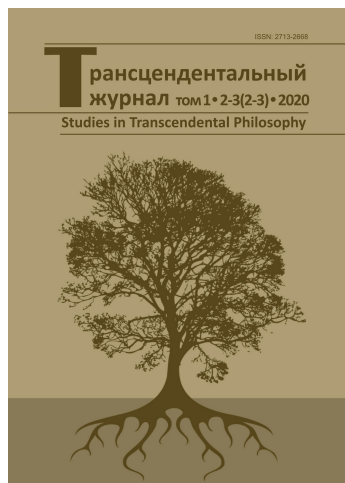




Трансцендентальный журнал 2013-2024

ISSN 2079-8784

URL - <http://ras.jes.su>

Все права защищены

Выпуск 2-3 Том 1. 2020

Является ли диакритическим опыт? (пер. А.С. Ушенина)

Шандор Шайо

Университет им. Лорана Этвеша

Будапешт, Венгрия

Аннотация

В статье дается описание реализации диакритического принципа в философии Ласло Тенгели. Подчеркивается, что диакритическим является не только метод, но и опыт сам по себе, в описании которого Тенгели видит главную задачу феноменологической философии. При этом автор излагает основные идеи последней книги Тенгели, уделяя особое внимание таким структурам опыта, как Я, Другой и мир. Проводится анализ категорий опыта и их взаимосвязи, для обозначения которой используется кантовский термин «согласованность». Однако в отличие от Канта Тенгели показывает, что согласованность пронизывает весь опыт. Далее автор, развивая подход Тенгели, подробно рассматривает диакритические отношения между Я и Другим и такие виды диакритически структурированного опыта, как любовь, отчаяние и сознание собственной смерти.

Ключевые слова: Диакритический метод, Я, Другой, мир, диакритически структурированный опыт, согласованность категорий опыта, любовь, горе, собственная смерть

Дата публикации: 30.12.2020

Ссылка для цитирования:

Шандор Ш. Является ли диакритическим опыт? (пер. А.С. Ушенина) // Трансцендентальный журнал – 2020. – Том 1. – Выпуск 2-3 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680012713-4-1> (дата обращения: 03.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680012713-4

¹ В «Welt und Unendlichkeit» Тенгели описывает диакритический метод следующим образом: «Диакритический принцип (Vorgehensweise) заключается в том, чтобы ретроспективно должным образом отделять друг от друга моменты, которые, казалось бы, совпадают, но при этом не ставить под сомнение тот факт, что они, будучи отделенными, по существу необходимо принадлежат друг другу»¹.

² Соответственно, это не только метод, который является диакритическим, но и опыт сам по себе: его моменты связаны диакритически. Если это так, а я думаю, что это так и есть, и если опыт является предметом философии, как справедливо утверждает Тенгели, то задачей философии является описание этой структуры.

³ В своей последней книге Тенгели дал превосходный и всеобъемлющий анализ опыта в данном направлении. Ниже я представлю его идеи в самом первом приближении. Затем я хотел бы остановиться на некоторых других структурах опыта, которые, на мой взгляд, являются фундаментальными и которым в книге по тем или иным причинам было уделено недостаточно внимания.

⁴ Если опыт является диакритическим, то тогда невозможно «ясно и отчетливо» отделить первый момент, «fundamentum inconcossum»², аподиктически достоверную точку отсчета. Тенгели отвергает все попытки разработать философию на основе допущения реального разделения. Позвольте мне вкратце обрисовать некоторые возможные варианты, сосредоточившись на феноменологической традиции. При этом я предполагаю, что окончательные, ни к чему не сводимые моменты опыта – это *Я*, *другой* и мир.

⁵ (1) Одним из вариантов является Декартова эгология, которая в качестве отправной точки берет *Я* и стремится построить философию на этом фундаменте. У Гуссерля (я хотел бы подчеркнуть, что я имею в виду его «Картезианские медитации»³, а не те рукописи, в которых он описывает четыре «изначальных факта», в том числе, интересубъективность, не углубляясь в их систематическую разработку), эта концепция подвергается критике, основанной на идее интенциональности. Поскольку сознание есть всегда сознание *чего-либо*, точкой отсчета вместо *ego cogito* должно быть *ego cogito cogitatum*.

