

*МИШУРА Екатерина Сергеевна, аспирант школы философии департамента гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Автор трех научных публикаций\**

## **ЭСТЕТИЗАЦИЯ СМЫСЛА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ МИШЕЛЯ АНРИ**

Мишель Анри – влиятельный французский феноменолог, философия которого до сих пор мало представлена и изучена в России. В первую очередь этот автор известен своими исследованиями по феноменологии жизни и аффективности, а также анализом абстрактной живописи. В данной статье предпринята попытка обосновать взаимосвязанность эпистемологических и эстетических размышлений философа. В частности, показывается, что эпистемологическим следствием проекта неинтенциональной феноменологии М. Анри является эстетизация смысла. Истоком всякого смысла в философии Анри является пра-феномен жизни, который носит исключительно аффективный характер. Интенциональное смыслонаделение, описанное Эдмундом Гуссерлем, не способно, с точки зрения Анри, без искажений воспринять подобные аффективные смыслы. В результате сам процесс смыслонаделения неизбежно переходит в область аффективного. Тезис автора статьи состоит в том, что наиболее аффективно наполненным опытом, который позволяет установить соответствие между внутренним переживанием и внешним выражением, становится именно эстетический опыт. Как следствие, именно он оказывается средоточием смысла в философском проекте Анри. В первой части статьи раскрывается суть неинтенционального подхода Анри; согласно данному подходу, активный сознательный субъект вытесняется пассивным и аффицированным внутренней жизнью. Во второй части дается более детальное описание пра-феномена жизни, которому Анри отводит ключевое место в своей философии. В заключительной части автор обращается к эстетическому наследию Анри и показывает, что эстетический опыт в рамках феноменологии Анри оказывается наиболее полным в смысловом отношении.

**Ключевые слова:** *Мишель Анри, неинтенциональная феноменология, Гуссерль в концепции Анри, пра-феномен жизни, эстетический опыт, эстетизация смысла.*

**Трансформация субъективности в феноменологии Анри: от активного «Я» к аффицированию жизнью.** Одной из важней-

ших философских новаций Мишеля Анри (1922–2002) стал проект неинтенциональной феноменологии, за которым он видел будущее

---

\*Адрес: 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, стр. 1; e-mail: ekaterinavasilieva15@gmail.com.

Для цитирования: Мишура Е.С. Эстетизация смысла в феноменологии Мишеля Анри // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2017. № 1. С. 60–70. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.1.60

не только феноменологического движения, но и современной философии как таковой<sup>1</sup>. С точки зрения классической феноменологии сама формулировка «неинтенциональная феноменология» звучит как оксюморон (можно вспомнить хотя бы цитату из «Идей» Э. Гуссерля: «...от сущности любого актуального *cogito* неотделимо то, что оно есть сознание *чего-либо* <...> В сущности переживания заключено не только то, что оно есть сознание, но и то, чего сознание оно есть, а также, в каком определенном или неопределенном смысле оно есть это»<sup>2</sup>), однако проект Анри не перечеркивает феноменологию Гуссерля, а является ее критическим переосмыслением. Анри видит себя феноменологом, но суть феноменологии для него – в определении самой феноменальности, а не просто в практическом применении метода. Для Гуссерля феноменологический метод теснейшим образом связан с тем, как происходит конституирование смысла предметов. При этом даже смысловой коррелят этих объектов становится для сознания трансцендентным в имманентном<sup>3</sup>. Тем самым, по мнению Анри, подчеркивается приоритет сущего, т. е. тех самых внешних предметов, по отношению к воспринимаемому «Я».

О какого рода приоритете идет речь? Прежде всего, о приоритете в явлении: в явлении сущего оказывается затерянным само явление. Стоит отметить, что уже в такой постановке проблемы проявляется новаторство Анри. До него феноменология традиционно считалась «трансцендентальной эгологией», причем как в позитивном ключе (с подачи самого Гуссерля [1, с. 316]),

так и в критическом (см., например: [2, с. 294]). Анри же, напротив, указывает на недостаточное внимание к «Я», в котором происходит явление. Для Анри это имеет принципиальное значение, т. к., с его точки зрения, сам метод феноменологии построен вокруг явления. Однако в гуссерлевском понимании это явление оказывается лишь «явлением сущего»<sup>4</sup>, что и дает Анри основания для критики гуссерлевского подхода. По его мнению, объектом феноменологии должно быть не то, что является, т. е. сущее, но сам акт явления<sup>5</sup>. Таким образом, новаторство проекта Анри состоит уже в том, что для него предмет феноменологии смещается с феномена на способ его явленности [3, с. 97].

