

Феноменология события и событийная герменевтика Клода Романо

Вопреки автору «Логико-философского трактата», мир не есть всего лишь «совокупность фактов в логическом пространстве», поскольку его составу принадлежит нечто такое, что не является фактом и неопишимо в рамках какого-либо фактического положения дел в мире. Соответственно, мир является не только наличием всех существующих в нем вещей или фактов, описание которых требует языка изоморфных этим фактам *понятий*, но также и *горизонтом событий*.

В отличие от вещи или факта, событие *не есть*, но оно *происходит*. Будучи *чистым действием*, безотносительным к какой-либо сущности, которая могла бы быть представлена в качестве *субъекта* этого действия, событие неопишимо на языке сущностей и не выводимо из какой-либо констелляции фактов. Как это уже подчеркивали стоики, простое разрезание хлеба при помощи ножа никак не выводимо из наличия ножа и хлеба как определенного положения дел в нашем мире, и не может быть логически атрибутировано ножу как присущая ему способность резать хлеб, и хлебу, в качестве его возможности быть разрезанным ножом. Раз случившись, событие не оседает затем в мире, обретая в нем вещественную плотность факта, и в этом смысле оно всякий раз является как *бы впервые*, так, как если бы оно возникало ниоткуда и уходило в никуда, подобно вспышке молнии среди темной ночи. Таким образом, событие всегда происходит *между* фактом и его сущностью, создавая здесь свое собственное пространство, которое не подлежит логике сущности и не может быть заполнено никакой фактичностью. Будучи самой инаковостью, или, по выражению Жан-Люка Нанси, «бытием единичным множественным», событие *рассеивает* гомогенное логическое пространство фактов, создавая *дискретное многообразие сингулярностей*, из которых невозможно выстроить родо-видовую типологию, и которые, будучи *онтологически несоизмеримы*, не образуют никакого «положения дел» в мире. Поэтому не является ли витгенштейновское логическое пространство фактов не более чем идеальным случаем, достигаемым как раз за счет исключения события из состава мира?

Однако возможно ли описание того, что ускользает от любой априорной типологии, в соответствие с которой то или иное явление вписывается в мир в качестве принадлежащего ему факта? Данный вопрос является отправным пунктом той *феноменологии события*, которая представлена в таких работах современного французского философа Клода Романо, как «Событие и мир» и «Событие и время».

Кажется, что само выражение «феноменология события» должно настроить нас на скептический лад. Разве основоположник феноменологии Эдмунд Гуссерль не определял феноменологию как опыт «высматривания сущности»¹, отделяя, тем самым, ее от опытных наук, являющихся всего лишь описанием фактов? В этом случае, феноменология является дальнейшим развитием *λόγος τῆς οὐσίας*, – аристотелевской логики сущности, понимаемой Гуссерлем как чистая эйдетика, т.е. в качестве априорной науки о сущностях, данных нам в опыте эйдетического созерцания. Как в таком случае возможна феноменология события, которое, как уже было сказано, имеет место только в пространстве зазора *между* фактом и сущностью, и, следовательно, не может быть дано ни как факт опытного познания, ни как предмет эйдетического созерцания? Следовательно, никакая феноменология события невозможна до тех пор, пока мы остаемся в границах логики сущности. Как уловить событие не только в момент его случая, но и в самом его истоке? Прежде всего, необходимо поставить под вопрос основания самой логики сущности, задающей структуру феноменологического дискурса. Определяя эту структуру как «трансцендентальный диспозитив», Романо ставит вопрос: *чем должна стать феноменология, раз и навсегда отбросившая трансцендентальную перспективу?*

Данная перспектива была заявлена в *Ego cogito* Декарта, которое обозначило позицию сознания как субъекта. В свою очередь, сознание как субъект означает способность сознания становиться *предметом самопредставления*, достигая, тем самым, идеального совпадения мышления и мыслимого, исключаящего саму возможность скептической рефлексии относительно содержания мышления: «Я» есть именно та точка, в которой идеально совпадает сознание и его предмет. Вместе с тем, это «Я» обладает определенным темпоральным статусом, которое сам Декарт характеризует как *instant*, – мгновение, являющееся ничем иным, как моментом *самоприсутствия*, или, другими словами,

