

ЖАН-ЛЮК МАРИОН

Метафизика и феноменология — на смену ТЕОЛОГИИ

Наши непосредственные намерения относятся не к теологии, а к феноменологии, если даже последняя и немало значит для первой.¹

Гуссерль (Идеи..., I, § 51.)

1

Вопрос о Боге возникает, несомненно, не в связи с метафизикой. Кажется — или, по меньшей мере, могло показаться, — что с того момента, как метафизика завершилась, прекратила свое существование и исчезла, вопрос о Боге снова был закрыт. Словно его решение (позитивное или негативное) было непосредственно связано с ее судьбой. Словно для того чтобы он оставался открытым, чтобы дать ему возможность стать «разумным служением» (Рим. 12:1), было совершенно необходимо ограничить метафизическим определением философии.

Но не можем ли мы и не должны ли мы задать совсем другой вопрос: является ли философия метафизикой? Должно ли вопрошание о Боге, для того чтобы оставаться разумным, непременно вставать на путь, ведущий к «Богу философов и ученых», только потому, что именно этот путь предполагается метафизикой? Такой вопрос может или удивить и смутить, или, наоборот, может показаться, что он игнорирует радикальность ситуации в современной философии. Но, мне кажется, что это неверно, поскольку лишь такая постановка вопроса оставляет открытой возможность принять во внимание по крайней мере три вопроса, на которые мне, пожалуй, не удастся дать исчерпывающий ответ в этой работе. Не достигла ли метафизика в историческом плане своего конца (позитивного, по мнению Гегеля, или негативного, согласно Ницше)? Не старалась ли философия на протяжении целого столетия преодолеть этот

¹ *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. А. В. Михайлова. — М.: Академический Проект, 2009. Т. 1. С. 158. — Примеч. перев.*

конец, принимая неметафизические формы, самой сильной (но, конечно, не единственной) из которых остается феноменология? Принадлежит ли спекулятивная христианская теология в лице ее выдающихся представителей (и здесь я имею в виду, конечно, прежде всего святого Фому Аквинского) к метафизике в узком смысле слова или же она отвечает концептуальным требованиям Откровения, которое ее породило?

Итак, для начала рассмотрим метафизический облик философии и то, как в ней мыслится Бог, а затем — феноменологический облик философии и ту возможность, которую она сохраняет для Бога.

2

Одно только упоминание понятия конца метафизики порождает спор. По всей видимости, его можно было бы избежать, если бы для начала мы договорились о точном и верифицируемом понятии самой метафизики. Тем более, что исторически оно может быть определено практически однозначно. Действительно, хотя понятие появляется довольно поздно, у него есть точное определение. Одним из первых его использовал св. Фома Аквинский. Это, правда, не предполагает, что он употреблял его как его собственное понятие, поскольку он его использовал только в комментариях к Аристотелю, и то с большой осторожностью. Тем не менее Фома Аквинский закрепил за понятием метафизики четкую теоретическую область: *Metaphysica «simul determinat de ente in communi et de ente primo quod est a materia separatum»* — метафизика одновременно выносит определения о сущем вообще и о первом сущем, которое отделено от материи². Это двойное определение перенимается в свою очередь Суаресом, с тем лишь изменением, что в *Disputationes metaphysicae* сущее вообще приобретает значение объективного понятия сущего. Именно этот текст и навязал современной философии понятие и само слово «метафизика»: «*Abstrahit haec scientia a sensibilibus, seu materialibus rebus [...] et res divinas et materia separatas et communes rationes entis, quae absque materia existere possunt, contemplatur* — эта наука абстрагируется от чувственных или материальных вещей [...] и рассматривает вещи божественные и отделенные от материи, а также общие характеристики сущего, которые могут существовать без материи»³. Эта двойственность единой науки, науки, которая занимается одновременно сущими по преимуществу и общим сущим, и приведет (благодаря «школьной метафизике» (*Schulmetaphysik*) XVII–XVIII вв.) к канонической схеме метафизики, в соответствии с которой последняя подразделяется

² De Generatione et corruptione, Proemium/R. Spiazzi (éd.). — Rome, 1952. P. 316.

³ Disputationes metaphysicae, I, Proemium/O. o. éd. Berton. — Paris, 1856–1877. T. XXV. P. 2. Voir: «*Eadem ergo scientia, quae de his specialibus objectis tractat, simul considerat omnia praedicta, quae illis sunt cum aliis rebus communia, et haec tota est metaphysica doctrina*» («Следовательно, та же наука, которая трактует об этих специальных предметах, рассматривает и все предыдущее, что является общим у этих предметах с другими вещами и, в целом, образует метафизическую доктрину») (Ibid. I. S. 3. N. 10. P. 25).

на общую метафизику, или онтологию — *metaphysica generalis (sive ontologia)*, и специальную метафизику, или *metaphysica specialis (theologia rationalis, psychologia rationalis, cosmologia rationalis* – рациональную теологию, рациональную психологию, рациональную космологию)⁴. Кантовская критика основывается как раз на этом разделении: тройное отрицание специальной метафизики в «Трансцендентальной диалектике» «Критики чистого разума» (что часто забывают) опирается в «Аналитике принципов» на отказ от «гордого имени онтологии»⁵. Таким образом, следуя истории понятий, метафизика, начиная с Суареса и заканчивая Кантом, представляет собой систему философии, единую науку одновременно и об универсальности общего сущего, и о сущем (или сущих) по преимуществу. Этот факт, зафиксированный текстуально, неоспорим.

Однако требуется его интерпретация. Исторически узкое значение метафизики является следствием ее четкого определения. Но можем ли мы подтвердить это понятие концептуально? Можем ли мы найти здесь нечто большее, чем школьную, педагогическую терминологию, лишенную подлинно спекулятивного значения и не способную ввести нас в самое сердце метафизики? Это подозрение представляло бы собой серьезную опасность, если бы мы не располагали концептуальной обработкой вульгарного понятия метафизики, проведенной Хайдеггером в разделе из работы «Тождество и различие», озаглавленном «Онтотеологическое строение метафизики». Мы остановимся только на одном тезисе из этого важного текста. Главная трудность метафизической науки объ-

⁴ Об истории этого учения см. *Courtine J.-F. Suarez et le système de la métaphysique.* — Paris, 1990 (особенно 4 часть). *Vollrath E. Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis // Zeitschrift für philosophische Forschung.* 1962. Bd. XVI. No. 2.