Для Анри первичный уровень явления – это «явление явления», или самоявление, под которым он подразумевает чистое сознание или «Я»: «Говоря традиционным философским языком, ничто не могло бы быть осознано, если бы само сознание не было бы прежде осознано, если бы само сознание не было бы прежде осознано как чистое сознание»<sup>6</sup>. Упоминание «традиционного философского языка» здесь не случайно, поскольку, говоря о «чистом сознании», т. е. о сознании, обособленном от сущего, таком, как оно есть само по себе, Анри отступает к классическому пониманию сознания как некой самостоятельной субстанции. В данном случае уже Гуссерль кажется новатором на фоне Анри, говоря, что сознание – это всегда отношение к воспринимаемому предмету<sup>7</sup>. Таким образом, феноменологический проект Анри – исследование самоданности «Я» – является новаторской критикой Гуссерля с позиций классической философии Нового времени.

---

<sup>1</sup>Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего / пер. с фр. А.С. Детистовой и А.В. Ямпольской, под ред. С.А. Шолоховой // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М., 2014. С. 43.

<sup>2</sup>Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 2009. С. 111.

<sup>3</sup>Там же. С. 133.

<sup>4</sup>Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего. С. 46.

<sup>5</sup>Henry M. I am the Truth. Towards a Philosophy of Christianity. Stanford, 2002. P. 35.

<sup>6</sup>Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего. С. 48.

<sup>7</sup>Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 111.

Из приведенной выше цитаты следует, что Анри в собственном поиске чистого сознания как истока всей последующей явленности позиционирует себя в качестве последователя Р. Декарта. В связи с этим стоит отметить, что картезианская философия действительно сильно повлияла на интеллектуальное становление Анри. В частности, существенную роль здесь сыграли идеи Фердинанда Алкье, который специализировался на работах Декарта<sup>8</sup>. Примечательно, что и в творчестве Гуссерля мы можем найти следы схожих интенций: выстроить собственную философию наподобие картезианской и пойти еще дальше<sup>9</sup>. К примеру, у Гуссерля мы обнаруживаем свойственный картезианскому мышлению радикальный разрыв между сознанием и окружающими предметами, который представляет собой не просто разделение, размежевание, отделение и т. д., но – «пропасть»<sup>10</sup>, т. е. нечто, что преодолеть крайне трудно или даже невозможно. Разумеется, способы концептуализации разрыва между сознанием и окружающим миром у Гуссерля весьма отличны от картезианских. Однако сам факт наличия этой дихотомии (несвойственной, к примеру, философии М. Хайдеггера) позволяет нам лучше понять связь философии Анри с предшествующей ему философской традицией.

В «Размышлениях о первой философии» Декарта мы читаем, что можно усомниться в существовании всех вещей и мира вообще, в то время как сомнение в существовании сознания немислимо и неизбежно противоречиво<sup>11</sup>. Таким образом, в ходе радикального сомнения сознание и материальный мир оказываются разделенными. Весь «внешний» мир сомнителен, и лишь сознание выдержало картезианские испытания до конца. На этом шаге

сознание у Декарта имеет определенное преимущество перед материей: «Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи»<sup>12</sup>. Однако затем Декарт доказывает существование Бога, а посредством этого – и существование всего внешнего мира. При этом именно божественная субстанция присутствует и в сознании, и в материи, а потому оказывается наиболее значимой для Декарта [4, с. 20; 5, с. 34].

Таким образом, полученное в ходе процедуры радикального сомнения преимущество сознания становится лишь преимуществом очереди или порядка: осуществив радикальное сомнение, мы можем с очевидностью засвидетельствовать лишь существование своего сознания – это ключевой шаг картезианской метафизики, – тем не менее позже мы также признаем достоверным и существование материи. Эта интуиция легла в основу теории «субстанциального дуализма», концепции, обосновывающей сосуществование двух субстанций – разума и материи.

Несмотря на то, что Гуссерль вначале делает шаг, подобный Декарту, – помещает пропасть между сознанием и предметами сознания, – уже на следующем этапе он объявляет, что эта пропасть – не какой-то вакуум, пустота, на самом деле она полна смысла, это – пропасть смысла. Откуда берется смысл? Через акты конституирования, которые производит сознание. Таким образом, вышеуказанная «пропасть» располагается уже на стороне сознания, а не на «нейтральной полосе», что впоследствии и стало у Декарта основой ключевой для него метафизической проблемы: если разрыв между сознанием и вещами просто фиксируется, но не относится ни к сознанию, ни к материи, становится

<sup>8</sup> Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего. С. 39.

<sup>9</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М., 2010. С. 17–18.

<sup>10</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 151.

<sup>11</sup> Декарт Р. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / пер. с фр. Г.Г. Слюсарева // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 269.

<sup>12</sup> Там же.