⁶ Однако в некотором смысле Гуссерль придерживается фундаментально-иерархической концепции, поскольку он выступает за разделение *Я/мира* (интенциональность) и *alter ego*, *другого Я*, или, по меньшей мере, его анализ остается небезупречным и неоднозначным в этом отношении⁴. В его «Картезианских медитациях» *другой* видится на основе и с точки зрения *Я*, или, точнее, корреляции *Я/мира*. Поэтому я бы назвал его феноменологию «объективной эгологией».

⁷ (2) «Альтерология», разработанная Левинасом, берет свою точку отсчета в *другом*. При некотором упрощении этот подход можно символически выразить в следующем тезисе: «Один всегда является заложником другого»⁵. Однако такая концепция остается в рамках того же самого разделения, поскольку она по-

прежнему предполагает возможность начала философии с одного из разделенных моментов – на этот раз Я заменяется *другим*.

⁸ (3) Третьим вариантом была бы «объективистская» философия, принимающая в качестве точки отсчета мир. Поскольку, однако, Тенгели исходит из опыта, а *не* из мира (первоначально предполагалось назвать книгу не *Welt und Unendlichkeit*, а *Weltentwurf und Unendlichkeit*⁶), то я не думаю, что этот вариант и та причина, по которой он был отклонен Тенгели, требуют детального анализа.

⁹ (4) Еще один вариант, представленный Сартром⁷ в рамках феноменологической традиции, состоит в том, чтобы отбросить все три вышеперечисленные версии и считать, что три момента опыта составляют однородное или нейтральное единство без какой-либо фундаментальной асимметрии. Однако несмотря на блестящий анализ Сартра, я считаю, что его концепция не имеет под собой достаточных оснований: даже если между тремя моментами нет фундаментальной иерархии, то можно и нужно проводить различия между ними. Такой же позиции придерживается и Тенгели: например, как бы критически он ни относился к эгологической традиции, он ни в коем случае не сказал бы, что Я можно полностью отбросить. В этом контексте уместно сослаться на критические замечания Тенгели о Делёзе и на его положительную оценку Мерло-Понти или гуссерлевской концепции *Vermöglichkeit*⁸.

¹⁰ 1. *Категории опыта и их взаимосвязь* Если опыт представляет собой тройственную структуру Я–*другой*–мир, то философия Тенгели сосредоточивается на отношениях Я и мира, точнее, на отношениях между Я, с одной стороны, и миром и бесконечностью, с другой. Что касается первого, то, опираясь на критический анализ Канта, Гуссерля и французской феноменологии, а также фокусируясь на «идее в кантовском смысле», в ее гуссерлевской интерпретации, Тенгели выявляет существенную взаимосвязь или «диакритическую взаимопринадлежность» объекта и мира.

¹¹ Что касается связи между миром и бесконечностью, то мы вновь видим здесь диакритическое отношение. Даже бесконечное есть и может быть только «бесконечным этого мира». Трансцендентности в строгом смысле этого слова не существует – именно поэтому Тенгели может справедливо утверждать, что его феноменология – это «метафизика без онто-теологии».

¹² По мнению Тенгели, опыт – это не только отправная точка, но и непревосходимый предмет философии. Соответственно, он предлагает философию того, что он называет «*Experimentalien*» (категории опыта). Эти категории имеют интенциональную структуру, включая парадокс сознания. Как говорит Тенгели, «...нечто в сознании по-прежнему оказывается независимым от сознания»⁹. Или: «Существование мировой фазы, предшествующей взаимосвязи между сознанием и действительностью [...] может быть постижимо только из существующей в настоящее время взаимосвязи сознания и действительности посредством ретроспективного конституирования»¹⁰. Я бы даже сказал, что, когда

в самом конце книги Тенгели говорит, что бесконечное есть «бесконечное *этого мира*»¹¹, то «мир» здесь можно вполне заменить «опытом».

¹³ Категории опыта связаны друг с другом: они согласуются. Термин «единогласие» («Einstimmigkeit»), полученный из кантовского анализа рефлексивного суждения, имеет куда более фундаментальную роль в философии Тенгели, чем в философии Канта. В то время как для Канта роль этого типа суждения ограничена эстетикой и телеологией, Тенгели показывает, что единогласие пронизывает весь опыт¹². Другими словами, Тенгели распространяет единогласие на то, что, по Канту, относится к определяющим суждениям, включая и категорию причины. Именно в этом контексте Тенгели подчеркивает, что единогласие – это «просто изначальный факт», а не априорное определение¹³.

