie sochinenii v dvukh tomakh. T. 2.* [Collected Papers in Two Volumes. Vol. 2]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (2013). Traktat ob istochnike vechnykh istin [On the Source of Eternal Truths]. *Einai. Voprosy filosofii i teologii* [Einai. The Questions of Philosophy and Theology], 1/2, (3/4), 154–207. (in Russian).
- Shpigel'berg, G. (2002). *Fenomenologicheskoe dvizhenie* [The Phenomenological Movement]. Moscow: Logos. (in Russian).
- Tengeli, L. (2011). Neobkhodimost' fakticheskogo u Aristotelya i Gusserlya: dva osnovopolozheniya metafiziki [Necessity of the Factual: Two Grounds of the Metaphysics]. *Mysl'* [Thought], 11, 20–31. (in Russian).