⁵ Таково значение известного высказывания, радикальность и сложность которого зачастую недооценивается: «Гордое имя онтологии, притязавшей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принцип причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка» (*Kritik der reinen Vernunft.* A 247 304. A 247/B 304. см. также A 845 / B 873. [*Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского.* — М.: Эксмо, 2006. С. 242–243. — *Примеч. перев.*]). Нужно еще, конечно, определить претендовала ли когда-либо *ontologia* (в том значении, в каком это понятие употреблялось, начиная с Гоклениуса и заканчивая Клаубергом) на нечто большее, чем роль «простой аналитики чистого рассудка», поскольку ее предметом всегда было *мыслимое (cogitable)*, а не сущее (см. документы, подобранные Ж.-Ф. Куртином в *Courtine J.-F. P. 246–293. 422 s.*). Была ли принята действительно всерьез гипотеза, согласно которой онтология, понятая исторически, никогда не занималась сущим как таковым? Однако не ставит ли это под сомнение возможность науки о сущем как сущем, которая не была бы наукой о сущем как мыслимом (*pensable*), где *ens in quantum ens* оказалось бы в зависимости от репрезентации? Не стоит ли задуматься над тем фактом, что сам термин *ontologia* не употребляется ни Аристотелем, ни в Средние Века и появляется лишь в Новое Время в контексте, который мы сегодня именуем картезианством (*Clauberg. Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia...* — Amsterdam, 1664, в частности § 5, примечание C, воспроизведено в *Opera omnia philosophica.* — Amsterdam, 1691, Hildesheim. 1968. T. I. P. 283).

ясняется проблематичным характером ее единства: каким образом одна и та же и единая (*una et eadem*) наука может одновременно (*simul*) говорить об общем сущем (то есть ни о каком частном сущем) и о сущем по преимуществу (то есть о сущем в высшей степени частном)? Конечно, в обоих случаях речь идет об абстракции, однако взятой в двух противоположных значениях: в одном случае речь идет об абстракции от всякого реального сущего, то есть об исключительно рациональной абстракции, а в другом — об абстракции ввиду сущего, постольку конкретного, поскольку никакая материальность на него не воздействует, то есть о реальной абстракции. Хайдеггер преодолевает эту поверхностную, традиционную оппозицию, предлагая трактовать отношение между двумя функциями одной и той же метафизики как отношение между двумя пересекающимися и взаимно обратимыми основаниями: «Бытие показывает себя в раскрывающем превосхождении как предъявление приходящего [в мир], как полагание основы в многообразных способах про-из-ведения. Сущее как таковое, укрывающееся в несокрытость выход, есть основанное, которое как основанное и тем самым как сделанное основывает уже по-своему, а именно воздействует, т. е. служит причиной. Лад основывающего и основанного как такового не только держит их порознь, но и удерживает их в некоем взаимном согласии»⁶. Внутреннее единство метафизики, которое не позволяет ей распасться на две разные науки, объясняется тем, что обе эти науки, о сущем вообще и о сущем по преимуществу, согласованно участвуют в установлении основания. Общее бытие служит основанием для сущих по преимуществу, а сущее по преимуществу, в свою очередь, в соответствии с модусом причинности для общего бытия: «Бытие основывает сущее, а сущее как сущее в превосходной степени обосновывает бытие — ...*gründet Sein das Seiende, begründet das Seiende als das Seiendste das Sein*»⁷. Таким образом, опираясь на школьное определение метафизики, онтологическая структура формулирует окончательное понятие метафизики, находя ее единство в перекрестной связи основания (в сущем как таковом) с основанием, имеющим причинный характер (в высшем сущем). Нужно признаться, что мы не располагаем никаким другим строгим, то есть исторически признанным и понятийно действенным, определением метафизики. Именно в силу точности этого определения допустимы возможность и невозможность метафизики, а также, вероятно, и того, что приходит ей на смену.

3

Определение, которое делает метафизику постижимой, позволяет предположить, что она может оказаться невозможной. Установление границ возможного в обязательном порядке предполагает оба эти в одинаковой

⁶ Heidegger M. Identität und Differenz. — Pfullingen, 1957. P. 60–61. [Хайдеггер М. Тождество и различие / Пер. А. Денежкина. — М.: Гнозис, 1997. С. 54. — Примеч. перев.]

⁷ Ibid. P. 62 [Там же. С. 55].

степени правомерные предположения. Перекрестное основание онто-теологии предлагает рабочую и, на наш взгляд, самую сильную гипотезу для историка философии. Оно также позволяет понять, почему можно говорить о конце метафизики. Действительно, ницшеанская критика философии как платонизма, который должен быть разрушен, прекрасно вписывается в хайдеггеровскую гипотезу. В самом деле, речь идет прежде всего о критике понятия сущего как такового, сведенного к одному из тех «„высших понятий“», то есть самых общих, самых пустопорожних понятий, [которые представляют собой лишь] последний дым испаряющейся реальности»⁸. В таком случае легитимность абстрагирования от материи и чувственного, а значит, и условие традиционной возможности науки о сущем вообще (*metaphysica generalis*) оказываются спорными. Одновременно с этим Ницше отрицает, что какое-либо сущее по преимуществу может, находясь по ту сторону чувственного, выполнять функцию основания (и воздаяния) для общего сущего: ни как логический принцип, ни как универсальная причина, ни как «Бог морали». Никакая *causa sui* более не допустима: почему сущее как таковое, то есть чувственное, нуждается в том, чтобы нечто другое обуславливало его как его основание? Почему, следовательно, нечто, помимо того, что оно есть, должно основываться на чем-либо, вместо того, чтобы самому отвечать за себя? Таким образом, под вопрос ставится изначальная функция науки о сущем по преимуществу (*metaphysica specialis*). В итоге отвержение науки о сущем вообще составляет единое целое с отвержением науки о сущем по преимуществу: бытие (сущее по преимуществу, *metaphysica specialis*) и становление (общее сущее, *metaphysica generalis*) окончательно объединяются и отождествляются между собой: «Приписывать становлению характер бытия есть высшая степень воли к власти»⁹. Ничто не может служить основанием, так как ничто не требует и не нуждается в основании. Отныне ни метафизика не имеет основания в бытии, ни бытие в метафизике. Таким образом, отрицая метафизику, Ницше подтверждает то опреде-

⁸ Nietzsche. *Götzendämmerung* (Le Crépuscule des idoles). «Die 'Vernunft' in der Philosophie». § 4, trad. fr., Œuvres philosophiques complètes. T. VIII*. — Paris, Gallimard, 1974. P. 77. [Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. — М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2004. С. 767. — Примеч. перев.]

⁹ Nietzsche. *Wille zur Macht*, § 617 = Nachgelassene Schriften (1886–1887), fragment 7 (54), hrsg. Colli-Montinari. — New York — Boston. T. VIII–1, New York — Berlin, 1974, p. 320; trad. fr. T. XII. — Paris, 1978. P. 301. [Марион переводит немецкий текст: «Dem Werden den Charakter des Seins aufsprägen — das ist der höchste Wille zur Macht» как, «imposer le sceau de l'être au devenir — sommet de la spéculation», заменяя «Wille zur Macht» на «spéculation». Подобный перевод «воли к власти» как «спекуляции» остается для нас неясным, тем более что во французском тексте, на который ссылается Марион стоит «puissance de la volonté», поэтому мы предпочитаем оставаться верными немецкому оригиналу. Русский перевод: «Крайняя степень приближения мира становления к миру бытия — вершина созерцания». [Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. — М.: Культурная революция, 2005. С. 343) также не представляется нам адекватным. — Примеч. перев.]

ние, которое ей дает Хайдеггер, а именно как онтологической системы перекрестного основания между сущим по преимуществу и общим сущим.