¹⁴ В соответствии с этим опыт можно назвать не только диакритическим образованием, но и нарушенной тотальностью. В отличие от замкнутой тотальности, где каждый момент имел бы смысл раз и навсегда, нарушенная тотальность – это необходимая взаимосвязанность или сплетение моментов. Соответственно, я имею в виду не Гегеля, а Соссюра¹⁴, а именно идею о том, что каждый элемент обретает свой смысл в целостной сети терминов и благодаря ей. Однако я бы сказал, что *опыт* – это система различий, а не система знаков. В опыте моменты связаны друг с другом, поскольку они взаимно обуславливают друг друга.

¹⁵ 2. Диакритические отношения между *Я* и другим

¹⁶ Как я уже сказал, в книге Тенгели взаимопринадлежность, или даже взаимовключенность, *Я* и *другого* не находится на переднем плане. Однако я не думаю, что Тенгели когда-либо стал бы отрицать ее философское значение. Напротив, он подчеркивает ее существенную роль в опыте. Поэтому я полагаю, что причина, по которой она остается на заднем плане, не имеет ничего общего с философской позицией Тенгели. Думаю, вполне уместно указать здесь на некоторые моменты, подтверждающие это.

¹⁷ (1) Вновь и вновь Тенгели подчеркивает, что его точкой отсчета является жизненный мир, который определенно является общим человеческим миром.

¹⁸ (2) Тенгели неоднократно ссылается на третий «изначальный факт» позднего Гуссерля, то есть на взаимное переплетение *Я* и *другого*. К тому же этот факт упоминается в изложении оснований его собственной философии.

¹⁹ (3) Тенгели утверждает, что в опыте мы необходимо что-либо предполагаем и рассчитываем на то, что все разделят наши исходные посылки¹⁵.

²⁰ Далее я хотел бы выделить некоторые виды опыта с диакритической структурой или, говоря другими словами, со структурой нарушенной тотальности, например, любовь, отчаяние и осознание собственной смерти. Они также позволяют понять, что «нарушенная тотальность» – это нейтральный термин, встречающийся как в негативной, так и в позитивной форме.

²¹ Фраза Артюра Рембо «Я есть другой»¹⁶ – это символическое выражение отношения Я/другой. Она подразумевает, что не существует однонаправленного пути от Я к *другому*, не существует линейности, дискурсивности, иерархии, абсолютного основания и атомизма. Однако опыт – это также не просто чистое становление или совершенное круговращение. Тотальность нарушена: я не могу быть собой, не будучи кем-то другим, и я не могу быть не собой, не будучи собой. В моем отношении к себе я не только отношусь к кому-то другому, но и *есть* кто-то другой. Совершенно очевидно, что фраза Рембо аграмматична и алогична; однако, или точнее, по этой самой причине, она проясняет положение дел, насколько это вообще возможно.

²² В любви это разделение Я и *другого* как будто исчезает, но на самом деле обнаруживается невозможность их полного единения. С другой стороны, в отчаянии и в осознании собственной смерти различие между Я и *другим* приближается к предельному разделению, но также оказывается невозможным.

²³ *Любовь*¹⁷

²⁴ Любовь – это приближение Я и *другого* к единству, но на самом деле она имеет структуру диакритической или нарушенной тотальности. Это единство и различие одновременно: единство как потребность и как цель, бесконечно приближающееся, но никогда не достижимое. Так и должно быть, иначе любовь была бы невозможна. Это динамичное, или даже диалектическое, движение, в котором до некоторой степени я – это ты, а ты – это я, и все же есть я как человек, которого любит другой, и есть другой, которого люблю я. Даже здесь нет однородной тотальности, а есть нарушенность. Излишне говорить, что это не признак несовершенства, а, напротив, это условие возможности диалектики любви.

²⁵ Любовь – это желание, а желание – это отсутствие. Желание другого усиливает мое желание, и мое желание есть желание другого в обоих смыслах: это одновременно *genitivus obiectivus* и *genitivus subiectivus*. Марион превосходно описывает это: его структура еще сложнее, чем то, что Мерло-Понти вслед за Гуссерлем описывает как рефлексивность собственного тела. Ибо в любви два воплощенных ума находятся в рефлексивных отношениях. Это отличается от прикосновения одной руки к другой (пример Мерло-Понти), когда внешнее и внутреннее неотделимы. Прикасаясь к другому, я чувствую, что другой чувствует меня, и я чувствую, что другой чувствует, что я чувствую его/ее. Это условие возможности дионисийско-аполлонической волны переживания любви¹⁸. Влюбленные сплетены *почти* неразрывно: они проживают игру приближения и удаления, слияния и разделения.