неясно, как они могут воздействовать друг на друга. Иначе говоря, если между сознанием и миром пропасть, как тогда мы можем управлять хотя бы нашими телами, не говоря уже о взаимодействии с окружающими объектами? Но Гуссерль, как и было заявлено, «идет дальше», показывая, что сознание – это единственное абсолютное, т. е. самостоятельное, бытие, в то время как вещи опыта – это род зависимого бытия, а именно – зависимого от актов смыслонаделения, осуществляемых сознанием.

Далее Гуссерль прямо заявляет, что утверждение самостоятельного существования вещей является противосмысленным<sup>13</sup>. При этом сознание у Гуссерля всегда интенционально, т. е. направлено на предмет; следовательно, говоря о самостоятельном бытии сознания, он не имеет в виду некую субстанцию, но указывает именно на постоянное отношение к вещам. Таким образом, Гуссерль одновременно порывает с картезианской проблемой взаимодействия сознания и материи и ставит задачу для своей дальнейшей феноменологии – разработка проблемы конституирования смысла.

На данном этапе у Анри нет существенных разногласий с идеями Гуссерля. Они возникают сразу же, как только обнаруживается, что картезианский исток феноменологии Гуссерля оборачивается тем самым «искажением» явления. Суть ошибки он увидел в том, что Гуссерль вслед за Brentano утверждает, что основным свойством сознания является интенциональность, т. е. направленность на предмет: «всякое сознание – это сознание чего-либо»<sup>14</sup>. Тем самым мы возвращаемся к исходной проблеме, которую увидел Анри в концепции Гуссерля: для Гуссерля явление – это явление чего-то, в то время как то, что фундирует явление сущего, всегда оказывается в тени. То есть картезианская проблематика непосредственного осознания сознания оказывается, с точки зрения Анри, потерянной у Гуссерля.

Помимо Гуссерля Анри критикует и О. Финка, в частности его знаменитый призыв «Нужно видеть, только видеть» [6, с. 17]. Анри считает, что в подобном «видении» раскрывается все то же видимое сущее, но сам акт видения остается в тени: «Феноменальность приведения-к-видимости есть не что иное, как бытие-видимым сущего, и ни в коей мере не само видение, которое в бытии-видимым ускользает, смешиваясь с ним»<sup>15</sup>. Таким образом, критика Анри затрагивает не только гуссерлевскую идею интенциональности, но и понимание феноменологии как особого способа видеть. По сути, для него эти концепции – интенциональность и видение – тождественны и означают направленность вовне, к сущему. В то время как только то, что предшествует сознанию как осознанию, делает возможными сами эти процессы. Стоит отметить, что стремление обнаружить исток феноменальности в самоявлении, в самости, – это ход мысли, близкий ключевой интуиции Хайдеггера в «Бытии и времени»: присутствие – это сущее, которое должно быть в первую очередь опрошено о бытии [7, с. 28]. Поэтому хотя Анри и стремится дистанцироваться от Хайдеггера, говоря, что бытийный вопрос его не интересует в силу своей вторичности относительно вопроса о феноменальности, можно сделать вывод, что его мысль все же претерпела влияние философии Хайдеггера.

Можно предположить, что именно специфическое понимание интенциональности у Анри является причиной замены термина «сознание» на «явление», или «явление явления». Анри понимает интенциональность как то, что всегда высвечивает сущее, оставляя в тени то, что ее направляет. Его цель – подчеркнуть, что этот исток самости, лежащий в основе всякой феноменальности, не может иметь интенциональную природу, равно как и не может быть обнаружен посредством интенционального акта.

---

<sup>13</sup>Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 153–154.

<sup>14</sup>Там же. С. 111.

<sup>15</sup>Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего. С. 50.

Чтобы обосновать данный тезис, Анри вновь прибегает к философии Гуссерля и Финка, соглашаясь с их интуицией, что невозможно определять вещи в тех же понятиях, что и акты, в которых они даются, равно как невозможно определять конститулируемые акты сознания в тех же понятиях, что и конституирующие<sup>16</sup>. Он приходит к выводу, что интенциональное усмотрение не может быть объектом самого себя. Действительно, Гуссерль отмечает, что сам интенциональный акт никогда не дан нам непосредственно, он может быть схвачен лишь в последующей рефлексии<sup>17</sup>. Поэтому для обнаружения искомого самоявления явления Анри ищет такую радикальную редукцию, которая бы приостановила интенциональность<sup>18</sup>. Что же обнаруживает Анри в результате такой редукции? Исток всякой феноменальности – жизнь, тем не менее сама остающаяся сокрытой в том смысле, что она недоступна видению, которому подлежит все феноменальное. Более того, жизнь в феноменологии Анри – это не концепт, а самоманифестация, которая непрерывно происходит и обнаруживается на аффективном уровне [8, р. 141].