1 Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии. Дом Интеллектуальной Книги, Москва, 1999, с.28

совпадением мысли и ею мыслимого в абсолютной полноте *настоящего*. Это – свет сознания, проникший в самые потаенные уголки нашей жизни, раз и навсегда изгнавший оттуда всякую тьму и рассеявший все тревожившие нас тени. Мое прошлое и мое будущее реальны лишь настолько, насколько я способен осветить их светом сознания, т.е. *претворить их в мое настоящее*. События двадцатилетней давности оживают в воспоминании, которое тем более подлинно, чем более полным оно мне является *в настоящий момент*. Мое видение будущего тем более достоверно, чем более я способен представить его именно *сейчас*, не дожидаясь его наступления. В этом смысле, «Я» есть само «настоящее» как безусловный центр сознания. При этом, «Я» не остается пленником собственной фактичности, но будучи «настоящим» оно постоянно пульсирует в направлении прошлого и будущего, так что «воспоминание» и «ожидание» равным образом являются производными модусами «настоящего».

Субъект в его классическом смысле есть, таким образом, *мышление как начало самого себя*, т.е. мышление, определившее себя как квази-предмет, лежащий в основании любого предмета, и вообще фактичности любого рода. Какой бы предмет мы не взяли в качестве начала нашего дальнейшего исследования или размышления, этот предмет уже получил свою определенность в акте мышления, которое и является его безусловным началом. Кантовская идея априорных форм чувственности и рассудка, при всей своей антикартезианской направленности, является, тем не менее, развитием и завершением картезианского *Ego cogito* как безусловного начала самого себя. В полном согласии с Декартом, Кант использует и понятие *возможного опыта*, играющее столь важную роль в структуре «Критики чистого разума».

Действительно, трансцендентальный субъект, будучи основанием *самой возможности* опыта как такового, является в то же время и границей, очерчивающей горизонт *возможного* опыта. Эти два значения возможного, будучи соединены в классическом субъекте, определяют его странную природу: трансцендентальный субъект *одновременно* является центром сферы опыта и самой его окружностью. Всякий факт мира является, поэтому, точкой соединения идущего от *Ego cogito* центробежного и центростремительного движения, и, тем самым, местом его встречи с самим собой. Это – *парусия* трансцендентального субъекта, т.е. безусловная полнота его присутствия, всецело

сосредоточенного в «настоящем», а не рассеянного в безвозвратно ушедшем прошлом и не ускользающего от нас в недостижимую даль будущего. «Возможный опыт» есть мир, *априори* понятый в границах трансцендентальной субъективности, причем понятый таким образом, что уже заранее исключена возможность мыслить нечто такое, что выходило бы за эти границы. Мы не можем помыслить ничего, что находилось бы *за границами* субъекта, поскольку субъект есть само мышление, априори полагающее границы мира. Таким образом, все, с чем мы так или иначе встречаемся в мире, обладает для нас *априорной* понятностью. Это именно то присущее каждому факту *a priori*, о котором Гуссерль говорит в своих «Картезианских размышлениях»². Другими словами, в мире, очерченном горизонтом субъективности мы, казалось бы, надежно гарантированы от того, чтобы столкнуться с чем-то таким, что превышает априорный горизонт наших ожиданий, и, тем самым, выходит за рамки нашего понимания, с тем, что своим непредсказуемым вторжением способно поколебать сам мир, изменив его привычную конфигурацию.

В таком случае, откуда берется *тревога*, подспудно владеющая картезианской субъективностью, и явственно различимая в словах Гуссерля о крае сознания, за которым простирается «ночь забвения» (*Nacht der Vergessenheit*), непроницаемая для интенциональности, в которую она упирается как в свой абсолютный предел? Хайдеггер дал слово этой тревоге, сделав, тем самым, решительный шаг за пределы трансцендентальной субъективности. *Dasein* есть не субъект, а бытие-в-мире, вследствие чего аналитика *Dasein* принципиально исключает сознание как привилегированную позицию по отношению к миру. В этом смысле, тревога (*Sorge*) является не аффективным умонастроением, не психологической окраской «субъекта», а всякий раз моим отношением к непредставимому, которое никогда не может быть охвачено сознанием, и, в этом смысле, никогда не будет моим «настоящим», но, тем не менее, всецело определяет мое собственное бытие-в-мире. Человеческое бытие как *бытие к смерти* (*Sein zum Tode*) есть не-обходимая возможность, которая, однако, никогда не станет моей действительностью. Как *чистое присутствие*, т.е. как наиболее подлинная возможность *Dasein*, смерть не может быть дана в опыте сознания, в рамках которого она объективируется, и, тем самым, *мистифицируется*, наличием лишенного жизни тела. Смерть непредставима, и в этом смысле она