²⁶ В любви желание усиливается до такой степени, что оно *почти* хочет погубить себя. С одной стороны, другой должен стать полностью моим, то есть перестать быть другим, и все же, если он/она действительно перестанет быть другим, любви придет конец. Другой должен оставаться другим, иначе я не смогу захотеть, чтобы он/она перестал быть другим и стал полностью моим. С другой стороны, я могу захотеть, чтобы он/она была *моей*, только если я все еще каким-то

образом остаюсь прежним: в любви полный успех желания равен его полному провалу. Поскольку другой – это мой другой, то есть Я, я перестану существовать, как только не станет другого. Именно поэтому любовь и смерть так близки друг другу, как в легенде о *Тристане* и *Изольде* или в фильме Ханеке *Любовь*, несмотря на все их различия.

27 *Горе*

28 Горе – это результат потери *другого*: то, что мы испытываем, когда остаемся жить после ухода близкого нам человека. Это или, точнее, страх перед этим, является темой мифа о Бавкиде и Филемоне, престарелой паре, попросившей богов позволить им умереть вместе, то есть избавить их от боли утраты, то есть от настоящего отсутствия или отсутствующего присутствия другого.

29 В горе я мог бы попытаться сказать себе, что это был кто-то *другой*, кто умер, а я все еще здесь, так что я не должен впадать в опустошенность, но я не смогу поверить себе. Это показывает, что взаимоотношение я – другой, а другой – это я, почти неразрывно: это экзистенциальные взаимоотношения. Нет такой вещи как Я, абсолютно отделенного и обособленного от других.

30 Когда мы теряем кого-то, мы имеем дело с нашей собственной болью и болью других, которые тоже скорбят. Тем не менее, горе можно разделить исключительно потому, что скорбящие связаны друг с другом и образуют сообщество благодаря своим отношениям с тем, кто умер.

31 Горе – это *со-чувствие* (*sym-pathy*): мы все чувствуем то же самое и в то же время¹⁹. Покойный присутствует в своем отсутствии для всех нас, и нет необходимости в каком-либо «физическом» присутствии, как нет необходимости лицезреть тело умершего. Похороны – это магия, но магия повседневная²⁰. Прощание – упокоевание, сожжение или рассеяние тела умершего – это последний контакт, в котором умерший присутствует в ходе разъединения своей личности, когда его тело становится безвозвратно отсутствующим. Но даже если смерть означает конец, она не является закреплением смысла раз и навсегда. Если опыт – это формирование чувств²¹, то он останется в процессе становления²², и даже мертвые могут претерпевать изменения. Несмотря на то, что они больше не могут отвечать на вопросы, мы вполне можем предположить, как они отреагировали бы в определенной ситуации. Благодаря таким фантазиям может произойти постепенное преображение, так или иначе имеющее отношение к умершему. Можно возразить, что конец на самом деле означает, что наше представление о «природе», «характере» и «верованиях» умершего больше не может меняться, так как предполагаемая реакция умершего зависит от нашего видения умершего. Однако такое возражение подразумевает расплывчатую и одностороннюю концепцию: предполагается, что по отношению к покойному ситуация определяется таким образом, что в прошлом я пассивно и механически воспринимал то, чем была его «природа», и, поскольку становление этой природы теперь подошло к концу, никаких новых «воздействий» произойти не может. Фактически же то, как я представляю себе «природу» умершего, всегда со-

обусловлено тем, кто я есть, и, поскольку я все еще нахожусь в процессе становления, мой образ умершего соответственно постоянно меняется. Следовательно, умершие могут меняться. События, в которые они когда-то были вовлечены, находятся в постоянном развитии и поэтому умершие способны обретать ретроактивным образом новые чувства.

32 *Собственная смерть*

33 Возможно, именно смерть указывает на привилегированное положение эго в самой острой форме, поскольку кажется, что смерть радикально отделяет меня от всех остальных. Однако и в этом случае оказывается невозможным, чтобы, с одной стороны, Я и Другой, а с другой стороны, Я и мир были полностью разделены.