Что из этого следует? Прежде всего то, и это очевидно, что даже самое адекватное, с исторической и концептуальной точек зрения, определение метафизики позволяет оспорить саму ее идею: основанию может быть отказано в его роли именно потому, что оно основывает, — это сущее в его совокупности. Так как если основание именно в силу своей универсальности претендует на ответ на вопрос «Почему сущее лучше, чем ничто?», его может опровергнуть вопрос, заданный с нигилистической позиции: «Почему причина лучше, чем ничто?». Основание подтверждает легитимность метафизики, но не собственную. Таким образом, очевидность вопроса «Почему?» исчезает всякий раз, и это, пожалуй, неизбежно, когда возникает другой, более жесткий вопрос «А почему почему?». И если метафизика определяется как идея универсального основания, она не может не исчезнуть, когда очевидность необходимости основания сущего поставлена под вопрос. Это ограничение метафизики тем более актуально, что, во-первых, оно является непосредственным результатом ее определения, которое принимается и в то же время обращается против нее самой, и, во-вторых, в силу того, что достаточно даже не доказательства, а простого предположения («А почему почему?»), чтобы метафизика признала свою недействительность. Таким образом, идея конца метафизики — не просто частное мнение. Речь идет об обоснованном факте. Принимаем мы его или нет, он неизбежен как любое событие, что вполне подтверждается самим фактом возможности отрицания метафизики и тем, что для этого необходимо приводить доводы против нее, а значит, признать ее¹⁰. Речь идет о факте, и о факте в некотором роде нейтральном, безразлично допускающем и принимающем все теоретические возможности. К тому же отрицание факта конца метафизики возможно, если речь идет о переходном понятии. Эта переходность формулируется следующим образом: так же как онтологическое определение метафизики предполагает возможность конца метафизики, конец метафизики, в свою очередь, предполагает возможность конца конца

¹⁰ Существует множество способов отрицать конец метафизики. Можно, например, утверждать, что метафизика остается идентичной самой себе, что у нее нет истории. В таком случае мы либо рискуем, не признавая того, принять посылки нигилизма (как Блондель в случае с философией воли и Шопенгауэром), либо, противоречия истории, создать философию, которая никогда не существовала (подобно тому, как Маритэн вставил в текст Фомы Аквинского «созерцание бытия», чтобы быть верным актуальному в то время экзистенциализму, или как Коген и Наторп, чтобы «вернуться к Канту»), либо воссоздать автора, вступая в противоречие с традиционным и тем не менее искажающим его прочтением (как это сделал Жильсон в случае с Фомой Аквинским). Или же, наоборот, речь может идти о таком преодолении метафизики, которое, само того не подозревая, воспроизводит весьма классические тезисы и апории: так Карнап и ранний логический позитивизм столкнулись с теми же затруднениями, что и эмпиризм в свое время.

метафизики¹¹. И здесь нет парадокса: как только метафизика становится строгим, исторически верифицируемым и теоретически действенным понятием, ее можно подвергнуть критике, поскольку она предполагает определенные границы и вместе с тем исходя из этих границ может быть найдена возможность ее преодоления. И наоборот, пока у метафизики нет своего понятия, вопрос о последующей философии, а значит, о современной философии, остается закрытым. Конец (*Ende*) остается по существу местом (*Ort*), сказал бы Хайдеггер. Если понятие метафизики фиксирует ее границы и таким образом предписывает ее конец, именно он указывает на цель, которая еще не была поставлена философией. Переходность метафизики приводит не только к ее концу, но и к ее преодолению. Речь идет не просто о метафизике, достигшей своего предела, но о метаметафизике.

Таким образом, конец метафизики прежде всего касается сущего по преимуществу. Действительно, если идея основания более не отвечает за легитимность понятия метафизики, следовательно, определение Бога как функции последнего основания становится (или может стать) нелегитимным. Это определение проходит через всю историю философии и метафизики, каждый раз интерпретируя основание исходя из эффективности или актуальности: «будучи по своей сущности деятельностью (τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια)» по Аристотелю, «чистым актом, не имеющим никакой потенциальности», «*actus purus, non habens aliquid de potentialitate*» для святого Фомы Аквинского, «*causa sui*» согласно Декарту, «достаточное основание существования универсума» по Лейбницу¹². Следовательно, метафизика подразумевает под Богом сущее по преимуществу, проявляющееся и как, и через эффективность, то есть такое сущее, которое в рамках *metaphysica specialis* может служить основанием для всякого общего сущего. Конец метафизики приводит к смерти *такого* Бога. Но, несмотря на грубую тривиальность этого теоретического события, необходимо оценить его реальный масштаб. Речь идет не об отрицании значимости определения божественного через действенность основания, не об оценке его теоретической плодотворности, но о том, чтобы честнее поставить вопрос: позволяет ли действенность основания мыслить то, в силу чего Бог является Богом даже в философии? Являются ли такие понятия, как «Бог философов и ученых», *causa sui*, «достаточное основание», *actus purus* или ἐνέργεια именами, достаточно божественными, чтобы явить Бога? Разве невозможно сегодня допустить, по меньшей мере, возможность такого вопроса? Одного лишь признания этой возможности доста-

¹¹ См. нашу работу «La fin de la fin de la métaphysique» // Laval théologique et philosophique. — 1986. No. 1.

¹² Соответственно, De anima, III, 5, 430a18 [Аристотель. О Душе // Сочинения в 4-х тт. — М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 436. — Примеч. перев.]; Summa theologiae. Ia, q. 3, a. 2; Iac Responiones, AT, t. VII, 111, 1 и Principes de la nature et de la grâce, § 8. [Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Сочинения в 4-х тт. — М.: Мысль. Т. 1. С. 407. — Примеч. перев.].

точно для того, чтобы увидеть в конце метафизики смерть Бога. Потому что, говоря о Боге, вопрос об отсутствии божественности не должен возникать. Если, однако, это отсутствие в той или иной степени может быть зафиксировано, речь идет не о Боге, но о «Боге», но в таком случае кавычки клеймят его как идола.

4

Итак, если смерть Бога в философии связана с концом метафизики, а он, в свою очередь, следует из понятия метафизики, то преодоление онто-теологии в таком случае является условием для преодоления в философии именованного Бога действенным основанием.

Остается решить, может ли философия преодолеть саму себя, а значит, избежать своей судьбы в качестве метафизики. Разумеется, если Хайдеггер заявил о прямом соответствии между метафизикой и философией, то прежде всего в пользу мышления. Однако, несмотря на то что сам он в некоторые поворотные моменты и даже после 1927 г. настаивал на том, что метафизика — это то, во что мышление должно вводить, его первый шаг в сторону от метафизики, «Бытие и время», остается строго философским. Как это возможно? Благодаря тому, что методом онтологии (понятие которой радикально изменилось с введением идеи онтологической разницы) полагается феноменология. Однако это лишь повторение установленного Гуссерлем в «Идеях...» 1913 г. тождества между феноменологией и феноменологической философией. Тем не менее колебания двух самых великих феноменологов — не повод для того, чтобы говорить о двойственном или неразрешимом отношении между феноменологией и метафизикой. Можно лишь признать, что радикальное нововведение в философии (и для философии), совершенное феноменологией, еще не было в полной мере оценено. Следовательно, необходимо попытаться обрисовать его, пусть даже в самых общих чертах.