Способ данности жизни уникален – это непосредственное ощущение, самоаффицирование, лежащее в основе всякого последующего гетероаффицирования. Подобную, исключительную в своем роде, феноменальность Анри называет «трансцендентальной феноменальностью», т. к. она является условием возможности всякого чистого переживания, которое не отсылает ни к какому существу<sup>19</sup>. Примерами таких чистых переживаний могут служить радость, страх и печаль. Значимость этих переживаний не нуждается в обосновании: они составляют самую сердцевину человеческой жизни. Таким образом, жизнь для Анри – это способность

чувствовать и переживать самого себя в каждый момент своего бытия<sup>20</sup>.

Таким образом, субъект у Анри аффицирован находящейся внутри него жизнью. Особенно важным в этом нам представляется то, что создается многоуровневая структура субъективности: с одной стороны, у нас есть сознание, которое благодаря интенциональности работает с явленностью вещей и мира, с другой стороны – чистая пассивность, благодаря которой только и возможна деятельность первой структуры. При этом исходная пассивность обнаруживает лишь саму себя, в чем и состоит сущность самоаффицирования.

**Самоаффицирование жизнью как исток смысла.** Выбранный Анри термин «жизнь» может произвести впечатление слишком абстрактного и неспецифичного. Действительно, в истории философии он встречался и ранее. Концепция жизни как некоторой «первичной» силы, дающей начало всему сущему, активно разрабатывалась в рамках так называемой философии жизни (В. Дильтей, А. Бергсон, Г. Зиммель). Примеры употребления этого слова в качестве теоретически-нагруженного термина можно обнаружить и в работах представителей философской антропологии (к примеру, М. Шелера и Х. Плеснера). Важно отметить, что указанные направления философии определяли жизнь совершенно по-разному. Для антропологов – это биологический аспект существования, который роднит человека с другими живыми организмами, не являясь при этом специфическим человеческим завоеванием [9, с. 138; 10, с. 23]. Такая трактовка надолго закрепилась за термином, в т. ч. и в феноменологическом движении. Так, мы встречаем ее у Хайдеггера в лекциях по метафизике при сравнительном описании способов

---

<sup>16</sup>Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего. С. 50–51.

<sup>17</sup>Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 115.

<sup>18</sup>Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего. С. 51.

<sup>19</sup>Там же. С. 53.

<sup>20</sup>Henry M. La barbarie. Paris, 2004. P. 15.



бытия человека и животного [11, с. 323–324]. Противопоставление голый биологической жизни и осмысленного человеческого существования можно встретить и у более поздних авторов, вообще не интересовавшихся противопоставлением животного и человеческого. К примеру, такого подхода придерживается Поль Рикер при создании своей нарративной интерпретации действия [12, р. 20, 27–28].

Что касается философии жизни, то в ней жизнь понимается прямо противоположным образом: это не биологическая характеристика, но первый принцип сущего, служащий основой для объяснения всей его сложной динамики. Именно такая сила обнаруживается и в ницшеанской воле к власти, и в жизненном порыве Бергсона. В философии жизни, однако, сама «жизнь» все равно подразумевает определенную стихийность, соотнесенность с естественными силами, от которых человек не может освободиться в силу самой своей природы. Таким образом, любой философ последующих поколений, употребляющий термин «жизнь», вынужден считаться с его закрепившимися коннотациями, а они все так или иначе связаны со стихийностью живого, с неизбежным следом животности.

Что делает Анри со смысловыми шлейфами, сопровождающими ключевой термин его феноменологии? В первую очередь он подчеркивает, что его не интересует биологическая составляющая этого понятия. Более того, с его точки зрения, биология вообще не рассматривает жизнь как таковую, подменяя ее физическими процессами<sup>21</sup>. Затем Анри объявляет, что жизнь, о которой он говорит, – это «не сущее и не модус бытия сущего»<sup>22</sup>. Единственное возможное употребление термина «жизнь» для Анри – это «трансцендентальная феноменологическая жизнь, которая определяет изначальный модус всякой феноменальности»<sup>23</sup>. Такая

трактовка и позволяет Анри обобщить свои идеи под именем «феноменологии жизни».

Мы уже упомянули о том, что жизнь, о которой пишет Анри, остается сокрытой, противопоставит явленности мира, обнаруживаясь только в самоаффицировании. Из такой трактовки можно вывести два важных следствия. Во-первых, поскольку самое явление явлено не так, как сущее, в нем обнаруживаются именно чистые переживания, которые претерпевает «Я», т. е. в самом явлении является только само явление, только сама жизнь. Во-вторых, ее явленность – это не бытие-видимым, о котором уже шла речь. Это претерпевание того, что обнаруживается, но не видится, ибо видимое – экстерно, оно находится вовне, в то время как та самая жизнь – это радикальная имманентность, лежащая в основе всего последующего видения. Именно поэтому жизнь переживается как самоаффицирование, как пассивность в самом своем основании<sup>24</sup>. Иначе говоря, в основе всякого явления, сознания, смысла лежит жизнь того, кто это явление видит, обладает этим сознанием, осмысляет этот смысл.