34 Мою смерть можно рассматривать как событие, которое произойдет в неопределенный момент в будущем, но только с объективной точки зрения. «Когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет»²³. Проблема заключается в том, что, как бы мы ни старались, нам не удастся представить себе собственное небытие с объективной внешней точки зрения третьего лица. Эпикурейский ответ не принимает во внимание парадокс сознания: каждый раз, когда мы думаем, что нам удалось представить нашу собственную смерть, оказывается, что на самом деле это не так, поскольку якобы внешняя точка зрения остается нашей собственной.

35 Мы слишком близки к себе, чтобы смотреть на себя со стороны, и мысль о том, что нам удалось это сделать, предполагает, что тотальность (тотальность того, что есть) может быть доступной извне, что очевидно является парадоксом, поскольку, если я нахожусь вне тотальности, это означает, что она не может быть тотальностью, потому что есть что-то (то есть Я) вне ее. Можно утверждать, что мы беспокоимся, потому что не знаем, что будет после смерти, или потому, что мы даже не знаем, наступит ли что-то вообще. Однако «наступит ли что-то вообще» означает, что нам приходит в голову то, что, возможно, ничего не произойдет, то есть мы пытаемся постичь ничто, и эта попытка обречена на провал. Мы беспокоимся из-за идеи, что наступит время, в которое нас не будет: но даже для того чтобы иметь возможность постичь это, мы должны быть, и, таким образом, мы достигаем границы, которую мы не можем преодолеть. Я могу утверждать, что когда я умру, все, что сейчас окружает меня, будет продолжать существовать, включая всех, кто важен для меня, и иногда они будут думать обо мне. Но все это еще предусматривает моя точка зрения. Даже мое собственное небытие требует моего бытия. «Мир останется таким же после моей смерти» – я могу утверждать это, только если я представляю мир таким, каким он будет после моей смерти. Я никогда не представляю себе «мир без меня», если под этим имеется в виду мир сам по себе, существующий даже в мое отсутствие или при моем небытии. Фактически, я пытаюсь представить себе мир, переживаемый мной как не переживаемый мной, а это невозможно. Поэтому я беспокоюсь: как бы я ни старался, я не могу себе этого представить.

36 Попытка представить себе собственную смерть никогда не является чисто эгологическим вопросом. Смерть других дана мне только извне, но она по крайней

мере дана, в то время как относительно моей собственной смерти я не могу получить никакого непосредственного опыта. Для меня смерть – это не внешнее объективное событие в мире, а сознание моей смерти. Когда я представляю себе свой труп, точки зрения первого лица и третьего лица необходимо пересекаются: я думаю, что умру, потому что кажется, что до сих пор все рано или поздно умирали. Следовательно, в эгологической философии, исходящей из достоверности его *cogito*, проблема моей собственной смерти не может даже возникнуть. Если даже нет уверенности в том, что существуют другие, то мысль о том, что я умру, не может быть выведена из того факта, что все остальные до сих пор умирали. *Перевод с английского Анны Ушениной под редакцией Эльфира Сагетдинова*

37 .Is Experience Diacritical? *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi.* Verlag Karl Alber Freiburg / München, 2017.

Примечания:

1. Tengelyi L. *Welt und Unendlichkeit*, с. 301. Цитаты даются в моем переводе.
2. * прочное основание (лат.) – *Прим. пер.*
3. Husserl E. *Cartesianische Meditationen*
4. См. также Held K. *Das Problem der Intersubjektivität*
5. В конце книги, Левинас утверждает, что «эта книга интерпретирует субъект как заложника». См. Levinas *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, с. 184.
6. ** набросок мира и бесконечность (нем.) – *Прим. пер.*
7. См. также Сартр Ж.-П. *Бытие и Ничто*, а также *Трансценденция эго*.
8. См. также Tengelyi L. *Welt und Unendlichkeit*, с. 538 – 540.
9. См. также Tengelyi L. *Welt und Unendlichkeit*, с. 413. В немецком тексте Тенгели акцент ставится на другом.
10. Там же, с. 551.
11. Там же, с. 548. В тексте Тенгели вся эта фраза дана курсивом.
12. См. там же, с. 360.
13. См. там же, с. 547.
14. Кроме того, в рамках феноменологической традиции это касается, конечно же, и Мерло-Понти, особенно его концепции, изложенной в книге «*Видимое и невидимое*» (Merleau-Ponty M. *The Visible and the Invisible*. 1968) Само собой разумеется, эту концепцию Тенгели также подвергает своей критике.
15. См. также Tengelyi L. *Welt und Unendlichkeit*, с. 359.
16. «Je est in autre». Позже Сартр, Мерло-Понти, Лакан, Рикёр, Делёз, Деррида, Бадью, Нанси и многие другие прорабатывают эту фразу, встречающуюся дважды в *Lettres du voyant* («Письмах ясновидца» – *Прим. пер.*)
17. В рамках феноменологической традиции Жан-Люк Марион является тем мыслителем, который в центр своих исследований помещает любовь: в его книге «*Эротический феномен*» (Marion, Jean-Luc. *The Erotic Phenomenon*. 2007) речь идет о замещении феноменологической редукции (Гуссерль) и онтологической редукции (Хайдеггер) редукцией эротической.
18. В ницшевском смысле. См. Ницше Ф.. *Рождение трагедии*
19. Шелер для этого использует *Einsföhlung* (нем. «единочувствие» – *прим. пер.*), понятие, имеющее более широкий смысл, чем любовь. См. Scheler M. *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. С. 15 и далее.

20. См. также Сартр Ж.-П. *Воображаемое*.
21. Эту мысль Тенгели проводит во многих своих книгах.
22. Вопреки взглядам Сартра, см. также Сартр Ж.-П. *Бытие и Ничто*
23. Эпикур. «Письмо Менекею», текст приводится по изданию: Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. С. 305 – 319. Пер. М. Л. Гаспарова
-

Библиография:

1. Гуссерль, Эдмунд. Картезианские медитации. М. 2010. Пер. Молчанова В.И. Мерло-Понти, Морис. Видимое и невидимое. Пер. с фр. Шпараги О. Н. - Минск, 2006.
2. Ницше, Фридрих. Рождение трагедии//Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Том 1. Пер. Рачинского Г.А. М. 1996.
3. Сартр, Жан-Поль. Бытие и Ничто. Пер. с фр. В. И. Колядко. - М., 2000
4. Сартр, Жан-Поль. Воображаемое. Пер. с фр. М. Бекетовой. СПб. 2001.
5. Сартр, Жан-Поль. Трансценденция эго. Пер.с фр. Д.Кралечкина. М., 2012
6. Эпикур. "Письмо Менекею"// Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. С. 305. Пер. М. Л. Гаспарова.
7. Held, Klaus. Das Problem der Intersubjectivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie. In: Ulrich Claesges, Klaus Held (ред.): Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung (Phaenomenologica 49), The Hague, с. 3-60.
8. Levinas, Emmanuel. Otherwise than Being, or Beyond Essence, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh, 1981.
9. Marion, Jean-Luc. The Erotic Phenomenon, trans. by Stephen E. Lewis, Chicago, 2007.
10. Scheler, Max. Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Bern/München, 1973.
11. Tengelyi, Laszlo. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik, Freiburg/München 2014.

Is Experience Diacritical? Transl. from English Anna Ushenina

Sajó Sándor

Eötvös Loránd University

Budapest, Hungary

Abstract

The article describes the implementation of the diacritical principle in the philosophy of László Tengelyi. It is emphasized that not only the method is diacritical, but also the experience in itself, in the description of which Tengelyi sees the main task of phenomenological philosophy. In doing so, the author presents the main ideas of Tengelyi's last book, paying special attention to such structures of experience as I, the Other and the world. The analysis of the categories of experience and their relation is carried out, for which the Kantian term «consonance» used. However, unlike Kant, Tengelyi shows that consonance permeates all experience. Further, the author, developing Tengelyi's approach, examines in detail the diacritical relation between the I and the Other and such types of diacritically structured experience as love, despair and the consciousness of one's own death.

Keywords: Diacritical method, I, Other, world, diacritically structured experience, consonance of categories of experience, love, grief, one's own death

Publication date: 30.12.2020

Citation link:

Sándor S. Is Experience Diacritical? Transl. from English Anna Ushenina // Studies in Transcendental Philosophy – 2020. – V. 1. – Issue 2-3 [Electronic resource]. URL: <https://transcendental.su/S271326680012713-4-1> (circulation date: 03.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680012713-4