Феноменология основывается на тавтологическом принципе, принципе беспредпосылочности, сформулированном в 1900 г. во введении ко второму тому «Логических исследований»: «Строгое исключение всех высказываний, которые целиком и полностью не могут быть реализованы феноменологически»¹³. Мы говорим о тавтологии, однако она нечто выражает: феноменология имеет место тогда и только тогда, когда высказывание позволяет видеть феномен — то, что не является, в том или ином виде во внимание не принимается. Понимать — значит видеть. Говорить, чтобы сделать видимым, — говорить, чтобы видеть. В противном случае, речь ничего не выражает. Но в каком смысле видеть? Каким образом высказывание заставляет видеть, наделяет статусом феномена? На вто-

¹³ Husserl E. Recherches logiques. Préface, § 7, t. II, p. 19. [Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. 2 (1) / Пер. В. И. Молчанова. — М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 30. — Примеч. перев.]

рой вопрос Гуссерль ответит более эксплицитно во введении к «Идеям...» 1913 года, формулируя принцип всех принципов: «Любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается (*sich darbietet*) нам в „интуиции“ из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности) нужно принимать таким, каким оно себя дает (*als was es sich da gibt*)»¹⁴. Осуществляться в качестве феномена означает даваться в действительности без остатка, «во плоти»¹⁵, «*leibhaft*». Для высказывания являться феноменально означает воплотиться (*prendre chair*). Феномен демонстрирует плоть дискурса. Но каким образом высказывание получает доступ к этой феноменальной плоти? Через созерцание (*Anschauung* или «Intuition», неважно). Для того чтобы имел место феномен, плоть дискурса, достаточно созерцания, каким бы оно ни было. Действительно, созерцание осуществляет полное схватывание и предельное познание в силу того, что только созерцание может быть противопоставлено другому созерцанию. Следовательно, именно созерцание каждый раз является последней инстанцией. Из всех познавательных актов созерцание предоставляет вещь наиболее во плоти. Плоть дискурса являет себя плоти духа, феномен — созерцанию. Феноменология называет эту встречу данностью: созерцание дает феномен, феномен дается созерцанием. Конечно, данность всегда может подвергнуть себя анализу, идентифицировать себя или нет, признать свои границы, однако она не может опровергать или отрицать саму себя, достаточным для этого авторитетом обладает лишь другая созерцательная данность. Это подтверждает универсальность и действительность принципа всех принципов.

О значении этого принципа, зачастую недооцениваемом, не лишне задуматься. (а) Принцип всех принципов, согласно которому созерцание является предельной инстанцией данности, выходит за рамки кантовского запрета: к чувственному созерцанию присоединяется как созерцание сущностей, так и категориальное созерцание. (б) Так как созерцание дает во плоти, кантовское различие между феноменом (всегда исключительно чувственным) и вещью-в-себе должно быть устранено: именно это устранение и осуществляет интенциональность. (в) Поскольку лишь созерцание является дающей инстанцией, *Я*, несмотря на то что является трансцендентальным и конституирующим, схватывается и дается в созерцании: первоначальное впечатление предшествует (во временном отношении) сознанию, поскольку, даже если оно остается чистым сознанием, впечатление навязывает ему фактичность, которая также изначально

¹⁴ Husserl E. *Idées directrices...* I, § 24, Hua, t. III / 1, p. 62. [Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. А. В. Михайлова. — М.: Академический Проект, 2009. Т. 1. С. 80–81. — Примеч. перев.]

¹⁵ Фр. *charnelle* — это перевод нем. *leibhaft*. В отличие от *Körper* (с нем. «тело»), *Leib*, от которого образовано прилагательное *leibhaft*, означает живое тело, плоть. — Примеч. перев.

на, и отнюдь не производна. (г) Поскольку эти теоретические решения окончательны (так как ни один из последующих феноменологов не поставил их под вопрос), следует обратить внимание на их общий источник. Принцип всех принципов утверждает, что в принципе (для философии и прежде всего для опыта) нет ничего, кроме созерцания. Таким образом, поскольку всякий феномен дается в созерцании и, особенно, поскольку именно с созерцания начинается любая феноменальность, оно осуществляется прежде всякого априори и, следовательно, как первоначальное *a posteriori*. Отсюда сущностный парадокс: единственное легитимное априори становится в феноменологии *a posteriori*. Формулировка принципа всех принципов не должна вводить нас в заблуждение: принцип заключается в том, что принципа нет, если под ним понимается по меньшей мере то, что предшествует, «(ἀρχὴ λέγεται ἢ μὲν ὄθεν) то место в вещи, которое может послужить исходным для первого движения»¹⁶. Говоря иначе, то, что играет роль принципа, а именно созерцание как данность всегда предшествует акту сознания, в котором мы его схватываем, сознание всегда вторично. Следовательно, удвоение принципа, которое демонстрирует принцип всех принципов, ни в коем случае не должно пониматься как утверждение нового принципа (принципа тождества или достаточного основания), который был бы сущностно более априори, чем предыдущие, то есть который являлся бы принципом в высшей степени. Однако его следует понимать как установление [не] принципа, который превосходит все предыдущие принципы тем, что, согласно ему, в основе лежит не принцип трансцендентального априори, но принцип созерцательного *a posteriori*: данность предшествует всему и всегда. Таким образом, феноменология полностью преодолевает метафизику, поскольку, признавая данность первоначальной, она избавляется от любого принципа априори несмотря на то что данность является *a posteriori* по отношению к тому, кто получает. Феноменология превосходит метафизику, поскольку она отказывается от трансцендентального проекта, позволяя развернуться радикальному эмпиризму¹⁷ — наконец радикальному, потому что он более не ограничивается чувственным созерцанием, но признает любое созерцание первоначально дающим.

Следствием этого переворачивания принципа априори в пользу *a posteriori* являются два определяющих тезиса: об *ontologia* и об основании соответственно. Первый следует непосредственно из данности: явление феноменов происходит без обращения (по меньшей мере обяза-

¹⁶ Aristote. Métaphysique Δ, 1, 1012 b34 [Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Аристотель; Сост. и подгот. текста С. И. Еремеев. — СПб.: Алетейя, 2002. С. 144. — Примеч. перев.]

¹⁷ Несмотря на осторожность, с которой Левинас отмечает, что «феноменология это только метод радикального опыта», мы охотно заимствуем у него это определение. (Le Temps et l'Autre. — Paris, 1979¹, 1983². P. 34. [Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. А. И. Парибка под ред. Г. И. Беневича. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 40. — Примеч. перев.])