² «Ведь именно в априори заключена вся присущая факту рациональность»: Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. Санкт-Петербург, «Наука», 1998, с. 290

является для меня будущим, которое никогда не станет моим настоящим. Как явление непредставимого будущего, смерть является *событием* самой жизни, которое никогда не может быть представлено наличностью внутримирового факта, доступного для описания в рамках логики сущности.

Таким образом, временность (*Zeitlichkeit*) как отношение *Dasein* к самому себе, исходя из непредставимого будущего, означает *децентрацию «настоящего»*, которое предстает теперь как привативный модус временности. Аналитика «бытия-в-мире» вскрывает такую структуру времени, которое принадлежит *Dasein*, но при этом не может быть всецело заполнено «настоящим». Другими словами, «настоящее» не является более той полнотой присутствия, которой обладал субъект классической метафизики.

Вместе с тем, хайдеггеровское *Dasein* в значительной степени является заложником трансцендентального диспозитива, вследствие чего, как неоднократно подчеркивает Романо, событие остается для Хайдеггера на периферии «бытия-в мире», не будучи постигнуто в его собственном истоке. Прежде всего, странным образом в аналитике *Dasein* нет места событию, которое столь же непредставимо, как и смерть, и не в меньшей мере определяет характер моего бытия-в-мире. Событию *ухода из мира* полностью соответствует только событие *прихода в мир*, которое, однако, остается за рамками структуры «бытия-в-мире». В этом смысле, хайдеггеровское *Dasein*, подобно картезианскому *Ego cogito*, является *началом самого себя*, именно в этой мере оставаясь реликтом картезианской субъективности. Речь, однако, не идет о том, чтобы дополнить аналитику *Dasein* как «бытия к смерти» еще и «бытием от рождения», будто бы непредусмотрительно отставленного без внимания автором «Бытия и времени», на манер того, как в прошлом гегельянцы пополняли перечень категорий «Науки логики». Событие рождения не может быть встроено в структуру «бытия-в-мире», поскольку является безусловно чуждым этой структуре моментом. Помещая это событие в центр аналитики человеческого бытия, мы совершаем следующий, более радикальный шаг, который выводит нас за пределы не только всякой трансцендентальной перспективы, но и хайдеггеровской аналитики *Dasein*. В этом случае, речь идет о *событийной герменевтике*, отличной от «герменевтики фактичности» раннего Хайдеггера, и раскрывающейся не

на «путеводной нити языка», как у Гадамера, а в свете того изначального пра-события (*Ur-ereignis*), каковым является мой приход в мир.

Событие рождения, являющееся моим *началом* в этом мире, есть, вместе с тем, исток любой возможности, которую я нахожу в своей жизни. Здесь событийная герменевтика открывает возможное в его полноте, не ограниченной сферой «возможного опыта» и не стесненной теми или иными фактическими обстоятельствами. Каков же характер этого возможного как такового, которое несет в себе мой приход в мир? Разве мы не ограничены уже самим *фактом* нашего рождения в определенное время и в определенной социальной среде, будучи отягощены при этом многими наследственными признаками, что в совокупности жестко определяет рамки нашей национальной, социальной, культурной и психологической *идентичности*? Как может содержать в себе полноту возможного то, что я не способен выбрать, что заведомо происходит без моего участия?