Подводя итог, можно отметить, что «Я» у Анри теснейшим образом связано с пра-феноменом жизни, и в силу этого оно: 1) не может быть обнаружено в интенциональном акте, направленном вовне; 2) остается сокрытым от видения; 3) обнаруживается как предельная пассивность самоаффицирования. Нам представляется, однако, что подобная схема создает интересное и проблематичное отношение «Я» с миром, феноменологическую значимость последнего необходимо дополнительно исследовать.

Для Анри тот мир, который мы можем усмотреть при помощи интенционального восприятия, – это безразличные пустые формы, существенно уступающие в своей содержательности сокрытому от видения откровению жизни. То есть помимо двухуровневости субъекта возникает и двухуровневость мира,

---

<sup>21</sup>Анри М. Феноменология жизни / пер. с фр. Г. Вдовиной // Логос. 2011. Т. 82, № 3. С. 176.

<sup>22</sup>Там же.

<sup>23</sup>Там же.

<sup>24</sup>Там же. С. 181.

которая носит в первую очередь смысловой характер: смысловая бедность мира против смысловой полноты жизни. В связи с этим нельзя не отметить, что философия Анри является по своей природе парадоксальной: ее дискурсивные возможности относительно мира оказываются весьма ограниченными, т. к. мир ей неинтересен, но и описание внутренней жизни ходит по кругу, т. к. она остается неявленной [13, p. 284].

Ж.-Л. Марион, комментируя феноменологию Анри, справедливо заметил, что о жизни, как ее понимает Анри, можно говорить исключительно в негативном ключе, поскольку ей не может соответствовать ни одно позитивное описание [14, p. 105]. Естественный вопрос, возникающий здесь, – это вопрос о том, как преодолеть данный парадокс, как обнаружить жизнь не внутри, а вовне, в мире, чтобы ее описать. Или же ей суждено остаться в безмолвном, не подвластном философии лоне чистой интериорности? Не будет ли она в этом случае поводом для своего рода эпистемологического эскапизма? Наконец, каким образом сама жизнь может быть осмыслена? Откуда происходит ощущение, что она полна смысла?

Сам Анри пишет, что жизнь присуща всем живым существам, т. е. каждый в равной степени может испытать указанное самоаффицирование. Однако как можно обосновать, что претерпевание жизни – это общий опыт? Ведь, по утверждению самого Анри, я без проблем могу видеть живых людей вокруг себя, но при этом самой жизни в них я не вижу, т. к. она – это то, что по определению является невидимым<sup>25</sup>. Только спекулировать на тему того, что все мы живы и все мы понимаем, – каково это? Или же есть в мире нечто, указывая на которое, каждый сможет «увидеть» жизнь, осмыслить ее?

Очевидным ответом на все вышесказанное является ответ «нет», хотя бы потому, что жизнь – это то, что нельзя увидеть, исходя как из природы жизни, так и из природы видения. Однако все оказывается не так просто, если мы

обратимся к эстетическому опыту, как его описывал Анри, а именно к его феноменологической интерпретации работ Василия Кандинского.

Наш тезис состоит в следующем: отход от классической интенциональной феноменологии к самоаффицированности субъекта жизнью неизбежно привел к тому, что вопрос о смысле перешел в область эстетического. Учитывая, что гуссерлевская схема интенционального смыслонаделения у Анри не работает, нам следует обратиться к смысловому уровню, не требующему активной позиции сознания. Поскольку истоком смысла для Анри является жизнь, которая есть не что иное, как чистая аффективность, то и смыслонаделение, или даже смыслообнаружение, должно носить аффективный характер.

Исходя из вышеизложенного, мы считаем возможным определить смысл применительно к феноменологии Анри как переживание аутентичности «видимого невидимому», т. е. того, что я обнаруживаю в мире, тому, что я ощущаю в себе. Если наиболее полной является жизнь, то должна существовать возможность ее обнаружения в мире. Такой областью преимущественно выступает искусство, т. к. эстетический опыт всегда является эмоционально окрашенным и способен вызывать тот самый внутренний отклик, который мы назвали переживанием аутентичности внешнего внутреннему. Видя волнующий предмет искусства, я вижу в нем то, что чувствую в себе. С точки зрения Анри, и то, и другое является жизнью. Чтобы доказать этот наш тезис, мы внимательнее рассмотрим анализ живописи В. Кандинского, выполненный Анри.