тельного и настоящего) к бытию. Действительно, речь идет о любом созерцании, о факте даваться и о присутствии во плоти — этих трех выражений достаточно для того, чтобы определить идеальную феноменальность феномена, не обращая ни к бытию, ни к сущему и еще меньше к объективному понятию сущего. Вопрос о том, не уклоняется ли любой феномен, поскольку он является, от бытия, то есть не является ли любой феномен феноменом без бытия, представляется абсолютно легитимным. Это значит, что феноменология могла бы полностью освободиться не только от всякой *metaphysica generalis (ontologia)*¹⁸, но и от вопроса о бытии (*Seinsfrage*)¹⁹. Можно выделить несколько ключевых моментов в замене метафизических и онтологических понятий феноменологией. (а) Действительность заменяется возможностью в том смысле, в каком Хайдеггер, согласно которому «выше, чем действительность, лежит возможность», переворачивает фундаментальный тезис Аристотеля о том, что «действительность (ἐνέργεια) и в этом отношении предшествует возможности (δύναμις), по возникновению и по времени», так же как в соответствии с οὐσία²⁰. (б) Достоверность как исключительный модус истины заменяется данностью: то, что определяется как входящее в границы видимого для *эго (certus, cernere)*, заменяется тем, что дается исходя из собственных требований, то есть феноменом. (в) Οὐσία в значении обладания определенной собственностью (в том же значении, которое имеет греческий термин «землевладелец»), заменяется данным в бытии, которое определяет всякое сущее, прежде всего как данное-сущее²¹. Данное-

¹⁸ Следовательно, в отличие от того, что Д. Жанико предлагает в «Теологическом повороте во французской феноменологии» (*Janicaud D. Le Tournant théologique de la phénoménologie française.* — Combas, 1991. P. 43), нам не представляется возможным говорить в случае Гуссерля ни об общей метафизике (реальной и якобы угрожающей), ни, тем более, о специальной метафизике. Однако следует сделать выводы из проведенного нами в *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie.* — Paris, 1989, 20042. P. 240 анализа гуссерлевского «Я без бытия» и тем самым подтвердить наш тезис, выдвинутый в *Dieu sans l'être.* — Paris, 1982.

¹⁹ См. также *Réduction et donation...* P. 280.

²⁰ Соответственно, *Heidegger M. Être et Temps.* § 7, p. 38 [*Хайдеггер М. Бытие и время* / Пер. В. В. Бибихина. — СПб.: Наука, 2002. С. 38. Или у В. И. Молчанова (Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля // *Гуссерль Э. Собрание сочинений.* Т. 3 (1). Логические исследования. Т. 2 (1) / Пер. В. И. Молчанова. — М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. С. VII.): «Выше, чем действительность, лежит возможность». — *Примеч. перев.*] и *Aristote. Métaphysique* Y 8, 1050 a 2–3 [*Аристотель. Метафизика.* Переводы. Комментарии. Толкования / Аристотель; Сост. и подгот. текста С. И. Еремеев. — СПб.: Алетейя, 2002. С. 293. — *Примеч. перев.*].

²¹ Фр. *l'étant-donné.* Учитывая, что, согласно Мариону, именно Хайдеггер открыл для феноменологии не только путь для преодоления метафизики, но и новые возможности, подражание хайдеггеровской манере в создании новых философских терминов не вызывает особого удивления. «Феноменология неявленного», идею которой Хайдеггер развивает на одном из семинаров в 1974 г. — один из главных источников для Мариона в вопросе о данности. Тем не менее понятие *l'étant-donné* — первое и последнее, где тот факт, что Марион наследует Хайдеггеру, проявляет себя в столь экспрессивной манере. Стоит отметить, что за французским *l'étant-donné* стоит выра-

сущее означает такое сущее, бытие которого заключается не в обладании основанием (οὐσία), но в получении в бытии, в получении бытия или, скорее, получении от бытия. В любом случае следовало бы распространить на каждое данное-сущее статус того, что находится по ту сторону существенности (ἐλέχεια της οὐσίας), которым, согласно Платону, обладает лишь *idéa tou áγαθοῦ*²². Замена общей метафизики как *ontologia* общей феноменологией данности всякого данного-сущего, следовательно, настолько радикальная, что *Seinsfrage* становится для нее частным случаем.

5

Перейдем ко второму тезису, который вытекает из принципа всех принципов. Он касается *metaphysica specialis* в ее преимущественно теологической функции. Мы допустили, вслед за Хайдеггером, а также в соответствии с фактами истории философии, что по сути в метафизике Бог имеет функцию последнего основания, первопричины, *causa sui*. Нас не интересует, соответствует ли или вообще предоставляет ли эта интерпретация божественной функции как основания образ Бога, достаточно божественный для возрожденной проблематики божественных имен. Речь идет исключительно о том, чтобы выяснить, может ли связь Бога со всеми другими сущими, или, что одно и то же, с сущим вообще, пониматься и осуществляться как основание (пусть даже в рамках действенной причинности). Отвечая на данный вопрос, необходимо принять во вни-

жение *étant donné que*, которое на русский язык можно перевести лишь как поскольку или ввиду, что не в силах передать фактичность и одновременно с тем динамичность отглагольных существительного *étant* и причастия *donné*. *Étant* (от глагола *être*—быть), как правило, переводится на русский языка как сущее, а *donné* (от глагола *donner*—давать)—как «данный». Наш перевод, следовательно, буквальный: данное-сущее. Однако уже в одной из последующих книг (*Marion J.-L. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, — P. U. F., 1997) это понятие, меняя при этом свою форму (отныне без артикля и тире: *étant donné*) приобретает новое значение. *Étant* трактуется Марионом исключительно как глагольная форма (что на русский можно было бы перевести как будучи), которая служит для усиления *donné*. Примеры, которые Марион приводит, чтобы проиллюстрировать внутреннюю динамику этого выражения, находят прекрасные эквиваленты в русском языке: *étant fait*—будучи сделанным, *étant dit*—будучи сказанным, где *étant* показывает окончательность факта, о котором идет речь. Тем не менее перевод *étant donné* как будучи данным (по аналогии с вышеуказанными примерами), по нашему мнению, неудачен.—Примеч. *перев.*

²² *Platon. République VII*, 509 b9 [в пер. А. Н. Егунова «за пределами существования»]. *Платон. Государство VII*, 509 b9.—Примеч. *перев.*] Здесь мы следуем за Э. Левинасом (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, 1961 [Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное.—М.—СПб.: Университетская книга, 2000.—Примеч. *перев.*], и особенно *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.—La Haye, 1974). Однако, по нашему мнению, этот тезис действителен для любой созерцательной данности и, следовательно, согласно Гуссерлю, для любой феноменальности без исключения.

мание, что принцип всех принципов поставил факт и результат бытия в зависимость от первоначальной созерцательной данности таким образом, что сущее (по причине отсутствия обосновывающей причины) было заменено данным-сущим (сущим как данным). Если созерцание не просто дает само и только для себя данное-сущее как факт, но представляет собой его правовой источник, почему этот феномен должен иметь право на свое существование в причине, по отношению к которой он выступал бы как результат? Более того, следует ли понимать данность исходя из результата или же, наоборот, результат — как обедненную данность? Именно потому, что феномен является данным-сущим, у него нет «почему?». Следовательно, этот вопрос не возникает. В феноменологии основание не столько критикуется или отрицается (как это было у Ницше, где, по сути, «третье превращение»²³ остается не реализованным), сколько оказывается обреченным на теоретическую бесполезность. Если первоначальная данность выявляет (*délivre*) (отдает, дает) сущее как данное-сущее и таким образом освобождает (*délivre*) (отпускает) его от всякой необходимости в основании, невозможно мыслить Бога как основание этого сущего. Ни *ad extra*, ни *ad intra* как *causa sui*. Таким образом, замена *metaphysica generalis*, в которой сущее есть обоснованный результат, феноменологической данностью данного-сущего непременно влечет за собой замену *metaphysica specialis*, исходящей из идеи основания, феноменологическим правовым источником, признанным за данным-сущим.