Прежде всего, необходимо строго различать между рождением как *фактом* социального мира, который, к тому же, подтвержден и заверен надлежащей документацией, и моим приходом в мир как *событием*, которое, напротив, не оставляет в социальном мире никаких свидетельств. Каковы же характерные черты этого события? – Мой приход в мир есть мое *начало* в этом мире, которое, однако, я никогда не могу сделать *своим*. Другими словами, я никогда не был, и никогда не смогу стать, *современником* этого события, и, соответственно, не способен его *присвоить*. Между мной и моим началом всегда будет существовать непреодолимый *разрыв во времени*, поскольку сам мой приход в мир есть событие *прошлого, которое никогда не было моим настоящим*. Так же как и в аналитике *Dasein*, «настоящее» лишается здесь своей центральной позиции, однако мы имеем здесь его полную деструкцию, и, вместе, с тем, окончательный выход за рамки трансцендентальной перспективы. Мое бытие простерто между моим приходом в мир, совершившимся в прошлом, которое никогда не было моим настоящим, и моим уходом из мира в будущем, которое никогда не станет моим настоящим. Между полюсами *непредставимого прошлого и непредставимого будущего* и возникает то напряжение *смысла*, которое в любой момент времени способно разрядиться *неожиданностью события*.

Намечаемое в рамках событийной герменевтики понимание *смысла* не имеет ничего общего с феноменологическим его пониманием,

трактуемым смысл как априорную конституцию того или иного факта. Смысл не является безусловным радикалом актов сознания, каким он предстает в «Логических исследованиях» Гуссерля, а напротив, ускользает от сознания, будучи напрямую связан с тем учреждающим событием, каковым является момент моего прихода в мир³. Мой приход в мир никогда не был и не будет для меня моим настоящим, и, следовательно, он совершается тогда, когда еще нет *меня* как определенной идентичности, обозначаемой личным местоимением «Я». Что же *происходит* в этот момент? – Момент моего прихода в мир есть *дарование мира*, которое, поскольку оно происходит в непредставимом прошлом, есть *дар*, заведомо превышающий *мои* возможности его присвоения. В этом плане мир является не горизонтом интенциональности, а постоянным *избытком* по отношению к моим внутримирным возможностям. Этот избыток и есть смысл.

Таким образом, смысл представляет собой *исходное различие*, исключаящее мою абсолютную данность самому себе. Другими словами, поскольку исток моего бытия в мире коренится в непредставимом прошлом, то не существует такого момента *во времени* моей жизни, в котором я мог бы полностью совпасть с самим собой. Это несовпадение с собой вносит во время моей жизни *диахронию*, которая является *совокупностью различий*, каждое из которых является *разрывом* фактической хронологии. Однако каждый разрыв такого рода и образует собственное пространство события. Феноменология события является ничем иным, как дескрипцией этого пространства.

Прежде всего, человеческое бытие, рассматриваемое в свете того изначального события прихода в мир, которое Романо называет «изначальной неизначальностью начала»⁴, не поддается описанию исключительно в рамках аналитики *Dasein*, поскольку не существует такого «здесь», в котором могло быть сосредоточено все бытие человека. Как уже было сказано, бытие человека простерто между прошлым, никогда не бывшим его настоящим, и будущим, которое никогда его настоящим не станет. Поэтому человек пребывает как бы в непрерывном двойном движении: *исходя из непредставимого прошлого, он, в то же самое время, приходит к себе из непредставимого будущего*. Уход из мира как не-обходимая возможность сопряжен с приходом в мир как самой

³ Смысл, трактуемый в рамках сознания, неизбежно редуцируется к *значению*, как это, собственно, и происходит у Гуссерля.

⁴ Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998, P. 96

возможностью этой необходимости. Это двойное движение, образующее экзистенциальную спираль, и очерчивающее продуктивный круг событийной герменевтики, не получает, и не может получить, никакого отражения в рамках аналитики *Dasein*. Оно требует для себя иного подхода и, соответственно, иного именованя. Именно поэтому Романо вводит слово *advenant*, означающее человека в событии его прихода к себе. При этом, человек существует исключительно *в самом событии* этого прихода, поскольку нет никакого «своего», к которому он мог бы возвращаться, подобно тому как после долго путешествия человек возвращается в когда-то оставленный им родной дом.