**Эстетический опыт: выражение невидимой жизни в абстрактной живописи.** Анри полагал, что жизнь как исток и основа феноменальности, как трансцендентальная аффективность способна предстать в абстрактной живописи, в частности в работах Василия Кандинского. При этом было бы заблуждением считать, что картины отражают или иллюстрируют опре-

---

<sup>25</sup>Henry M. I Am the Truth. Towards a Philosophy of Christianity. P. 33.

деленную идею, напротив, они несут в самих себе, заключают пра-феномен жизни. Поскольку жизнь не может быть предметом интенциональности, то «увидеть» ее на картине можно только через переживание, через ту самую патическую аффективность, через которую она обнаруживается и в качестве самоявления, стоящего у истока «Я». Таким образом, искусство живописи дает Анри такой же доступ к феномену жизни, как и радикальная редукция, блокирующая интенциональность и открывающая путь самоаффицированию. Следовательно, те же силы, что движут человеческими страстями, обретают свою «плоть» в красках и живописной композиции. Можно сказать, что краски, цвета, их ритм есть те же аффекты и страсти, которые переживаются каждым человеком и составляют сердцевину жизни: «Цвета не изображают тональность аффективности: они и есть холодные и теплые, яркие и приглушенные»<sup>26</sup>.

Парадоксальность подхода Анри заключается в том, что картины Кандинского выражают невидимое, а именно: невидимый пра-феномен жизни. Как пишет сам Анри, картины Кандинского не изображают мир, но выражают скрытую жизнь<sup>27</sup>. К. Гшвандтнер в связи с этим справедливо замечает, что в интерпретации Анри абстрактная живопись стремится выразить внутреннюю аффективную реальность жизни в противовес ложной видимой реальности мира [15, p. 306].

Ранее уже отмечалось, что жизнь постигается только в результате самоаффицирования, при этом ее невозможно увидеть – только испытать, т. к. всякое видение сопряжено с интенциональностью, а значит – с обращенностью вовне. Этот тезис не вызывал протеста, пока речь шла о поиске «Я», однако становится непонятным, как возможно неинтенциональное восприятие картины – внешнего по отношению к нам предмета. Недоумение усугубляется тем, что я именно *вижу* картину, т. е. в этом случае

невозможно сначала запретить видение; как и с постижением «Я», так в случае с картиной факт видения уже есть и отрицать его невозможно. Анри решает эту задачу нетривиальным и достаточно экстравагантным образом – объявляя, что в абстрактной живописи перед нами предстает та самая неуловимая, невидимая жизнь, и предстает она именно как невидимое, поэтому искусство живописи – это искусство изображать невидимое.

Подобное не-раскрытие сокрытого в его эпифании имеет достаточно большую традицию во французской феноменологии. Так, в философии Эмманюэля Левинаса лик Другого, в котором раскрывается этическая трансценденция, также всегда остается сокрытым. Ж. Деррида указывал: то, что лик несет в себе, что проступает в его выражениях, так и остается неявленным [16, p. 346]. Как верно отметил С. Штрассер, сам лик тоже не явлен [17, p. 112]. Деррида позже разовьет на основе идеи лика концепцию свидетельства: свидетель возвещает истину о сокрытом, при этом не раскрывая его, а оставляя сокрытым [18, с. 13].

Идеи неявленности определенных феноменов противостоит концепция сверхфеноменальности, представителем которой является Ж.-Л. Марион. Согласно его размышлениям, сверхфеноменальность Лица предполагает, что он феноменально явлен, но в то же время, будучи феноменом, трансцендирует самого себя и выходит за пределы своей явленности [19, с. 81]. Именно с этим мы сталкиваемся, когда видим иконы. Сам Анри также писал о явлении сокрытого, при котором оно так и остается сокрытым, в работах по философии религии. В частности, именно так он описывал незримое, но несомненное присутствие Христа во время таинства Причастия<sup>28</sup>.

Тем не менее анализ живописи как изображения невидимого порождает свои проблемы. Как справедливо отмечает Рудольф Бернет,

---

<sup>26</sup>Henry M. Voir l'invisible, sur Kandinsky. Paris, 2004. P. 35.

<sup>27</sup>Там же. P. 220.

<sup>28</sup>Henry M. Incarnation. Une philosophie de la chaire. Paris, 2000. P. 23.



цена подобной эстетики невидимого чрезвычайно высока [20, р. 733]. Анри полностью отделяет живопись от восприятия видимого: на картинах предстает только невидимое. Соответственно, настоящая живопись может быть только абстрактной.