Скорее язвительное, чем аргументированное заявление так называемом преобразовании специальной метафизики в феноменологию, а также о теологическом повороте феноменологии прежде всего выдает вполне позитивистский сдвиг в отношении самого феноменологического метода. Более того, это заявление показывает глубочайшее непонимание самой феноменологии: так как для того чтобы заявить о возвращении специальной метафизики в феноменологии, в первую очередь необходимо, чтобы оно было феноменологически *возможно*. Это возвращение, однако, невозможно, по определению, там, где, в принципе, больше не существует потребности в основании. На это могут возразить, что это смещение тем не менее имело место, доказывая таким образом, что некоторые так называемые феноменологи не заслуживают более этого звания, что собственно и было целью данного возражения.

Однако это рассуждение в свою очередь подвергается множеству возражений. Прежде всего оно предполагает, что многое из того, что всегда считалось относящимся к феноменологическому методу, на самом деле не имело к нему никакого отношения. Остается это доказать, детально

²³ Nietzsche. Ainsi parlait Zarathoustra, I, 1. [Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М.: Интербук, 1990. — Примеч. перев.] Подробнее об этом см. нашу работу *L'Idole et la Distance*. — Paris, 19771, 19913, § 4–7 [Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Пер. Г. Вдовиной // Символ (56). — Париж — Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. — Примеч. перев.]

и концептуально, что само по себе необъятная и сложная работа. Однако эта попытка мгновенно приобрела бы догматический характер, поскольку в таком случае предполагалось бы не только существование единого феноменологического метода, который предшествует всем доктринам, но и то, что он не претерпел никаких изменений начиная с идеалистического и определяющего для Гуссерля периода между 1913 и 1929 годом. Ни одна из этих точек зрения не является само собой разумеющейся, тем более что, по сути, *a posteriori* делает феноменологию возможной и что, следовательно, никакой запрет априори не предопределяет ее. Если философия действует открыто и без предубеждений, мы имеем дело с феноменологией. Она отвоевала у метафизики право использовать в своих целях «возврат к самим вещам!», что может быть истолковано как «Запрещение запрещать!»²⁴. Единственный критерий в феноменологии опирается на факты, на феномены, которые удастся выявить благодаря анализу, иначе говоря, на то, что анализ делает видимым. На то, что показывает себя и находит свое основание в самом этом факте.

Но если восстановление *metaphysica specialis* в феноменологии представляется явным методическим противоречием, это не предполагает, что феноменология не имеет дела с тем, что для *metaphysica specialis* было предметом в рамках метафизики. Не может ли замена феноменологией *metaphysica generalis* повториться в случае *metaphysica specialis* и того, что было предметом для нее как онтологической? Ставя подобный вопрос, мы стремимся не восстановить что-либо (мы уже подчеркнули абсурдность подобной попытки), но заменить: вернуться к самим вещам, возможно, к тем же вещам, чтобы позволить им явиться не согласно основанию, но в соответствии с данностью; в частности, не согласно действительности (как результат *causa sui*), но как данное-сущее. Поскольку три сущих, обладающих приоритетом в *metaphysica specialis*: мир (*cosmologia rationalis*), конечный разум (*psychologia rationalis*) и Бог (*theologia rationalis*), заслуживают, будучи самими вещами, того, чтобы мы могли говорить о возможности (или невозможности) их феноменального явления, то есть созерцания, которое могло бы (или нет) признать их данным-сущим. Это требование ни в коем случае не может быть отвергнуто, так как оно

²⁴ Подробнее об этом у *Chrétien J.-L.* L'Appel et la Réponse. — Paris, 1992. P. 9; *Henry M.* Phénoménologie et théologie. — Paris, 1992. P. 129; *Colette J.* Phénoménologie et métaphysique // Critique. n. 548–549. — Paris, 1993; *Gabilleri E.* De la métaphysique à la phénoménologie: une relève? // Revue philosophique de Louvain. 1996. No. 94/4, novembre и т. д. В вопросе о феноменологическом методе мы присоединяемся к замечанию, сделанному Дидье Франком в адрес Левинаса: «Несмотря на то что этот метод опирается на дескриптивную феноменологию, он выходит за ее рамки. Но не двигался ли уже в этом же направлении гуссерлевский анализ времени, другого и тела? Не является ли это одной из характеристик феноменологии — отходить от своих принципов? Возможно, каждое из этих отклонений, в конце концов, может быть признано относящимся к феноменологии?» (Le corps de la différence // Philosophie. 1992. no 4. Avril. P. 86, воспроизведено в Dramatique des phénomènes. P. 93).

представляет следствие феноменологической редукции, которая состоит в вынесении за скобки любой трансценденции, для того чтобы определить то, что оказывается данным в имманентности. Впрочем, феноменологическая замена того, чем занималась *metaphysica specialis*, имеет долгую историю, восходящую еще к Гуссерлю.

Некоторые результаты сегодня признаны. И прежде всего в том, что касается мира. Действительно, Гуссерль был первым, кто зафиксировал классическую метафизическую апорию (Декарт, Мальбранш, Беркли и Кант) о необходимости и даже невозможности показать существование внешнего мира. Благодаря интенциональности (а затем *In-der-Welt-sein* Хайдеггера) сознание выходит из своей внутренней сферы в мир, не прибегая к репрезентации. Оно обнаруживает мир всякий раз уже данным, так как, что более существенно, изначально оно дается миру. Интенциональный характер отношения сознания к предметам как конституирования мог бы оказаться проблематичным, если бы поздний Гуссерль не поставил ноэтико-ноэматическое отношение под твердый контроль принципа корреляции. Таким образом, вопрос о мире окончательно покидает горизонт опредмечивания и заменяется вопросом о данном-сущем как *данном-сущем в целом*. Теперь, что касается вопроса о конечном разуме: одержимость картезианским *эго* помешала Гуссерлю и даже Хайдеггеру отказаться от если не по-прежнему теоретической, то по меньшей мере от по-прежнему конституирующей позиции в ответе на этот вопрос, пусть даже она представляла собой лишь его предварительное решение. Вследствие этого исчезла этика, или ее подчинение теории. Именно Э. Левинасу, совершившему настоящую коперниканскую революцию, принадлежит заслуга в установлении того факта, что онтология, даже фундаментальная, может не достигнуть основания, потому что основание принадлежит не к теоретической философии, а к этике. Таким образом, этика не только стала *philosophia prima*, что само по себе было бы лишь видоизменением метафизики, она лишила *эго* центрального положения, отдав его лику, всякий раз уже открытому, данному, отданному другим, то есть поставив в центр данное-сущее другого. *Эго* более не обеспечивает основание в акте саморепрезентации, но оно обнаруживает, что всякий раз ему предшествует данное-сущее другого, необъективирующей контринтенциональности которого он подвергается. В этом смысле переход от *эго* к тому, что мы называем собеседником, не представляет никакой трудности: достаточно приписать другим данным-сущим противоположно направленную интенциональность. Следовательно, согласно модусу данности, *эго* вторично, однако эта вторичность более феноменальна, чем всякое первенство, предлагаемое репрезентацией. Будучи вторичным, *эго* обнаруживает другого как *самое близкое данное-сущее*.