Исходя из непредставимого прошлого, я могу *прийти к себе* только из непредставимого будущего. Это будущее выходит за сферу сознания, и, поэтому, оно не может быть проекцией моих ожиданий, оно не может быть предугадано из расчета тех возможностей, которыми я располагаю в *настоящее* время моей жизни, и которые, собственно, формируют горизонт *моего* будущего. Этот приход к себе из непредставимого, и, тем самым, *не моего* будущего, и есть событие как таковое. Поскольку, тем самым, событие заведомо превышает горизонт любого возможного опыта, то оно и является самой возможностью. Это не возможность как *a priori* факта, а «факт» как источник *непредставимых*, и, следовательно, невозможных с позиции опыта, возможностей, выходящих за горизонт «мира», и, поэтому, меняющих его конфигурацию. Подлинная возможность всегда таится в сердцевине невозможного.

Таким образом, событие приходит в мир *раньше* тех возможностей, которые, затем, необратимо меняют облик мира. Именно поэтому событие поначалу выглядит как обычный факт, будучи принято нами за одно из тех «событий», которые ежедневно наполняют нашу повседневную жизнь. В отличие от внутримировых событий, поражающих нас мнимой новизной и шумом сенсации, подлинное событие тихо и неприметно, оно, по словам Ницше, входит в мир на «голубиных лапках». Событие являет себя как событие не в момент своего явления, а всегда *post factum*, в свете тех необратимых последствий, к которым оно приводит. Оно оказывается событием только в прошлом, но в момент *наступления этого прошлого из непредставимого будущего*. Собственное время события есть, поэтому, «прошлое в будущем», в силу чего невозможна никакая датировка события во времени мира. Когда событие пришло в мир? Нельзя ответить на этот вопрос посредством хронологической

отсылки к тому или иному моменту прошлого, поскольку само прошлое события есть его будущее. Лев Толстой, интуицией гениального художника угадал эту а-хронологичность события, показав в «Войне и мире» Кутузова, перед принятием им решения оставить Москву Наполеону: «Один страшный вопрос занимал его. И на этот вопрос он ни от кого не слышал ответа. Вопрос состоял для него теперь только в том: «Неужели это я допустил до Москвы Наполеона, и когда же я это сделал? Неужели вчера, когда я послал Платову приказ отступить, или третьего дня вечером, когда я задремал и приказал Беннигсену распорядиться? Или еще прежде?...но когда, когда же решилось это страшное дело? Москва должна быть оставлена. Войска должны отступить, и надо отдать это приказание». Будучи ничем иным, как *темпорализацией мира*, событие вносит в мир диахронию, возмущающую привычную последовательность событий *во времени*.

Трагедия Эдипа показывает человека в ситуации вопроса «кто есть я?», который подвешивает его *между* непредставимым прошлым, заключающим в себе тайну нашего прихода в мир, и непредставимым будущим, откуда только и может прийти ответ на этот вопрос, т.е. в ситуации, когда сам ответ на этот вопрос означает распад времени нашего мира, а понимание события приходит только тогда, когда само событие уже совершилось. Невозможность для человека совпасть со своим собственным началом разворачивается в его *судьбу*, которая дана ему как необходимость вынести *потрясение жизни*, не потеряться при этом в перипетиях времени, и прийти к самому себе в момент *кайроса*, которого не существует в хронологии мира, но до которого не существует и меня самого. Однако та же самая невозможность совпасть с собой в собственном начале дана как *избыточность смысла* по отношению к миру. Собственно, как уже говорилось, смысл и есть сам избыток, и как избыток, смысл не может быть соразмерен миру. Несовпадение человека с собой заявляет о себе со стороны непредставимого прошлого как *избыток вопроса* по отношению к любому ответу, а со стороны непредставимого будущего – как *избыток ответа* по отношению к любому вопросу. Событийная герменевтика берет человека на *волне события*, которое есть не что иное, как *всплеск* его экзистенции, в этом исходе-приходе к себе, в этом избытке, который в то же самое время есть и *нехватка*, так что эта нехватка вопроса по отношению к ответу, и ответа по отношению к вопросу есть, собственно, само событие в опережении себя как своего

собственного явления. «Но гениальный всплеск похож на бред // В
рожденьи смерть проглядывает косо // А мы все ставим каверзный ответ //
И не находим нужного вопроса» (Владимир Высоцкий «Мой Гамлет»).