Итак, Анри и в своей эстетике сохраняет ту же двухуровневость, что и в анализе феноменальности и ее истока в «Я»: наибольшей полнотой смысла обладают сокрытые пра-феномены, которые черпают свой исток в жизни и обнаруживаются как претерпевание и аффективность. Жизнь является и трансцендентальной аффективностью, которая становится отправной точкой для всей последующей феноменальности, и она же незримо предстает в абстрактной живописи. При этом все видимые вещи, феномены в обычном понимании, схватываемые при помощи интенционального восприятия, – это лишь пустые формы.

Важнейшее для феноменологии противопоставление сознания и мира у Анри разре-

шается весьма интересным образом. С одной стороны, интенциональное сознание и мир неразрывно связаны, т. к. в интенциональном восприятии является сущее; с другой стороны, это не имеет никакого значения, поскольку самое интересное для Анри происходит на предсознательном, неинтенциональном уровне. Именно там раскрывается жизнь как присущие мне страсти и аффекты, которые запечатлеваются, не раскрываясь, в красках.

Таким образом, именно эстетический опыт становится носителем подлинного смысла в рамках феноменологии Анри. Эстетизация смысла неизбежна, поскольку неинтенциональная феноменология не может обращаться к классическим схемам интенционального смыслонаделения. В результате смысл обнаруживается в том опыте, в котором внешнее выражение оказывается недискурсивно соответствующим внутреннему переживанию. Преимущественная область, в которой видится невидимое, – это эстетика.

### Список литературы

1. Слинин Я.А. Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск; М., 2000. С. 290–323.
2. Левинас Э. Ракурсы / пер. с фр. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 292–349.
3. Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М., 2013. 258 с.
4. Рикер П. Кризис cogito / пер. с фр. О.И. Мачульской // Бессмертие философских идей Декарта: материалы Междунар. конф., посвящ. 400-летию со дня рождения Рене Декарта. М., 1997. С. 14–30.
5. Соколов В.В. Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 3–76.
6. Финк О. Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля / пер. с нем. Е. Шестовой // Логос. 2016. Т. 26, № 1. С. 5–46.
7. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков, 2003. 503 с.
8. Welten R. Michel Henry (1922–2002) // Handbook of Phenomenological Aesthetics / ed. by H.R. Sepp, L. Embree. Springer, 2010. P. 141–144.
9. Шелер М. Положение человека в космосе / пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 129–194.
10. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию: пер. с нем. М., 2004. 368 с.
11. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – Конечность – Одиночество / пер. с нем. В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб., 2013. 592 с.
12. Ricœur P. Life in Quest of Narrative // On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation / ed. by D. Wood. London, 2003. P. 20–33.

13. Seyler F. Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry's Phenomenology of Life // *J. Specul. Philos.* 2013. Vol. 27, № 3. P. 277–286.
14. Marion J.-L. *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris, 2012. 222 p.
15. Gschwandtner C.M. Revealing the Invisible: Henry and Marion on Aesthetic Experience // *J. Specul. Philos.* 2014. Vol. 28, № 3. P. 305–314.
16. Derrida J. Violence et métaphysique // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1963. № 3. P. 322–354.
17. Strasser S. Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas // *Revue Philosophique de Louvain*. 1977. Vol. 75, № 25. P. 101–125.
18. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен / пер. с фр. В.В. Земсковой и Г.Б. Юдина, под ред. А.В. Ямпольской и С.А. Шолоховой // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М., 2014. С. 63–99.
19. Derrida J. Poétique et politique du témoignage. Paris, 2005. 81 p.
20. Bernet R. Phenomenological and Aesthetic Epoché: Painting the Invisible Things Themselves // *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* / ed. by D. Zahavi. Oxford, 2012. P. 715–737.