Остается вопрос о Боге, к которому по очевидным причинам феноменология обращалась всегда меньше всего. Эти очевидные причины проистекают из различных, хотя и пересекающихся между собой оговорок Гуссерля и Хайдеггера. Гуссерль отмечал прямо и недвусмысленно (мы

все еще ждем расшифровок его поздних рукописей), что допущение какого бы то ни было Бога подпадает под удар редукции, что Бог, поскольку он трансцендентен во всех смыслах, не являет себя²⁵. Однако поскольку за этим скрывается предположение функции основания, не означает ли это, что у Гуссерля речь идет о Боге метафизики? Когда Хайдеггер говорит о Боге под знаком *causa sui*²⁶, он всякий раз эксплицитно имеет в виду Бога метафизики. Но не может ли феноменология пойти еще дальше, чем эти отрицания²⁷ или предупреждения? Некоторые хотели бы, чтобы выбор ограничился молчанием в философии или верой без разума. Известно, однако, что чаще всего единственной целью такой альтернативы является беспристрастное использование молчания для устранения разума. Однако, с точки зрения теологии откровения, нет никакой причины запрещать разуму, в данном случае философии в ее феноменологической установке, доводить разум до его предела, то есть к нему самому, не признавая никаких границ, кроме границ феноменальности. Возникает новый вопрос: какой феноменальный облик может принять Бог философов и ученых, если, конечно, в данном случае мы можем говорить о возможности такого облика? Точнее, какой феномен мог бы взять на себя роль сияющей тени этого Бога таким образом, что это соответствовало бы замене сущего данным? Но не вынуждены ли мы тогда противопоставить данному-сущему фигуру дающего, точнее дающего-сущего? И даже в этом случае, как отличить этого дающего от сущего как основания или от *causa sui*²⁸ и, следовательно, как не признать за этим лишь восстановление самой метафизической *theologia rationalis*?

Каким бы прозрачным ни было это возражение, оно способно ввести нас в заблуждение лишь в том случае, если мы игнорируем два довода. (а) Дающий, который, согласно нашей гипотезе, противопоставляется данному-сущему, мог бы быть тождественен основанию (метафизическому) только в том случае, если бы он сохранял статус сущего и только если данность данного-сущего, даваемая дающим, оставалась бы включенной в горизонт причинности, понимаемой как действительность. Таким обра-

²⁵ Husserl E. *Idées...I*, § 56, Hua, t. III, p. 139 [Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. А. В. Михайлова. — М.: Академический Проект, 2009. Т. 1. С. 179–181]. В данном случае Гуссерль эксплицитно говорит о Боге как об основании (*Grund*).

²⁶ Heidegger M. *Identität und Differenz*. P. 51 et 64. [Хайдеггер М. Тождество и различие / Пер. А. Денежкина. — М.: Гнозис, 1997. С. 57. — *Примеч. перев.*]

²⁷ Derrida J. *Comment ne pas parler. Dénégations*, dans *Psyché*. — Paris, 1987. P. 535. Однако в данном случае отрицание (*dénégation*), которое не имеет ничего общего с догматическим отрицанием (*négation*), не меняет ничего в отношении статуса молитвы и, парадоксальным образом, игры «божественных имен». По меньшей мере, так должно было бы быть, если бы отрицание (*dénégation*) не было поспешно сведено к простому отрицанию (*négation*) простых утверждений.

²⁸ Ларуэль настаивает на неизбежности подобного вывода. И он в этом не одинок. См. его конструктивные примечания в *L'Appel et le Phénomène // Revue de métaphysique et de morale*. 1989/1. P. 27–41.

зом, ни одно из этих допущений не является само собой разумеющимся. Возможно, что, наоборот, данность может проявиться, лишь тогда, когда причинность будет преодолена и исключительно в модусе, которому не может быть приписана никакая рациональность. Возможно, что данность подчиняется требованиям, бесконечно более сложным и сильным, чем те, что имеют своим источником действительную причинность. Впрочем, для истории метафизики действительная причинность в сфере божественного отмечает скорее *закат*, чем закрепление положения *theologia rationalis*. (Лейбниц был тому свидетелем, совершенно бессильным, несмотря на свою пронизательность.) Таким образом, очевидно, что метафизичным оказывается скорее само возражение, чем положение, которое оно оспаривает, так как это возражение поспешно и по сути неизбежно понимает само положение в исключительно метафизическом модусе действительности. (б) Второй аргумент делает эти предосторожности бесполезными, так как данному-сущему противопоставляется не дающий, а данное-сущее по преимуществу. Если мир может быть определен как то, что является как данное-сущее в целом, если другой может обозначать для меня то, что является как самое близкое данное-сущее, тогда Бога следовало бы определить как данное-сущее по преимуществу. Это преимущество не обозначает ни достаточность, ни эффективность, ни превосходство, наоборот, оно свидетельствует о том, что Бог дается и позволяет давать больше, чем всякое другое данное-сущее. Иначе говоря, речь идет об *отданном-сущем*²⁹.

В феноменологии основные черты Бога как данного-сущего по преимуществу, то есть в качестве отданного, можно наметить, следуя простой данности. Данность по преимуществу в случае Бога предполагает, что он дан без ограничений и без остатка. Бог дается не частично, в том или ином аспекте, подобно конституируемому объекту, который предлагает интенциональному взгляду лишь ту свою сторону, которая является чувственно видимой, оставляя за аппрезентацией обязанность дать то, что не дается. Бог дается абсолютно, без малейшего остатка или какого-либо наброска, каждой своей стороной, подобно непредметам, которые раскалываются в кубистской живописи, позволяя, несмотря на ограниченность перспективы, всем своим сторонам располагаться рядом друг с другом. Бог раскрывается без остатка, поскольку он дается без

²⁹ Фр. *l'étant-abandonné*. В выборе термина для описания данности по преимуществу, без ограничений и без остатка, Марион руководствовался не хайдеггеровским *überlassen*, переведенным на фр. как *abandonné* (Э. Мартино) (оставленность в пер. Библияна), как могло бы показаться на первый взгляд, но обычным значением фр. термина *abandon* – оставление, уход, заброшенность. Перевод фр. *abandonné* как отданный кажется нам наиболее подходящим, несмотря на некоторую узость русского эквивалента: чтобы понять, что скрывается за марионовским отданным-сущим, нужно обратиться к глагольной форме *s'abandonner* (отдаваться), чтобы уловить в нем самозабвенность жеста дающего, в котором дающий теряется, исчезает, так много было им отдано. — *Примеч. перев.*

ограничений. Его очевидность разворачивается в атонической тональности ослепления. Бог рассеивается (*se diffuse*), при этом то, что рассеивается им, остается им самим. Благо рассеивается само, и, следовательно, то, что оно рассеивает, остается им самим, пожалуй, в том же смысле, в каком модусы, в которых выражается спинозистская *substantia*, остаются самой этой *substantia*. Данность по преимуществу предполагает выход из себя, когда Я тем больше остается самим собой, чем больше выходит за собственные границы. Тогда как все, что может *causa sui*, это замыкать действительность на самой себе, данность, осуществляемая Богом, способна оставаться идентичной самой себе (данность как дающий акт), лишь выходя за собственные границы, в то, что она дает (данность как дар). Если Бог метафизики, согласно Мальбраншу, действует только ради себя, то Бог феноменологии, с точностью до наоборот, действует только, поскольку он не замкнут в себе и не остается собой.