## References

1. Slinin Ya.A. Edmund Gusserl' i ego "Kartezianskie razmyshleniya" [Edmund Husserl and His *Cartesian Meditations*]. Husserl E. *Logicheskie issledovaniya. Kartezianskie razmyshleniya. Krizis evropeyskikh nauk i transsendental'naya fenomenologiya. Krizis evropeyskogo chelovechestva i filosofii. Filosofiya kak strogaya nauka* [Logical Investigations. Cartesian Meditations. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. The Crisis of European Man and Philosophy. Philosophy as Rigorous Science]. Minsk, Moscow, 2000, pp. 290–323.
2. Levinas E. Rakursy [Angles]. Levinas E. *Izbrannoe. Total'nost' i beskonechnoe* [Selected Works: Totality and Infinity]. Moscow, St. Petersburg, 2000, pp. 292–349.
3. Yampol'skaya A.V. *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: problemy metoda* [Phenomenology in Germany and France: Problems of the Method]. Moscow, 2013. 258 p.
4. Ricœur P. Krizis cogito [The Crisis of the Cogito]. *Bessmertie filosofskikh idey Dekarta: materialy Mezhdunar. konf., posvyashch. 400-letiyu so dnya rozhdeniya Rene Dekarta* [Immortality of Descartes' Philosophical Ideas: Proc. Int. Conf. Dedicated to the 400th Birthday Anniversary of René Descartes]. Moscow, 1997, pp. 14–30.
5. Sokolov V.V. Filosofiya dukha i materii Rene Dekarta [René Descartes' Philosophy of the Spirit and Matter]. Descartes R. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: In 2 Vols.]. Moscow, 1989. Vol. 1, pp. 3–76.
6. Fink E. Problema fenomenologii Edmunda Gusserlya [The Problem of Edmund Husserl's Phenomenology]. *Logos*, 2016, vol. 26, no. 1, pp. 5–46.
7. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1993 (Russ. ed.: Khaydegger M. *Bytie i vremya*. Kharkov, 2003. 503 p.).
8. Welten R. Michel Henry (1922–2002). *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Ed. by H.R. Sepp, L. Embree. Springer, 2010, pp. 141–144.
9. Scheler M. Polozhenie cheloveka v kosmose [The Human Place in the Cosmos]. Scheler M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, 1994, pp. 129–194.
10. Plessner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Bonn, 1928 (Russ. ed.: Plesner Kh. *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu*. Moscow, 2004. 368 p.).
11. Heidegger M. *Osnovnye ponyatiya metafiziki. Mir – Konechnost' – Odinochestvo* [The Basic Concepts of Metaphysics. World – Finiteness – Loneliness]. St. Petersburg, 2013. 592 p.
12. Ricœur P. Life in Quest of Narrative. *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation*. Ed. by D. Wood. London, 2003, pp. 20–33.
13. Seyler F. Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry's Phenomenology of Life. *J. Specul. Philos.*, 2013, vol. 27, no. 3, pp. 277–286.
14. Marion J.-L. *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris, 2012. 222 p.
15. Gschwandtner C.M. Revealing the Invisible: Henry and Marion on Aesthetic Experience. *J. Specul. Philos.*, 2014, vol. 28, no. 3, pp. 305–314.
16. Derrida J. Violence et métaphysique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1963, no. 3, pp. 322–354.

17. Strasser S. Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, 1977, vol. 75, no. 25, pp. 101–125.

18. Marion J.-L. Nasyshchennyy fenomen [The Saturated Phenomenon]. *(Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* [(Post)phenomenology: New Phenomenology in France and Abroad]. Moscow, 2014, pp. 63–99.

19. Derrida J. *Poétique et politique du témoignage*. Paris, 2005. 81 p.

20. Bernet R. Phenomenological and Aesthetic Epoché: Painting the Invisible Things Themselves. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Ed. by D. Zahavi. Oxford, 2012, pp. 715–737.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.1.60

**Ekaterina S. Mishura**

National Research University Higher School of Economics;  
ul. Staraya Basmannaya 21/4, str. 1, Moscow, 105066, Russian Federation;  
*e-mail*: ekaterinavasilieva15@gmail.com

### AESTHETICIZATION OF SENSE IN MICHEL HENRY'S PHENOMENOLOGY

Michel Henry is an influential French phenomenologist, whose philosophy has been poorly presented and studied in Russia. First of all, this philosopher is known for his research into the phenomenology of life and affectivity, as well as for his analysis of abstract painting. This article is an attempt to substantiate the connection between Henry's epistemological and aesthetic reflections. In particular, the paper shows that aestheticization of sense is a result of the epistemological project of non-intentional phenomenology by Michel Henry. The source of all meaning in Henry's philosophy is the proto-phenomenon of life, which is purely affective. From Henry's perspective, intentional sense formation described by Edmund Husserl is incapable of perceiving these affective meanings without distortion. As a result, the process of sense formation inevitably becomes a domain of affectivity. The author of this article suggests that aesthetic experience is the most affective field of experience that allows one to establish a correspondence between inner experience and external expression. As a consequence, it becomes the most meaningful realm in Henry's philosophical project. In the first part of the article the author reveals the main points of Henry's nonintentional phenomenology, which transforms the active conscious subject into a passive and affected one. The second part of the article provides a more detailed description of the proto-phenomenon of life, which is central to Henry's philosophy. In conclusion, the author turns to Henry's aesthetic heritage and shows that aesthetic experience is the most meaningful experience within Henry's phenomenology.

**Keywords:** *Michel Henry, nonintentional phenomenology, Husserl in Henry's conception, proto-phenomenon of life, aesthetic experience, aestheticization of sense.*

Поступила: 22.09.2016  
Received: 22 September 2016

---

*For citation:* Mishura E.S. Aestheticization of Sense in Michel Henry's Phenomenology. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2017, no. 1, pp. 60–70. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.1.60