У данности по преимуществу есть еще одно значение: абсолютный модус присутствия, насыщающий своей ослепляющей очевидностью всякий горизонт, все горизонты. Тем не менее подобное присутствие без границ (без горизонта), единственно допустимое для данности без остатка, не может быть представлено как предмет, который всегда ограничен. Следовательно, это присутствие не занимает никакого места в пространстве, не фиксирует внимание и не привлекает взгляд. Бог блистает, ослепляя своим отсутствием. *Очевидность опустошает (l'évidence évide)* – она освобождает насыщенные горизонты от всякого определимого видимого. Отсутствие или непознаваемость Бога не противоречат данности, но свидетельствуют о преимуществе этой данности. Бог становится невидимым не вопреки своей данности, но в силу этой данности. Лишь недооценивая или отрицая трансцендентность, можно увидеть проблему в его невидимости. Если бы мы видели его, как видим любое сущее мира, речь не шла бы о Боге.

Таким образом, данность по преимуществу может легко превратиться в данность как *отданность*. Феноменальность, присущая данному-сущему, абсолютна, без остатка, и, поскольку она невидима, за ней никогда не будет признан статус феномена. Феномен по преимуществу рискует, именно в силу этого преимущества, так и не явиться, остаться отданным. Действительно, большинство феноменов становятся доступны взгляду, который их видит, ограничивает и который ими управляет. Здесь же, наоборот: Бог, в силу своей предельной недоступности рискует тем, что ему будет отказано в праве на феноменальность именно потому, что по большей части наш взгляд не видит и не хочет видеть ничего, кроме предметов. Таким образом, данность по преимуществу превращается в отданность. И мы находим тому подтверждение всякий раз, когда сталкиваемся с тем фактом, что данность игнорируется под предлогом того, что, поскольку она дается безвозвратно, она отдается до такой степени, что более не предстает как предмет, которым можно овладеть, охватить и легко управлять. В итоге данность по преимуществу рискует исчезнуть

(из-за недостатка) именно потому, что дается без остатка (от избытка). Странный, но неизбежный парадокс.

6

Разумеется, Бог в феноменологии тесно связан с Богом философов и ученых, несмотря на отличие от Бога метафизики, *causa sui* и одновременно со сближением с Богом Авраама, Исаака и Иакова. Можно даже сказать, что между последним и Богом феноменологии нет никакого различия, что оба они – явленность определенного типа: явленность насыщенного феномена, точнее, такого типа насыщенного феномена, как откровение³⁰. Но не стоит ли в этом случае опасаться смешения феноменологии и теологии откровения?

Кажется, этого смешения можно избежать благодаря двум ясным различиям. (а) Определение насыщенного феномена как данного-сущего по преимуществу представляется для феноменологии ничем иным, как возможностью: возможностью, которая не просто противопоставляется действительности, но является прежде всего возможностью самой данности. Данное-сущее дается непредвиденно, безгранично, вне всяких аналогий и однократно, иначе говоря, оно остается недоступным. Это означает, что феноменологический анализ насыщенного феномена не касается ничего, кроме его ре-презентации, его сущности, а не непосредственно его фактического данного-сущего. Осуществление в созерцании этого данного-сущего в гораздо большей степени требует реального опыта его данности, который отсылает нас к теологии откровения, чем его феноменологического анализа. Граница между феноменологией и теологией проходит между откровением как возможностью и откровением как историчностью. Следовательно, нет риска их смешения³¹. (б) Конечно, фено-

³⁰ См. наше эссе «Le phénomène saturé», dans J.-F. Courtine (éd.) // *Phénoménologie et théologie*. – Paris, 1992, в частности с. 127, которое мы частично воспроизводим во второй главе настоящей работы.

³¹ Это различие было подмечено Ж. Деррида в тексте, посвященном Паточке, особенно в той части, которая посвящена христианской логике: «Она нуждается в том, чтобы мыслить возможность такого события [откровения], но не само событие. Важное различие, которое позволяет в подобном случае не делать отсылку к религии как к установленной догматике, а также позволяет предложить генеалогию возможности и сущности религиозного, которое не смешивалось бы с верой [...] Разница в данном случае едва уловима, неустойчива, и потому требует тонкого и тщательного анализа. Несмотря на все различия, рассуждения Левинаса, Мариона и, возможно, Рикёра сходны в этом смысле с размышлениями Паточки», в том, что все они стремятся к «не догматическому [...], во всяком случае мыслящему дубликату догмы, который „повторяет“ без религии возможность религии» (Donner la mort / dans J.-M. Rabaté, M. Wetzel (éd.) // *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*. – Paris, 1992. P. 52. Несогласие вызывает лишь то, что поскольку этот дубликат с легкостью определяется как философский, метафизический, это приводит к разрыву между религией и философией религии». Таким образом, поскольку речь идет о том, чтобы мыслить возможность, и более того, в ее радикальной форме,

менология может описывать и конструировать данное-сущее и даже данное-сущее по преимуществу. Однако описание данности, как она предстает в лике, и которая и есть этот лик, выходит за пределы возможностей феноменологии. И даже если она может сделать лик одной из своих тем, она не может и не должна претендовать на понимание его как лика милосердия. Когда данное-сущее становится милосердием (любимым или любящим сущим или же возлюбленным в прямом смысле слова), феноменология уступает теологии откровения, точно так же, как второй порядок, согласно Паскалю, уступает третьему. Следовательно, здесь тоже не может быть намека на смешение.

Очевидно, что эти положения не могут быть нами развиты здесь в полной мере. Однако этого вполне достаточно для того, чтобы обозначить новый, пролегающий по ту сторону метафизики, путь, который феноменология намечает для философии, не возвращаясь, таким образом, к *metaphysica specialis*, но преодолевая ее. И на этом пути рациональная идея Бога, которую философия не может предать забвению, не потеряв при этом своего собственного достоинства, и даже более того, своей возможности, оказывается по меньшей мере непротиворечивой.

Перевод с французского Светланы Шолоховой

по изданию *Marion J.-L. Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie // Le visible et le révélé.* — Paris: Cerf, 2005. P. 75–97.

а именно возможность самой невозможности, только феноменология, и отнюдь не метафизика, способна мыслить действительность по преимуществу.